

Tim Weitzel

**Die Verfügbarkeit des Unverfügablen**

# Europa im Mittelalter

---

Abhandlungen und Beiträge  
zur historischen Komparatistik

Herausgegeben von Michael Borgolte,  
Wolfgang Huschner, Benjamin Scheller  
und Barbara Schlieben

**Band 48**



Tim Weitzel

# Die Verfügbarkeit des Unverfüglichen

---

Kommunikation mit Gott im lateinischen Christentum  
des europäischen Mittelalters

**DE GRUYTER**

Dieses Werk wurde mit finanzieller Unterstützung der Universität Regensburg Open Access gestellt.

ISBN 978-3-11-171214-7  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-220642-3  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-220645-4  
ISSN 1615-7885  
DOI <https://doi.org/10.1515/9783112206423>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte, die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.). Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Verpflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

**Library of Congress Control Number: 2025946071**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 bei den Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin. Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über [www.degruyterbrill.com](http://www.degruyterbrill.com). Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyterbrill.com](http://www.degruyterbrill.com)

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:  
[productsafety@degruyterbrill.com](mailto:productsafety@degruyterbrill.com)

---

*Für Leni und Elyas*



# Vorwort

Blickt man nach dem Abschluss eines Buches auf dessen Anfänge zurück, so ist es nicht immer leicht, diese in der Rückschau genau auszumachen – ein Umstand, wo-rüber sich insbesondere Historikerinnen und Historiker im Klaren sind, werden sie doch seit dem Propädeutikum mit diesem quellenkritischen Problem vertraut ge-macht. Tatsächlich kann auch der Autor des vorliegenden Buches nicht mehr zweifels-frei ausmachen, wann er erstmals den Gedanken fasste, eine Abhandlung über die Kommunikation mit Gott zu schreiben; noch kann er jedes Gespräch mit Fachmento-rinnen, Freunden, Kolleginnen sowie mit den Studierenden erinnern. Was sich aber in der Rückschau noch klar abzeichnet, sind die Personen und Institutionen, die maßgeb-lich dazu beigetragen haben, dass das Buch im Herbst 2024 von der Fakultät für Philo-sophie, Kunst-, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften der Universität Regens-burg als Habilitationsschrift angenommen wurde. Diesen gilt es, im Folgenden Dank auszusprechen – wobei die Reihenfolge ausdrücklich kein Gradmesser für Relevanz ist, sondern vielmehr die Arbeitschronologie spiegelt.

Den Auftakt meiner Forschungen bildete ein Fellowship, welches ich im akademischen Jahr 2016/17 am Käte Hamburger Kolleg „Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa“ an der Ruhr-Universität Bochum verbringen durfte. Die vielen Gespräche mit den Bochumer Religionswissenschaftlerinnen und Religionshis-torikern haben mir sehr geholfen, mein Vorhaben, das während dieser Zeit erstmals auf den Titel ‚Die Verfügbarkeit des Unverfügablen‘ gebracht wurde, zu konturieren. Insbesondere in Prof. Dr. Volkhard Krech habe ich einen wichtigen Mentor gefunden, der mein Interesse für die Thematik wie auch die gewählte Methodik sogleich teilte. Selbiges gilt auch für Prof. Dr. Jan Bremmer, der meine Arbeit seit ihren Anfängen in Bochum begleitet hat und abschließend sogar das gesamte Manuskript gelesen hat – mehr als Freund, denn als Gutachter.

Während meiner Assistenzzeit am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Regensburg haben vor allem zwei Mediävisten mein Projekt geprägt: Prof. Dr. Hans-Henning Kortüm und Prof. Dr. Jenny Rahel Oesterle-El Nabbout, die das Projekt zwar auf sehr unterschiedliche Weise, doch im selben Maße unterstützt ha-ben. Herrn Kortüm verdanke ich zahlreiche wertvolle Hinweise und Rückfragen zum Projekt, die bereits beim Titel begannen, der zwar ob seiner Parodoxie gefiel, aber auch Fragen zum Verhältnis zu Hartmut Rosas Buch ‚Unverfügbarkeit‘ aufkommen ließ, welches ich ohne jenen Hinweis wohl übersehen hätte. Jenny Oesterle hat das Buch ebenfalls von Beginn an mit Rat und Tat unterstützt, was sich insbesondere im Ausblick der Studie niedergeschlagen hat, der ohne die vielen freundschaftlichen Gespräche zu den Themenkomplexen Komparatistik und Globalgeschichte sicherlich nicht geschrieben worden wäre. Neben den beiden Lehrstuhlinhabern hat mein Buch aber auch noch von zahlreichen anderen Forscherinnen und Forschern der Universi-tät Regensburg profitiert. Prof. Dr. Jörg Oberste verdanke ich nicht nur wichtige Hin-

weise zum Projekt, sondern er hat mich zudem in der Zeit des Lehrstuhl-Interregnums an seiner Professur aufgenommen, wofür ich ihm sehr dankbar bin. Sodann muss hier ebenfalls auf die vielen Gespräche mit Prof. Dr. Asami Kobayashi und Dr. Christina Bröker hingewiesen werden, die beide das gesamte Manuskript gelesen haben, genau wie Matthias Sieber, mit dem mich eine große Faszination für das Mittelstein verbindet. Sodann haben ich in Frau Dr. Susanne Ehrich, Herrn Dr. Christopher Sprecher, Frau Nora Toaspern und Herrn Eric Hesse wichtige Gesprächspartner und sehr liebe Kolleginnen gefunden, die immer ein offenes Ohr für mein Projekt hatten.

Auch zahlreichen Bibliotheken und Magazinen gilt mein Dank für die Einsicht ihrer Handschriften sowie für die Bereitstellung digitaler Reproduktionen eben jener Manuskripte samt deren Illuminationen. So danke ich Herrn Dr. Rolf de Kegel vom Stiftsarchiv Engelberg für die Übermittlung eines Digitalisates von Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 62, fol. 17r sowie für die kostenfreie Einräumung des einmaligen Reprorechtes. Ebenfalls danke ich Herrn Dr. Christoph Mackert von der Sondersammlungen der Universitätsbibliothek Leipzig für die Zusendung eines Digitalisates von Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, woraus hier mehrere Illuminationen besprochen werden. Zu Dank verpflichtet bin auch Frau Katrin Falbe vom Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz für die Bereitstellung einer digitalen Reproduktion des Kupferstichs ‚Das Jesuskind im Herzen‘ des Meisters E. S. Auch Frau Susanne Gerde vom Stadtarchiv Einbeck gilt mein Dank für die Bereitstellung einer persönlichen Photographie des Freskos vom guten und schlechten Beter in der Bartholomäus-Kapelle in Einbeck. Ohne diese Hilfe und Kooperationen wäre das Buch wohl – im eigentlichen Wortsinne – einfacher.

Abschließend gilt es, noch einigen Berliner Historikerinnen und Historikern Dank auszusprechen. An vorderster Stelle muss hier meine Doktormutter, Frau Prof. Dr. Dorothea Weltecke, Erwähnung finden, die mein Interesse für die Religionsgeschichte wohl wie keine andere Historikerin geweckt und gefördert hat – und auch das hiesige Projekt von Beginn an als Mentorin unterstützt und begleitet hat. Prof. Dr. Michael Borgolte und Prof. Dr. Barbara Schlieben gilt mein besonderer Dank für die Aufnahme des Manuskriptes in die „blaue Reihe“ sowie die lebhafte Diskussion im Oberseminar der HU im April 2024. Außerdem danke ich Dr. Philipp Winterhager für die tatkräftige Unterstützung bei der Anpassung meines Manuskriptes an die Style-Sheets der „blauen Reihe“ sowie Frau Dr. Eva Locher vom De Gruyter Verlag, die mir eine große Stütze im Publikationsprozess war. Der Universitätsbibliothek Regensburg gilt schließlich mein Dank für die großzügige finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung, ohne die das Buch sicherlich nicht als Open-Access-Publikation hätte erscheinen können, um somit – hoffentlich – einen breiten Leserkreis zu finden.

Zu guter Letzt danke ich meiner Frau Sharifa Cornelia Weitzel für den emotionalen wie intellektuellen Beistand in der nicht immer leichten Post-Doc-Phase und unseren beiden Kindern, Leni und Elyas Weitzel, von denen ich beim alltäglichen Vorlesen immer wieder gespiegelt bekam, was eine gute Geschichte ausmacht. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Regensburg im Februar 2025



# Inhalt

## Vorwort — VII

### Einleitung — 1

- Ausgangspunkt, Forschungsstand und Fragestellung — 1  
Vorüberlegungen zum Kommunikationsbegriff — 15  
Zielsetzung, Untersuchungszeitraum und Quellenauswahl — 27  
Methodisches: Die erkenntnisleitenden Problemstellungen — 32

### 1 Kommunikation mit Gott in Bild und Text — 40

- 1.1 Gute Beter, schlechte Beter *oder* die Grenzen des Sagbaren — 41  
1.2 Stehen, Knien, Liegen oder Sitzen? Der betende Körper als Gradmesser von Frömmigkeit. Studien zur Gebetslehre des Petrus Cantor (UB Leipzig, MS. 432) — 47

### 2 *Oratio periculosa* – Das Gebet als prekäre Kommunikationsform — 65

- 2.1 Gefährliches Hochgebet *oder* Messe spielt man nicht — 73  
2.2 Die Virulenz der Eucharistie – Amalar, Guntard und die Bußbücher des achten und neunten Jahrhunderts — 84

### 3 Die Kommunikationsmacht des Gebets *oder* Heiligkeit als Kapital — 113

- 3.1 Die ‚Vita Columbani‘ des Jonas von Bobbio — 119  
3.2 Do-ut-des *oder* Gebet als Kapital — 139

### 4 Kloster als System *oder* die Institutionalisierung des „heiligen Handels“ — 155

- 4.1 Viel hilft viel *oder* die Logiken der Kapitalakkumulation im monastischen Raum — 172  
4.2 Kommunikation mit Gott und profane Kommunikation — 196  
4.3 Beter – Kämpfer – Arbeiter: Die Grundlagen eines Kommunikationssystems — 219

### 5 „Es gibt nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1.Tim 2,5) *oder* Wer betet besser? – Machtkämpfe im religiösen Feld — 266

- 5.1 Die Kontroverse zwischen Zisterziensern und Cluniazensern *oder* Wie viel Gebet braucht der Mönch? — 269  
5.2 Bernhard von Clairvaux und die Cluniazenser — 278

<b>6</b>	<b>Frauen in der Kommunikation mit Gott, Frauen und die Kommunikation mit Gott — 318</b>
6.1	Das religiöse Wissen der Frauen — 322
6.2	Männergebet, Frauengebet? — 335
<b>7</b>	<b>Von „Angesicht zu Angesicht“? – Kommunikation mit Gott im Spannungsfeld von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, von Materialität und Immateriellität — 349</b>
7.1	<i>facie ad faciem</i> – Johannes XXII. und die <i>visio-beatifica</i> -Kontroverse — 351
7.2	Umstrittene Materialität <i>oder</i> Kommunikation mit Gott als „mediales Ereignis“ — 362
7.3	Auge, Mund oder Ohr? – Kommunikation mit Gott im Spannungsfeld der Sinne nach Bernhard von Clairvaux — 368
<b>8</b>	<b>Vom Ritus zum Gefühl? Das Gebet im Spannungsfeld zwischen beobachtbaren und inkommensurablen Gelingensbedingungen — 376</b>
8.1	Das Frühmittelalter – Von verpatzten Taufformeln und schelmischen Herrschern — 381
8.2	Der Körper als Spiegel der Seele? Das Gebet im Spannungsfeld von Innen und Außen – Stimmen aus dem Hochmittelalter — 395
8.3	Gefühl oder Ritus? Das Gebet im Spätmittelalter — 407
<b>9</b>	<b>Eingehegtes Gebet, normierte Liturgie – Kommunikation mit Gott im Spannungsfeld von Vielfalt und Einfalt — 417</b>
9.1	Komplexität und Irritabilität der Liturgie im Mittelalter — 423
9.2	Der <i>Liber Ordinarius</i> als Ausdruck und Instrument liturgischer Normierungsbestrebungen — 434
9.3	Die Romanisierung der christlichen Liturgie im Spannungsfeld von Norm und Praxis — 443
9.4	Gregor VII. und der altspanische Ritus — 450
<b>Ergebnisse und Anschlussmöglichkeiten — 476</b>	
Kommunikation mit Gott im lateinischen Christentum des europäischen Mittelalters – ein Resümee — 476	
Ausblick: Das Beten der anderen – Annäherungen an eine transreligiöse Vergleichsgeschichte des Gebets — 482	
<b>Verzeichnisse — 497</b>	
Abkürzungsverzeichnis — 497	
Abbildungsverzeichnis — 498	
Handschriften — 498	
Quellen — 499	

Literatur — 508

Onlinereferenzen — 552

**Register — 555**



# Einleitung

## Ausgangspunkt, Forschungsstand und Fragestellung

Im Hermetschwiler Gebetbuch, einem erst jüngst edierten, mittelhochdeutschen Text aus dem ersten Viertel des 15. Jahrhunderts,<sup>1</sup> findet sich eine Szene, die interessante Einblicke in einen, wenn nicht *den* zentralen Aspekt von Religion gewährt: Der Text berichtet von einem Gläubigen (*gütter mónsch*), der die Muttergottes täglich mit 700 Ave Maria und ebenso vielen Kniebeugen angebetet habe. Die Angebetete<sup>2</sup> habe dem fleißigen Beter jedoch in einer Vision offenbart, dass sie ein kürzeres, dafür aber andächtiges (*andechtklich*) Gebet mit nur sieben Ave Maria und Kniebeugen präferieren würde, was der Text anschließend notiert.<sup>3</sup>

Der Text macht ein zentrales Merkmal von Religion sinnfällig: Religiöse Akteure kommunizieren nicht nur *über* Gott, das Göttliche, bzw. allgemeiner: die Transzendenz, sondern auch *mit* diesen Entitäten.<sup>4</sup> Und jene eigentümliche Kommunikation mit dem Göttlichen wird keineswegs als eindimensional, sondern als dialogisches, reziprokes Geschehen konzipiert. Konkreter: Menschen beten nicht nur zu Gott und den Heiligen, sondern zuweilen antworten diese transzendenten Entitäten auch.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Zur Datierung und zum Entstehungskontext vgl. Wiederkehr, Hermetschwiler Gebetbuch (2013), 238–255.

<sup>2</sup> Streng theologisch argumentiert, wird die Muttergottes bekanntermaßen nicht angebetet, sondern lediglich angerufen, um von ihr Fürsprache bei Gott zu erbitten. Letzterer ist also auch der Fluchtpunkt der Kommunikation mit den Heiligen, weshalb diese Kommunikationsform im Folgenden ebenfalls unter die Titelkategorie gefasst wird.

<sup>3</sup> *Ein gütter mónsch uobte alle abent venie undbettete. Er nidergiene siben hundert Ave Maria und als meng venie und do zu einem mal erschein im ünser fröwe Sant Marian und sprach: „So du min über iar dienest, daz ist mir nut geneme.“ Do sprach der mónsch: „Fröw Sant Maria, wie sol ich dir denne dienen, daz es dir geneme si?“ Do antwurt im ünser fröw und sprach: „Du solt mir siben Ave Maria betten mit siben venie und solt es andechtklich sprechen. Daz erst ist, du solt sprechen: (...).“* Hermetschwiler Gebetbuch. Ed. Wiederkehr, 353. Fast dieselbe Passage findet sich auch noch in einem anderen mittelhochdeutschen Manuskript, dem sog. Engelberger Gebetbuch (Cod. 155, fol. 63v–64v), was Fragen zur textuellen Relation beider Gebetbücher sowie zur Toposhaftigkeit jener versatzstückartigen Passage aufwirft. Außerdem findet sich der Text noch in einer ähnlichen Form in einer Berliner Handschrift, die Ende des 15. Jahrhunderts entstand. Vgl. Berlin, Staatsbibliothek, mgo 224, fol. 47r. Vgl. auch den kodikologischen Befund auf dem online-Portal HandschriftenCensus, <https://handschriftencensus.de/9227> (Zugriff: 26.03.2025).

<sup>4</sup> Vgl. zu diesem Aspekt Rüpke, Religionsforschung (2007), 35; Holzem, Wissensgesellschaft (2013), 257.

<sup>5</sup> Mirko Breitenstein hat jüngst einen Text ediert, der diesen Aspekt ebenfalls sinnfällig macht. Vgl. Breitenstein, Unterredung (2019), 249–268.

Sicherlich dürfte dies nicht der Normalfall sein bzw. der Alltagserfahrung Betender entsprechen, die wohl meistens keine unmittelbare Antwort des angesprochenen Gegenübers erwarten, wie jüngere Forschungsarbeiten gezeigt haben.<sup>6</sup>

Dieser Sachverhalt ist allerdings nicht erst modernen Beobachtern aufgegangen, sondern wurde bereits von den Zeitgenossen thematisiert – wenn auch mit einer anderen Wortwahl. Der berühmte Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux († 1153) konfrontiert seinen Leser etwa in einer seiner Predigten mit dem Umstand, dass sich der im Gebet adressierte Kommunikationspartner meist ausschweigt, das Gebet also meist unbeantwortet bleibt – eine Erfahrung, die er bei seinem potentiellen Leser als bekannt voraussetzt: „Aber sooft ich vom Gebet spreche, so scheint es mir, sind in eurem Herzen gewisse Worte zu vernehmen, wie sie menschlichem Denken entsprechen; ich habe sie häufig auch von anderen gehört, und zuweilen auch in meinem Herzen erfahren: Denn wie kommt es, dass kaum einmal einer von uns, obwohl wir niemals vom Gebet ablassen, zu erfahren scheint, worin die Frucht seines Gebetes besteht? Wir scheinen so, wie wir zum Gebet schreiten, davon auch wieder zurückzukommen: niemand erwidert uns ein Wort, niemand schenkt uns etwas, sondern wir scheinen uns vergeblich abgemüht zu haben.“<sup>7</sup>

Mit dieser von ihm freilich nur rhetorisch erhobenen Frage lässt der Abt von Clairvaux seinen Leser allerdings nicht allein. Es geht Bernhard selbstredend nicht darum, den Sinn des Betens grundsätzlich in Frage zu stellen oder gar den Glauben seines Lesers zu erschüttern. Bernhards Anliegen ist kein religionskritisches. Um es anders zu formulieren: Der Abt von Clairvaux ist kein mittelalterlicher Kant, Schleierermacher, Nietzsche oder Luhmann – auf Letzteren wird noch zurückzukommen sein.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. Breitenstein/Schmidt, Einleitung (2019), 279. Der Umstand, dass sich das Gebet meist nicht an ein antwortendes Gegenüber richtet, wurde jüngst auch von der historischen Dialogforschung betont. Vgl. Miedema/Schrott/Unzeitig, Einleitung (2012), 6: „Denn das Sprechen zu Gott, insbesondere die Gebete, sind Redeformen, bei denen in aller Regel kein antwortender Adressat angesprochen wird bzw. bei denen nicht, wie in Alltagsdialogen, eine unmittelbare verbale Antwort erwartet wird.“

<sup>7</sup> *Verumtamen quoties de oratione loquor, verba quedam humanae cogitationis audire mihi videor in corde vestro, quae et ab aliis frequenter audivi, et nonnumquam expertus sum in corde meo. Quid enim est quod, licet numquam ab oratione cessemus, vix umquam experiri videtur aliquis nostrum quis sit orationis suae fructus? Sicut ad orationem accedimus, sic et redire videmur: nemo nobis respondet verbum, nemo quidquam donat, sed laborasse videmur incassum.* Bernhard von Clairvaux, Sermones in Quadragesima. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, 374, Nr. 5. Vgl. auch die Übersetzung von Josef Schwarzbauer in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 7, 485.

<sup>8</sup> Unter den Philosophen haben sich insbesondere Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher und Friedrich Nietzsche gegen den Nutzen des Gebets ausgesprochen, wobei sie nicht wenig polemische Töne angeschlagen haben. Oft zitiert ist das Diktum von Immanuel Kant, dem das Gebet als regelrechte Wahnvorstellung gilt: „Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärttes Wün-

Vielmehr appelliert Bernhard im weiteren Verlauf seiner Predigt an den Glauben seines Lesers, dass der himmlische Gesprächspartner nicht nur jedes Wort jedes einzelnen Gläubigen höre, das an ihn gerichtet werde, sondern auch tatsächlich erhöre – selbst wenn dies nicht immer so geschehe, wie es sich der Beter vielleicht erhofft haben mag: „Aber niemand von euch, Brüder, schätzt sein Gebet gering. Ich sage euch das deshalb, weil auch der, zu dem wir beten, es nicht geringsschätzt. Noch bevor es unseren Mund verlassen hat, gibt er Anweisung, es in seinem Buch zu verzeichnen. Und wir dürfen zweifelsfrei auf eine von zwei Möglichkeiten hoffen: entweder wird er uns das geben, worum wir bitten, oder das, was er für noch brauchbarer für uns hält.“<sup>9</sup>

Bernhards Diktum ist nicht nur aus einer theologischen Perspektive von Interesse, sondern auch aus kommunikationsgeschichtlicher Warte höchst aufschlussreich. Der Zisterzienser setzt hier nämlich die Kommunikabilität des himmlischen Gesprächspartners voraus, und erklärt die Kommunikation mit Gott damit für sinnvoll, ja heilsmäßig.

Mit dieser Position steht der berühmte Zisterzienserabt im Mittelalter keineswegs allein, sondern die Kommunikabilität Gottes wurde auch in der zeitgenössischen Literatur (stillschweigend) vorausgesetzt, wie die historische Dialogforschung aufgezeigt hat: „Der Mensch als zu einem Anderen sprechendes Wesen kann sich auch Gott als ‚dem Anderen‘ nur dialogisch nähern und erfasst Gott als dialogisch agierenden Zuhörer und Gesprächspartner.“<sup>10</sup>

---

schen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan und also keine von den Pflichten, die uns als Gottes Gebote obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedacht wird.“ Kant, Religion (1793, ND 1968), 194 f. Ebenso deutliche Worte gegen das Gebet – und die Betenden – hat Friedrich Nietzsche angeschlagen, die bereits als unzitierbare „Schimpftiraden“ bezeichnet wurden. Matter, Einführung (2020), 10. Doch nicht nur von philosophischer Seite wurde der Nutzen des Gebets grundsätzlich in Frage gestellt. Auch ein bekannter Bielefelder Soziologe fragte sich angesichts des Schweigen Gottes die Frage nach dem Wozu: „Ich verkenne nicht, daß es für viele von uns, besonders in Notlagen, das Bedürfnis geben kann, mit Gott zu kommunizieren. Aber wozu? – wenn man ihn weder über etwas informieren kann, was er noch nicht weiß, noch erwarten kann, daß die Kommunikation ihn zu etwas motivieren könnte, was er andernfalls nicht tun würde.“ Luhmann, Kommunikation mit Gott (1985), 45.

<sup>9</sup> *Nemo vestrum, fratres, parvi pendat orationem suam. Dico enim vobis, quia ipse, ad quem oramus, non parvi pendit eam. Priusquam egressa sit ab ore nostro, ipse scribi eam iubet in libro suo. Et unum e duobus indubitanter sperare possumus, quoniam aut dabit quod petimus, aut quod nobis novit esse utilius.* Bernhard von Clairvaux, Sermones in Quadragesima. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, 374 f., Nr. 5.

<sup>10</sup> Miedema/Schrott/Unzeitig, Einleitung (2012), 5. Ähnliche Beobachtungen vermerkt bereits Thomas Lentz: „Wenn die Jenseitigen wie Menschen agierten, was lag dann näher, als den Kontakt mit ihnen nach Art menschlicher Rede zu beschreiben. Gott, Jesus und alle Heiligen, sie hatten einen Körper wie die Menschen, und folglich konnten sie auch sprechen und hören. Alle mittelalterlichen Definitionen des Gebetes setzen dies voraus: Die monastische und mystische Definition beschrieb das Gebet als

Die von Bernhard aufgeworfene Frage, ob man Gott als kommunikationsfähiges und -williges Gegenüber voraussetzen dürfe, hat bis in die vermeintlich entzauberte Moderne nichts an Relevanz eingebüßt. Bis heute diskutieren Theologen lebhaft über die Frage, inwiefern man Gott als Kommunikationspartner voraussetzen und wie man mit ihm kommunizieren könne.<sup>11</sup>

Doch nicht nur in der Theologie wird diese Frage diskutiert. Auch einer der einflussreichsten Soziologen des letzten Jahrhunderts, Niklas Luhmann, stellte sich die Frage, ob Kommunikation mit Gott grundsätzlich möglich sei – und seine Antwort fiel eindeutig negativ aus: „Und um nun gleich mit der schlimmen Botschaft, dem Dysangelium, zu kommen: Es gibt also keine Kommunikation mit Gott. Weder kann man sich Gott vorstellen als jemanden, der zu Noah, Abraham, Jakob oder anderen spricht; noch kann man ihn denken als jemanden, der angerufen werden kann (wenn man nur seinen Namen weiß). Und in letzter Konsequenz heißt dies schließlich, daß weder Offenbarung noch Gebet als Kommunikation zu denken sind.“<sup>12</sup>

So reizvoll es sein mag, sich auf Luhmanns Kommunikationsofferte einzulassen, die Nietzsches berühmtem Diktum vom Tode Gottes weder in Prägnanz noch Provokanz nachstehen dürfte, so muss sich die Geschichtswissenschaft dieser Frage nichtsdestoweniger enthalten.<sup>13</sup> Denn mit ihrem Methodenkasten wird sich die – letztlich essentialistische – Frage kaum klären lassen, ob Kommunikation mit Gott *an und für sich* möglich ist.<sup>14</sup> Hier gilt es einen Grundsatz zu beherzigen, den Clifford Geertz bereits vor einem halben Jahrhundert aufgestellt hat und der bis heute wohl nichts von seiner Gültigkeit für die Kulturwissenschaften im Allgemeinen und die historische Religionsforschung im Speziellen eingebüßt haben dürfte: „Natürlich gibt es auch weiterhin die sicher wichtigen Fragen, ob eine bestimmte religiöse Aussage wahr, eine bestimmte religiöse Erfahrung echt ist oder ob wahre religiöse Aussagen und echte

---

Gespräch zwischen Gott und den Menschen, und die rhetorische Definition verlegte sich auf die Rede.“ *Lentes, Gebetbuch, Bd. 1* (1996), 28.

<sup>11</sup> So haben etwa die beiden Theologen Bernd Hilberath (Tübingen) und Matthias Scharer (Innsbruck) der Frage nach der Kommunikabilität Gottes ein eigenes Kapitel („Gott – ein kommunikatives Wesen?“) in ihrem Standardwerk gewidmet. Vgl. *Hilberath/Scharer, Kommunikative Theologie* (2012), 152–161.

<sup>12</sup> *Luhmann, Kommunikation mit Gott* (1985), 43.

<sup>13</sup> Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass der Bielefelder Soziologe durchaus die Abhängigkeit seiner Aussagen von einem gegebenen theoretischen Modell, konkret: der Theorie sozialer Systeme, herauszustellen wusste. Dennoch hinderte dieses Eingeständnis den Soziologen keineswegs daran, den Sinn des Betens grundsätzlich in Zweifel zu ziehen, wie folgendes Zitat aus demselben Artikel zeigt: „Ich verkenne nicht, daß es für viele von uns, besonders in Notlagen, das Bedürfnis geben kann, mit Gott zu kommunizieren. Aber wozu? – wenn man ihn weder über etwa informieren kann, was er noch nicht weiß, noch erwarten kann, daß die Kommunikation ihn zu etwas motivieren könnte, was er andernfalls nicht tun würde.“ *Luhmann, Kommunikation mit Gott* (1985), 45.

<sup>14</sup> Eine ähnliche Position vertritt auch *Stolz, Aufeinandertreffen* (2014), 56.

religiöse Erfahrungen überhaupt möglich sind. Doch diese Fragen können im Rahmen der Grenzen, die sich die wissenschaftliche Perspektive selbst gesetzt hat, nicht gestellt, geschweige denn beantwortet werden.“<sup>15</sup>

Selbiges gilt auch für alle normativen Zugänge zur Thematik. Welche Form der Liturgie, welche Gebetshaltung, welche Gefühlslage etc. angemessen – oder unangemessen – ist, um den himmlischen Gesprächspartner zu adressieren, gehört nicht in den Fragehorizont der Geschichtswissenschaft. Dennoch bedeutet ein solches methodologisches Wissenschaftsverständnis, das in der Tradition Max Webers steht, keineswegs, dass sich die Historikerin bzw. der Historiker der Thematik gänzlich enthalten müsse oder auch nur könne.

Sie oder er muss vielmehr an einer anderen Stelle ansetzen. Denn das, was sich von einer kulturwissenschaftlichen Warte aus beobachten lässt – mithin einem Beobachtungsmodus zweiter Ordnung –, sind „[...] Formen der Symbolisierung, sind Formen literarischer oder künstlerischer Gestaltung, in denen der Mensch das Handeln Gottes und damit auch sein Interagieren mit dem Göttlichen imaginiert.“<sup>16</sup> Mit anderen Worten muss die historische Religionsforschung die Frage, ob – und falls ja wie – Kommunikation mit Gott möglich ist, den Zeitgenossen überlassen und den Blick auf ihre Antworten konzentrieren – und wie sich diese Antworten im Lauf der Zeit (und im Spannungsfeld zwischen den religiösen Akteuren) verändert haben.<sup>17</sup>

---

15 Geertz, Religion (¹2009), 92. Eine ähnliche methodologische Grundannahme, wie sie Geertz in dem Zitat tätigt, wurde jüngst von Volkhard Krech konstatiert und als „methodologischer Agnostizismus“ bezeichnet: „Religiöse Wahrheitsfragen kann Wissenschaft nicht beantworten, und zeitlos gültige Aussagen vermag sie nicht zu treffen. Beides muss sie jedoch auch nicht leisten. Stattdessen beruht die Religionsforschung auf einem methodologischen Agnostizismus und beschränkt sich darauf, Religion in wissenschaftlicher Perspektive ebenso zeitabhängig wie zeitgemäß zu beschreiben.“ Krech, Evolution der Religion (2021), 15. Eine ähnliche Position wird auch von dem bekannten Kirchenhistoriker Berndt Hamm vertreten: „Wieweit (...) Mystik in ‚realen‘ und ‚echten‘ Erfahrungen wurzelt oder nur eine Diffusion mystischer Topoi, Stilisierungen und Reflexionen bietet, halte ich für eine fruchtbare Fragerichtung, (...). Denn was sich in der erlebten Erfahrung der damaligen Menschen wirklich zutrug, ist für den Historiker nicht zugänglich.“ Hamm, „Gott berühren“ (2007), 134.

16 Stolz, Aufeinandertreffen (2014), 56. Dass der Forscher bei der „kulturellen Ausgestaltung“ ansetzen muss, um das in Rede stehende Phänomen zu beobachten und zu beschreiben, hat auch die Kirchengeschichte erkannt. Laut einem ihrer bekanntesten Vertreter, Andreas Holzem, müsse sich die historische Religionsforschung den Repräsentationen religiöser Kommunikation zuwenden: „[...] nämlich jene kanonisierte, gelehrte, medialisierte, ins Bild gebrachte, gespielte, ritualisierte, implizit praktizierte Kommunikation, die von den Akteuren als Repräsentation des Verhältnisses und der Beziehung von Mensch und Welt zum Göttlichen (et vice versa) aufgefasst wurde – das ist Gegenstand jener Wissensbereiche, die als ‚religiös‘ zu klassifizieren sind.“ Holzem, Wissensgesellschaft (2013), 257.

17 Dieser Punkt wurde bezeichnenderweise von Luhmanns Nachfolger Hartmann Tyrell stark gemacht: „Andererseits kann (und will) die Luhmannsche Exkommunikation Gottes die Religionssoziologie nicht abhalten, nun erst recht danach zu fragen, wie denn in den ‚varieties of religious communication‘ (um den Jamesschen Titel zu variieren) die ‚Kommunikation Gottes‘ und die ‚Kommunikation

Letztlich macht sich die Forschung damit ein grundsätzliches Dilemma religiöser Kommunikation zu Nutze. Denn religiöse Akteure sahen und sehen sich in ihrem Bestreben, einen „Direktkontakt mit Gott“<sup>18</sup> herzustellen, mit dem Umstand konfrontiert, dass es „keine transzendentenzadäquaten immanenten Ausdrucksmittel“<sup>19</sup> gibt, so haben es Niklas Luhmann und Peter Fuchs einmal formuliert.<sup>20</sup> Oder mit den Worten des Papstes und Kirchenlehrers: „Jeder Menschenmund ist für den Geist zu eng.“<sup>21</sup> Doch das, was sich für Generationen von Mystikerinnen und Mystikern als geradezu unhintergehbare Dilemma darstellte, erweist sich für die Religionsforschung als Chance.<sup>22</sup> Denn erst in ihrer kulturellen Konkretisierung wird die Kommunikation mit Gott für sie greifbar, richtiger: beobachtbar. Mit anderen Worten: Die Forschung muss dort ansetzen, wo religiöse Akteure danach streben, Unverfügbares in Verfügbares zu transformieren, was bereits im Titel dieser Arbeit anklingt: Die Verfügbarkeit des Unverfügbareren.

Diese titelgebende Programmatik weist Ähnlichkeit zu einer prominenten Arbeit des Jenaer Soziologen Hartmut Rosa auf, ja ließe sich gar als Anspielung auf jenes Werk verstehen, dessen ebenso schlichter wie prägnanter Titel mit nur einem einzi-

---

mit Gott' jeweils konzipiert, vorgestellt und gesellschaftlich möglich (und folgenwirksam) gemacht wird.“ Tyrell, Religiöse Kommunikation (2002), 46. Auch ein anderer Forscher hat daher zu Recht eingewandt, dass es nicht ausreiche, festzustellen, „dass alle Transzendenz immer von der Immanenz her gedacht ist, es kommt darauf an zu beschreiben, wie Transzendenten im Modus der Vermittlung und zugleich als dessen Grenze erscheint.“ Kiening, Einleitung (2009), 9 (Sperrung im Original). Auch Michael Stolz kommt zu einem vergleichbaren Urteil: „Die (...) angestellten Untersuchungen gingen von dem methodischen Problem aus, dass die Interaktion zwischen Mensch und Gott mit den Instrumenten geistes- und kulturwissenschaftlicher Forschung nur schwer fassbar ist, da sich das Agieren Gottes einem aufgeklärten Wissenschaftsverständnis letztlich entzieht. Was die Geistes- und Kulturwissenschaften zu beschreiben vermögen, sind Formen der Symbolisierung, sind Formen literarischer oder künstlerischer Gestaltung, in denen der Mensch das Handeln Gottes und damit auch sein Interagieren mit dem Göttlichen imaginiert. Die Überprüfung des Realitätsstatus der Interaktion zwischen Gott und Mensch kann hingegen mit wissenschaftlichen Mitteln, deren sich die historisch-philologischen Disziplinen bedienen, schwerlich geleistet werden.“ Stolz, Aufeinandertreffen (2014), 56.

<sup>18</sup> Luhmann/Fuchs, Reden und Schweigen (1989), 84.

<sup>19</sup> Ebd., 92.

<sup>20</sup> Volkhard Krech hat anschließend an Luhmann das religiöse Grunddilemma folgendermaßen beschrieben: „Religion hat es mit dem Problem zu tun, wie man *prinzipiell nicht darstellbare* Transzendenz mit immanenten Mitteln symbolisieren, also Unverfügbares in Verfügbares transformieren kann. (...) Deshalb muss Religion auf andere Modi des Transzendorierens zurückgreifen – und so ist sie auf Kultur verwiesen.“ Krech, Sinn und Unsinn (2012), 576 f. (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Ders., Dynamics (2012), 24.

<sup>21</sup> (...) *angustum est spiritui omne os hominis*, (...). Gregorius Magnus, Homiliae in Hiezechielem prophetam. Ed. Adriaen, 104.

<sup>22</sup> David von Augsburg († 1272) hat sich beispielsweise in seinem Gebetstraktat über diese Unhintergehbartheit der Vermittlung bitter beklagt. Siehe dazu die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1711.

gen Wort auskommt: Unverfügbarkeit.<sup>23</sup> Mit der nämlichen Begrifflichkeit bezeichnet der Jenaer Forscher all jene Bereiche, die prinzipiell jenseits der menschlichen Einflusssphäre und -möglichkeit liegen, die Rosa jedoch seit der Moderne einem zunehmenden Prozess der „Verfügbarmachung der Welt“ ausgesetzt sieht, was ihm als Dilemma der Gegenwart gilt.<sup>24</sup> Entscheidender als die Frage, ob diese gegenwarts pessimistische Diagnose wirklich zutreffend ist, ist hier die Feststellung, dass der Soziologe in seiner Monographie auch das Gebet behandelt, nämlich als Versuch bewertet, mit Gott in Kontakt zu treten, ohne damit jedoch die grundsätzliche Unverfügbarkeit Gottes aufheben zu können: „Auch und gerade wenn Gott im Sinne einer tendenziell negativen Theologie als prinzipiell *unverfügbar* gedacht wird, ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch doch als eines der wechselseitigen Erreichbarkeit oder Beziehung konzipiert: Der Mensch soll auf Gott oder sein Wort *hören*, und Gott lässt sich im Gebet erreichen – was eben nicht heißt, dass er sich in irgendeiner Form verfügbar machen ließe.“<sup>25</sup> Just um jenen Vorgang soll es in der folgenden Arbeit gehen. Anders als Rosa (oder Luhmann) ist es hier allerdings um eine dezidiert historische Perspektive zu tun, welche die Wahrnehmung der Zeitgenossen in den Mittelpunkt der Analyse rückt und diesen die Frage überlässt, ob der Versuch, das Unverfügbare verfügbar zu machen, prinzipiell (oder auch nur situativ) glücken kann – um es abermals zu erwähnen.

Mit einer solchen Analyseeinstellung wird letztlich ein methodologischer Paradigmenwechsel in der Religionsforschung mitvollzogen. Nachdem in (selbst-)kritischer Auseinandersetzung mit phänomenologischen wie auch soziologisch-funktionalistischen Religionsdefinitionen erkannt wurde, dass sich Religion nicht über ein „Wesensdiktat“ von außen definieren lässt,<sup>26</sup> wird der Blick zusehends auf die *Selbstbeschreibung* des Phänomens konzentriert.<sup>27</sup> Mit diesem methodischen Perspektivwechsel geht ein Umstellen von Was-Fragen auf Wie-Fragen einher.<sup>28</sup> Auf unser

---

<sup>23</sup> Rosa, Unverfügbarkeit (2018). Tatsächlich wurde die titelgebende Programmatik dieser Arbeit (Die Verfügbarkeit des Unverfügbaren) jedoch bereits während eines Fellowships im Jahr 2016 am Käte Hamburger Kolleg „Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa“ an der Ruhr-Universität Bochum gewählt, entstand also unabhängig von Rosas Monographie. Vgl. dazu die Homepage des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien an der Ruhr-Universität Bochum: <https://ceres.rub.de/de/person/tim-weitzel/> (Zugriff: 26.03.2025).

<sup>24</sup> Rosa, Unverfügbarkeit (2018), 25.

<sup>25</sup> Ebd., 67 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu auch Rosa, Resonanz (2016), 435–453, wo allerdings nur an einer einzigen Stelle der fragliche Begriff der Unverfügbarkeit fällt, nämlich um den heiklen Zusammenhang von Gewalt und Religion zu klären, den Rosa als Versuch bewertet, „das Unverfügbare verfügbar zu machen“. Ebd., 451.

<sup>26</sup> Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 15.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 309; 320–356. Vgl. zu diesem erkenntnistheoretischen Ansatz auch Rüpke, Religionsforschung (2007), 15–32.

<sup>28</sup> Vgl. Luhmann, Identität (2009), 15–30.

Thema angewandt, lautet die Frage dann nicht (mehr), *was* Kommunikation mit Gott ist oder ob sie prinzipiell möglich ist, sondern *wie* jene Kommunikation von den religiösen Akteuren beschrieben, definiert und ausgehandelt wurde.

Es versteht sich (fast) von selbst, dass eine solche Leitfrage nicht für alle Religionen beziehungsweise Kulturen gleichermaßen relevant ist. Denn längst nicht alle Religionen kennen, richtiger: praktizieren eine solche Art der Kommunikation, interagieren also mit dem Göttlichen – eine Erkenntnis, die wir den vergleichenden Religionswissenschaften verdanken.<sup>29</sup> Es gilt also, sich vor allzu eurozentrischen Verallgemeinerungen bzw. Pauschalierungen zu hüten.

Andererseits darf die Forschung die Relevanz der fraglichen Kommunikationsform auch nicht unterschätzen – was allzu oft und allzu lange geschehen ist. Der Hamburger Historiker Hans-Werner Goetz hat in einer Publikation auf die Omnipräsenz des Kommunizierens mit Gott im mittelalterlichen Christentum hingewiesen: „Schließlich findet auch ständig eine Kommunikation mit Gott statt: durch Rituale (wie Taufe, Weihe und Eucharistie), Gebete, Traumvisionen, Zeichen und Wunder. Den Höhepunkt bildet die Gottesschau, die nach mittelalterlicher Vorstellung sogar das Ziel des Menschen bleibt und sich nach dem Jüngsten Gericht verwirklichen wird.“<sup>30</sup>

Mit dieser Randnotiz im Fazit seines Buches hat Goetz – fast beiläufig – auf die enorme Relevanz jener Kommunikationsform für die Geschichte des mittelalterlichen Christentums hingewiesen und damit für unser Verständnis derselben – ist dem Thema dann aber nicht weiter nachgegangen, was ebenfalls bezeichnend ist. Denn die Geschichtswissenschaften haben das Thema bisher weitestgehend ignoriert beziehungsweise immer nur beiläufig behandelt, jedoch nicht zum Kern der Fragestellung erklärt. Auch heute noch dürfte der Befund des bekannten Ethnologen Marcel Mauss weitgehend zutreffen: „Außerdem muß hinzugefügt werden, daß die Historiker unserem Thema [sc. dem Gebet] nicht immer das Interesse entgegengebracht haben, das es verdient.“<sup>31</sup> Dieses Desiderat ist bedauerlich, weil bei der Erforschung der Kommunikation mit Gott nicht zuletzt eine, wenn nicht *die* Kernkompetenz der Geschichtswissenschaften gefragt wäre: die Historisierung.

---

<sup>29</sup> Vgl. Pollack, Was ist Religion? (1995), 168; Ders., Rückkehr des Religiösen? (2009), 62.

<sup>30</sup> Goetz, Gott und die Welt, Bd. 1 (2011), 284.

<sup>31</sup> Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 479. Siehe auch den grundsätzlichen Skeptizismus des Ethnologen hinsichtlich der historischen Arbeitsweise: „Doch der Historiker befaßt sich vor allem mit der Beschreibung. Er sucht weder nach Prinzipien noch nach Gesetzen. Er legt dar, worin das Gebetssystem in dieser oder jener Religion besteht, er untersucht weder eine bestimmte Art von Gebeten noch das Gebet im allgemeinen. Die Beziehung, die er zwischen den Tatsachen herstellt, sind im wesentlichen, wenn nicht ausschließlich chronologischer Art. Er stellt weniger Ursachen fest als Antezedenzen.“ Ebd., 478 f.

Denn ebenso wenig wie es „*den* mittelalterlichen Menschen“ oder „*den* mittelalterlichen Glauben“ gab,<sup>32</sup> so wenig gab es *die Kommunikation mit Gott*. Ganz im Gegenteil, muss davon ausgegangen werden, dass keineswegs alle Menschen der fraglichen Epoche mit Gott kommunizierten oder sie es gar auf ein und dieselbe Art und Weise taten. Selbst wenn man einmal die grundsätzlichen Glaubenszweifel außer Acht lässt, die es zu jener vermeintlich so religiösen Zeit<sup>33</sup> sicherlich auch gab,<sup>34</sup> also die Gruppe der Nicht-Beter ausklammert, und den Blick nur auf diejenigen Texte und Bilder konzentriert, die uns eine Perspektive auf die Kommunikation mit Gott vermitteln, besteht noch immer ein immenser Differenzierungsbedarf.

Denn bekanntermaßen beschreiben die drei abrahamitischen Religionen, also Judentum, Christentum und Islam, die Offenbarung jeweils anders und jede dieser Religionen hat distinkte Formen ausgebildet, um mit Gott zu kommunizieren: eigene Ge-

<sup>32</sup> Dieser Einwand wurde von dem bekannten Berliner Historiker Michael Borgolte gegen seinen nicht minder renommierten Kollegen Gert Melville eingewandt, der der fraglichen Zeit „unbekümmert“ eine einheitliche Kultur zugeschrieben habe. *Borgolte*, Mittelalter in der größeren Welt (2012), 46. Borgoltes Kritik bezieht sich auf: *Melville*, Wege zum Heil (2010), 388–392. Demgegenüber wurde von Borgolte in mehreren Monographien und Aufsätzen auf den Differenzierungsbedarf jener Epoche hingewiesen, was nicht nur, aber vor allem auch die Religionsgeschichte des Mittelalters betrifft. Vgl. etwa *Borgolte*, Europa entdeckt seine Vielfalt (2002); *Ders.*, „Europa ein christliches Land“ (2000), 1061–1077. Zur Komplexität der mittelalterlichen Religionsgeschichte vgl. auch *Keene/Nagy/Szende* (Hrsg.), Segregation (2009); *Weltecke*, Jenseits des „christlichen Abendlandes“ (2010); *Lilie*, Stellung (2012), 301–315; *Weltecke* (Hrsg.), Zu Gast bei Juden (2017); *Dies.*, Über die drei Ringe (2021), 523–544. Auch Gert Melville hat seinerseits zur Sensibilisierung der Forschung für die Komplexität der mittelalterlichen Religionsgeschichte beigetragen – dies gilt es, angesichts der oben zitierten Kritik an dem Dresdener Historiker herauszustreichen –, indem er auf den Facettenreichtum der monastischen Lebensform hingewiesen hat, die er in Übereinstimmung mit der jüngeren Ordensforschung nicht als Einheitskultur, sondern als ein Spannungsfeld oftmals konkurrierender Konzepte auffasst. Vgl. *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (2012). Ähnlich auch jüngst *Vanderputten*, Medieval Monasticisms (2020).

<sup>33</sup> Einigen Forschern gilt das Mittelalter gar als „Zeitalter des Glaubens“ schlechthin. Vgl. *Durant*, Story of Civilization (1950); *Dinzelbacher*, Handbuch der Religionsgeschichte (2011), 11. Vgl. dazu auch *Goetz*, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 9: „Mit der religiösen Vorstellungswelt aber erfassen wir die zentrale Perspektive einer weithin religiös geprägten Gesellschaft in einer Epoche, in der im Abendland das Christentum vorherrschend gewesen ist und Glaubenselemente das Leben und Denken der Menschen durchgreifend bestimmt haben.“

<sup>34</sup> Vgl. dazu *Weltecke*, Narr (2010). Zu pauschal fällt etwa das Urteil des Latinisten Fidel Raedle aus, der kurzerhand jeden mittelalterlichen Menschen zu einem Gläubigen erklärt hat und dabei auch die hier im Fokus stehende Thematik berührte: „Die Kommunikation zwischen dem einzelnen Individuum, der einzelnen ‚Seele‘, und Gott war etwas, was auch dem einfachsten mittelalterlichen Menschen als selbstverständlich einleuchtete und was jeder zu üben von Jugend auf gewohnt war. Alles Denken, Sprechen und Handeln war, zumindest indirekt (nämlich vermittelt durch die Kirche), an Gott orientiert, um nicht zu sagen: an Gott adressiert. So war Gott – im besten Fall als tröstender Erlöser, in jedem Fall als gefürchteter Richter – jedem stets gegenwärtig, und dieses Bewußtsein wurde durch die pastorale Praxis so zuverlässig genährt und gesteuert, daß Er zum alles überragenden, alles an sich ziehenden Kommunikationspartner des Menschen werden mußte.“ *Raedle*, Reden Gottes (2001), 31.

bete, eigene Rituale und so fort.<sup>35</sup> Der fragliche Modus operandi oszilliert jedoch nicht nur zwischen den unterschiedlichen Religionen und Konfessionen, sondern gewinnt zumal in temporaler Dimension an Komplexität. Denn obwohl die tradierten Kommunikationsmodi von den religiösen Akteuren oder Texten oftmals als etwas Gottgegebenes dargestellt werden – hier sei nur an das einleitende Fallbeispiel aus dem Hertschwiler Gebetbuch erinnert –, muss aus einer religionshistorischen Perspektive die grundsätzliche Historizität und Variabilität der Gott-Mensch-Kommunikation konstatiert werden: Welche rituelle Praktik, welcher habituelle Gestus oder welche Gefühlslage jeweils als akzeptabel und angemessen gilt, um Gott zu adressieren, entscheidet sich an und verändert sich mit dem historischen Kontext und ist damit historisch erklärbungsbedürftig – so lautet der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen.

Mit anderen Worten ist davon auszugehen, dass die Kommunikation mit Gott, wie Kommunikation generell, ein „jeweils historisch-konkret ablaufendes, also kontextabhängiges Geschehen“ ist.<sup>36</sup> Folgerichtig lässt sich über die Kommunikation mit Gott nichts Zeitloses oder Kontextfreies sagen. Dem fraglichen Phänomen ist also nicht auf einer theoretischen Ebene beizukommen, also gleichsam *sub specie aeternitatis*, um eine berühmte Formel Spinozas aufzugreifen.<sup>37</sup> Vielmehr gilt auch für diese spezielle Kommunikation das Postulat der Historisierung.<sup>38</sup> An dieser Stelle ist mithin historische Tiefenschräfe gefragt. Es sind mithin die unterschiedlichen Disziplinen der historischen Religionsforschung gefordert.

Zumindest in Deutschland wurde die Kommunikation mit Gott jedoch lange Zeit fast ausschließlich von Kirchenhistorikern bearbeitet. Evangelischerseits haben sich insbesondere Volker Leppin und Berndt Hamm bestimmter Aspekte bzw. medialer Formen der Thematik angenommen. Letzterer hat unter anderem einen vielbeachteten Beitrag zur „Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter“ vorgelegt, der auch für die hiesige Thematik von Relevanz ist. Zwar ist der „Leitbegriff“ von Hamms For-

---

<sup>35</sup> Aus der Fülle an Literatur, die jenen Aspekt ausleuchten, sei an dieser Stelle nur auf einen jüngst erschienenen Sammelband verwiesen, der sinnfällig macht, wie Komplex die Gebetspraxis der frühen Christen war, die nicht nur von jüdischen Vorbildern, sondern auch von gnostischen und griechisch-philosophischen Einflüssen geprägt wurde. Vgl. Pachoumi/Edwards/Dillon (Hrsg.), *Praying and Contemplating* (2018).

<sup>36</sup> Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft (³2015), 70.

<sup>37</sup> Dass man die Kommunikation mit Gott wie auch jeden anderen Aspekt der Religionsgeschichte nicht *sub specie aeternitatis* analysieren kann, sondern vielmehr historische Tiefenschräfe gefragt ist, ist in der historischen Religionsforschung spätesten seit Herbert Grundmann bekannt. Diesen Grundsatz hat Grundmann im Hinblick auf die mittelalterliche Mystik formuliert: „Erst wenn man die religiösen Kräfte erkennt, von denen diese Verwirklichung der Mystik ausgeht und getragen wird, tritt die Deutsche Mystik aus den Abstraktionen der Philosophiegeschichte heraus als eine konkrete Gestalt in der Geschichte der mittelalterlichen Religion und Frömmigkeit.“ *Grundmann*, Grundlagen der deutschen Mystik (1934), 421.

<sup>38</sup> Vgl. Welskopp, Bewegungsdrang (2015), 198–213.

schung nicht Kommunikation, sondern jener der „nahen Gnade“<sup>39</sup> jedoch ist die von ihm bearbeitete Problemstellung ebenfalls – und zwar genuin – kommunikationsgeschichtlich ausgerichtet. Ihm geht es nämlich um die „Arten einer zeichengestützten Mitteilung und Vermittlung in jenem Kommunikationsgeschehen, durch das die göttliche Gnade an den Menschen herangetragen wird und durch das er Zugang zum Heil sucht.“<sup>40</sup> Kurzum, auch Hamm ist es um die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen zu tun. Außerdem hat der Forscher – wenn auch nur implizit – noch auf etwas anderes aufmerksam gemacht, was es hier ebenfalls zu berücksichtigen gilt: Bei der Erforschung der Kommunikation mit Gott gilt es, nicht nur Textquellen heranzuziehen, sondern auch Bildnisse bzw. Illuminationen auszuwerten.

Volker Leppin hat hingegen eine wichtige Studie zur mittelalterlichen Mystik vorgelegt, wobei es sich – dies ist bereits im Diktum von Hans-Werner Goetz angeklungen – um eine mediale Form der Kommunikation mit Gott handelt.<sup>41</sup> Sodann hat Leppin zusammen mit Mariano Delgado jüngst einen Konferenzband herausgegeben, der eine weitere Form der Gott-Mensch-Kommunikation in den Fokus rückt: das Gebet.<sup>42</sup> Zudem wurde von dem Forscher jüngst auf etwas hingewiesen, das aus methodologi-

<sup>39</sup> Hamm, *Medialität* (2009), 21. Was Hamm unter diesem Leitbegriff versteht, hat er an anderer Stelle folgendermaßen gefasst: „Wenn ich von ‚Gnade‘ spreche, meine ich alle möglichen Vorstellungen, Erwartungen und Angebote von Güte, Huld und Erbarmen, Segen, Befreiung und Rettung, Heiligung und Stärkung, Hilfe und Schutz. Im Blick ist damit die Wesens- und Wirkssphäre Gottes, Gottvaters, Jesu Christi und des Heiligen Geistes, einschließlich der Mitwirkung Marias und der Heiligen, eine Art von schützender Heiligkeit, die in barmherziger Zuwendung dem hilfsbedürftigen Menschen nahe kommt, um ihn vor irdischem und jenseitigem Schaden zu bewahren, ihm zeitliches Wohlergehen und/oder ewiges Heil zu schenken.“ Hamm, *Gnade* (2010), 541. Die weitreichende Frage, inwieweit theologisch so stark besetzte Begrifflichkeiten wie jener der ‚Gnade‘ oder eben des ‚Heils‘ als Heuristik taugen, kann hier nur aufgeworfen, nicht aber geklärt werden. Es sei jedoch zumindest angemerkt, dass die Verwendung objektsprachlicher Begrifflichkeiten immer Gefahr läuft, die Sichtweise religiöser Akteure lediglich zu duplizieren. Damit soll freilich nicht in Abrede gestellt werden, dass sich auch emische Begrifflichkeiten zu analytischen Kategorien umdeuten lassen, wie dies die Forschung etwa im Anschluss an Weber mit dem Charisma-Begriff getan hat, der anfänglich ebenfalls ein rein theologischer Fachterminus war. Vgl. dazu zuletzt Weitzel, *Charisma*, 255–278.

<sup>40</sup> Hamm, *Medialität* (2009), 21. Hamm unterscheidet bei jener Typologie der Gnadenmedialität mehrere Ordnungszahlen. Als „Medialität erster Ordnung“ gilt Hamm das „Heilsgeschehen Jesu Christi“ sowie das „gnadenreiche Mitwirken“ der Heiligen und Engel, was er auch als „Basismedialität“ bezeichnet. Hiervom unterscheidet er eine Heilsmedialität zweiter Ordnung, die er auch als Partizipationsmedialität verstanden wissen will, wodurch sich der meditierende Mensch die Basismedialität subjektiv aneignen könne, wie sich Hamm ausdrückt. Vgl. Hamm, *Medialität* (2009), 34 f. Der dritte Typ der Medialität des Heils besteht Hamm zufolge nun in einem „medialen Transfer der fernen und mühsam zu erreichenden römischen Gnade in eine nahe, mühelos verfügbare Gnade vor Ort.“ Ebd., 41. Folgerichtig bezeichnet Hamm jenen dritten Typus auch als „Erleichterungs- oder Hilfsmedialität der Gnade“. Ebd. Vgl. dazu auch Ders., *Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität* (2011), 43–84.

<sup>41</sup> Leppin, *Ruhen in Gott* (2021).

<sup>42</sup> Delgado/Leppin (Hrsg.), *Homo orans* (2022).

scher Warte wichtig für diese Untersuchung ist: „(...) Glaube ist immer mehr als soziale Praxis. Dabei soll deren Bedeutung ebenso wenig wie der Wert der deskriptiven Quellen, durch welche sie erfasst wird, in Frage gestellt werden. Aber es soll und muss doch vor einem anthropologischen Reduktionismus gewarnt werden, der aus der Gleichsetzung von Religion und sozialer Praxis folgt.“<sup>43</sup> Vielmehr wird man auch für das religiöse Feld von einem reziproken Verhältnis zwischen Norm und Praxis ausgehen müssen, also einem Wechselspiel zwischen den Normen einer religiösen Traditionsgemeinschaft und ihren Praktiken.<sup>44</sup> Aus diesem wichtigen Caveat kann, ja muss geschlossen werden, dass bei der Erforschung der Kommunikation mit Gott sowohl normative Quellen als auch solche berücksichtigt werden müssen, die die soziale Praxis spiegeln.

Seitens der katholischen Theologie hat vor allem Arnold Angenendt wichtige Arbeiten zu Teilaспектen beigesteuert. Aus dem breiten Oeuvre des kürzlich verstorbenen Kirchenhistorikers seien hier nur jene Arbeiten hervorgehoben, die die Kommunikation mit Gott direkt betreffen. Besonders einflussreich war eine Studie, die sich des Phänomens der „Gezählten Frömmigkeit“ angenommen hat, die Angenendt zusammen mit seinen Schülern publizierte. Einer jener Schüler, Thomas Lentes, hat in seiner vielbeachteten Dissertationsschrift außerdem gezeigt, dass die Abfolge von *lectio* und *oratio* in der mittelalterlichen Liturgie als Dialog mit dem Göttlichen konzipiert wurde: In der Schriftlesung und Psalmodie wird der Mensch – im Sinne des Theologumenons der Schriftinspiration – durch das Wort Gottes angesprochen, worauf jener im Gebet Antwort gibt.<sup>45</sup> Diese Beobachtung des Kirchenhistorikers ist für diese Arbeit insofern wegweisend, als sich daraus ableiten lässt, dass man die unterschiedlichen medialen Formen der Kommunikation mit Gott nicht isoliert in den Blick nehmen darf, weil diese in der Vorstellung der Zeit erst in ihrem Zusammenspiel den Kommunikationsprozess zwischen Gott und der Menschheit bilden.

Im scharfen Kontrast zu jener Aufmerksamkeit, die die Kommunikation mit Gott seitens der Kirchengeschichte bzw. historischen Theologie erfuhr, stand lange Zeit das Desinteresse weiter Teile der Kulturwissenschaften. Dies änderte sich erst, als es im Zuge der umstrittenen „Wiederkehr der Götter“<sup>46</sup> und der durch die Ereignisse des 11. Septembers 2001 angestoßenen Entwicklungen zu einem *religious turn*<sup>47</sup> in den Kulturwissenschaften kam. So wurde von einem führenden Vertreter der mediävisti-

---

<sup>43</sup> Leppin, Sakralmentalität (2021), 239.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Vgl. Lentes, Gebetbuch, Bd. 1 (1996), 28. Vgl. auch Angenendt, Geschichte der Religiosität (2009), 477; Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 241 f. Zur dialogischen Struktur des Gebets vgl. auch Arens, Liturgisches Handeln (2014), 84. Zur dialogischen Struktur des Psalmengebets bzw. Psalmodie vgl. Beyerle, Dialog der Beter (2018), 9–36.

<sup>46</sup> Graf, Wiederkehr der Götter (2004).

<sup>47</sup> Vgl. Nehring/Valentin (Hrsg.), Religious Turns (2008).

schen Germanistik, Christian Kiening, bereits postuliert, dass die Erforschung der Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz nicht nur eine theologische und religionssoziologische Herausforderung sei, „(...) sondern auch eine kulturwissenschaftliche, medienhistorische, ja ästhetikgeschichtliche“.<sup>48</sup>

Tatsächlich wird (spätestens) seit diesem Postulat von Kiening erkannt, dass die Erforschung des fraglichen Phänomens nicht nur eine theologische Herausforderung darstellt, sondern Interdisziplinarität erfordert. Einer der ersten Sprachwissenschaftler, der sich des Themas angenommen hat, dürfte der Latinist Fidel Raedle gewesen sein.<sup>49</sup> Zuletzt hat sich auch die historische Dialogforschung mit dem Thema unter dem Titel „Sprechen mit Gott“ auseinandergesetzt und gleichsam als Resultat der Studien auf die grundsätzliche Dialogizität des Sprechens mit Gott abgehoben.<sup>50</sup>

Ein jüngst publizierter Sammelband hat unterschiedliche kulturwissenschaftliche Ansätze versammelt, die alle eine mediävistische Schwerpunktsetzung verbindet und das Ziel eint, das Gebet in den Fokus kulturwissenschaftlicher Forschung zu rücken,<sup>51</sup> und zu neuen Forschungen anzuregen,<sup>52</sup> was sicherlich begrüßenswert ist – auch wenn geschichtswissenschaftliche Beiträge immer noch unterrepräsentiert bleiben.<sup>53</sup>

Dieser Befund ist insgesamt symptomatisch für die Forschungslandschaft. Von wenigen Ausnahmen<sup>54</sup> abgesehen, wurde und wird die Thematik von den meisten ‚Profanhistorikern‘ eher gemieden.<sup>55</sup> Auf die Gründe für dieses Desiderat wurde bereits an anderer Stelle eingegangen.<sup>56</sup> Hier genügt es daher festzustellen, dass sich die

---

<sup>48</sup> *Kiening*, Einleitung (2009), 9. Zwar spricht Christian Kiening hier nicht direkt von der Kommunikation mit Gott, sondern von der Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz, wozu man aber auch, ja vielleicht sogar vornehmlich, die Kommunikation mit Gott zählen darf.

<sup>49</sup> Vgl. *Raedle*, Reden Gottes (2001), 31–44.

<sup>50</sup> *Miedema/Schrott/Unzeitig* (Hrsg.), Sprechen mit Gott (2012).

<sup>51</sup> „Das vorliegende Heft möchte zu diesen Impulsen beitragen und das Gebet als einen Gegenstand profilieren, dessen kulturgeschichtliche Relevanz und dessen Potenzial für interdisziplinäre Fragestellungen noch zu entdecken sind.“ *Breitenstein/Schmidt*, Einleitung (2019), 277.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 282.

<sup>53</sup> *Breitenstein/Schmidt* (Hrsg.), Medialität und Praxis des Gebets (2019). Ähnliches gilt auch für einen Konferenzband, der jüngst von Mariano Delgado und Volker Leppin herausgegeben wurde und der ebenfalls das Gebet in den Fokus eines interdisziplinären Programms rückt. Unter den 21 Autoren des Bandes befindet sich nur ein einziger ‚Profanhistoriker‘, nämlich Mirko Breitenstein. Vgl. *Delgado/Leppin* (Hrsg.), *Homo orans* (2022).

<sup>54</sup> Hier sei etwa auf die Habilitationsschrift von Peter Dinzelbacher aus dem Jahr 1981 zu Visionen und Visionsliteratur im Mittelalter hingewiesen. *Dinzelbacher*, Vision (1981).

<sup>55</sup> So lautet auch der Befund von *Breitenstein/Schmidt*, Einleitung (2019), 277: „Das in der Vormoderne allgegenwärtige Phänomen des Gebets bleibt im Forschungsdiskurs bislang ein Randphänomen.“ Auch Matthias Pohlig hat jüngst konstatiert, dass die meisten Historikerinnen und Historiker die Kommunikation mit Gott aussparen und ihre Aufmerksamkeit allein auf menschliches Kommunizieren richten würden. Vgl. *Pohlig*, Mit Menschen kommunizieren (2022), 167.

<sup>56</sup> Vgl. *Weitzel*, Kommunikation mit Gott (2022), 233–260.

Situation gegenwärtig ändert. In einer Ringvorlesung, die im Sommersemester 2021 an der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten wurde, wurde auch die hier im Fokus stehende Thematik berührt, und zwar unter der übergeordneten Problemstellung: „Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne.“<sup>57</sup> Neben der Kommunikation mit Tieren und Gegenständen, Fabelwesen, Geistern sowie weiterer nicht-menschlicher Gesprächspartnern wurde in der Vorlesungsreihe auch die Kommunikation mit Gott in einem Beitrag thematisiert – und zwar von dem Historiker Matthias Pohlig.<sup>58</sup>

Gleichsam als Schlusswort seiner Überlegungen fordert der Historiker ein generelles Umdenken der Forschung ein: „Doch eine Sozial-Geschichte der Vormoderne, die Gott nicht als zentralen Akteur mitbehandelt oder ihn nur als Hintergrundinstanz oder Projektion mitlaufen lässt, läuft Gefahr, einen entscheidenden Akteur zu übersehen. Es wäre daher eine vielversprechende Perspektive die frühneuzeitliche Religionsgeschichte als Geschichte der Redeweise der Menschen nicht nur über Gott, sondern auch *mit* Gott zu rekonstruieren. Und es wäre interessant, auch über den engen Bereich der Frömmigkeit hinaus, Gott als adressablen Akteur der vormodernen Sozialgeschichte erst zu nehmen, als eine methodologisch-atheistische Sicht dies üblicherweise tut. Die historiographischen Konsequenzen dieses Perspektivwechsels sind noch unabsehbar.“<sup>59</sup>

Das Diktum des Berliner Historikers macht (einmal mehr) deutlich, dass sich die Forschungslage heutzutage anders darstellt als noch zu Mauss' Zeiten: Längst nicht mehr alle Historikerinnen und Historiker kehren der Kommunikation mit Gott den Rücken oder gar dem Religiösen generell.<sup>60</sup> Doch der Ausspruch des Berliner Historikers zeigt noch etwas anderes: Die Erforschung des fraglichen Phänomens steht noch

---

<sup>57</sup> Pohlig/Schlieben (Hrsg.), Grenzen des Sozialen (2022). Das gesteigerte Interesse von Historikerinnen und Historikern an der hier gewählten Thematik sowie damit verknüpfter Fragen manifestiert sich auch in einer im Oktober 2024 in Tuscaloosa (Alabama) veranstalteten, internationalen Konferenz, deren Beiträge indessen noch nicht publiziert sind. Vgl. aber Schmidt, Tagungsbericht: The Divine Between Heaven & Earth (2024).

<sup>58</sup> Pohlig, Mit Menschen kommunizieren (2022), 145–167.

<sup>59</sup> Ebd., 167 (Hervorhebung im Original).

<sup>60</sup> Um dies zu belegen, genügt es, sich einige Titel jüngeren Datums vor Augen zu führen. Aus der großen Masse sei hier nur das zweibändige Werk des Hamburger Mediävisten Hans-Werner Goetz exemplarisch herausgegriffen, das unter dem vielsagenden Titel „Gott und die Welt“ steht und sich im ersten Teilband des Gottesbildes und im zweiten der materiellen Schöpfung bzw. Kosmos und Welt annimmt. Vgl. Goetz, Gott und die Welt (2011–2012). Von Micheal Borgolte wurde in einem mittlerweile zum Standardwerk avancierten Handbuch nicht nur die „Kirche als Institution“, sondern gleich „alle Äußerungen des Glaubenslebens“ zum Forschungsgegenstand der Geschichtswissenschaften erklärt. Borgolte, Kirche (2004), 61. Abschließend sei an dieser Stelle noch auf die jüngste Monographie von Gerd Althoff verwiesen, welche der Münsteraner Historiker unter den vielsagenden Titel: „Gott belohnt, Gott straft“ gestellt hat. Althoff, Gott belohnt (2022).

ganz am Anfang. Vor allem stehen die unterschiedlichen VORARBEITEN zur Thematik momentan noch recht isoliert nebeneinander und wurden bisher noch nie in einen monographischen Interpretationsrahmen gestellt. Genau an dieser Stelle möchte die nachfolgende Studie ansetzen, indem sie die *Kommunikation mit Gott im lateinischen Christentum des europäischen Mittelalters* in den Mittelpunkt eines Forschungsprogramms stellt. Hierfür erscheint es zunächst geboten, einen näheren Blick auf den Kommunikationsbegriff zu werfen.

## Vorüberlegungen zum Kommunikationsbegriff

Obwohl der Kommunikationsbegriff zweifellos einer der zentralsten Begriffe der Sozial- und Kulturwissenschaften ist, ja bereits zum „Arsenal gesellschaftlicher Leitbegriffe“<sup>61</sup> gezählt wurde, herrscht in der Forschung keineswegs Einigkeit darüber, was mit jenem Begriff eigentlich bezeichnet wird.<sup>62</sup> Neben dem Alltagsverständnis der fraglichen Kategorie steht eine Vielzahl an wissenschaftlichen Modellen, die hier nicht einmal kurSORisch erfasst werden können. Allenfalls einige berühmte Namen können hier aufgezählt werden, um einen Eindruck von der Breite (und Divergenz) der Definitionsangebote zu vermitteln. Die Liste reicht von Ferdinand de Saussure über George Herbert Mead, Erving Goffman, Thomas Luckmann und Jürgen Habermas bis hin zu Niklas Luhmann, die alle eine eigene Definition vorgelegt haben.<sup>63</sup> Es liegt eine gewisse Ironie in dem Umstand, dass aus dieser illustren Runde ausgerechnet das Kommunikationsmodell von Niklas Luhmann – dessen Exkommunikation Gottes wir bereits kennengelernt haben – als besonders tragfähig erscheint, um das hier in Rede stehende Phänomen zu erfassen, eben die Kommunikation mit Gott.

Luhmann entwickelt seinen Kommunikationsbegriff im Rahmen seiner Systemtheorie, die eine ausgesprochene Kommunikationstheorie ist, da sie die fragliche Kategorie als den Grundbaustein, als die basale Einheit der Gesellschaft begreift: „Das Gesellschaftssystem wird demnach nicht durch ein bestimmtes ‚Wesen‘, geschweige denn durch eine bestimmte Moral (...) charakterisiert, sondern allein durch die Operation, die Gesellschaft produziert und reproduziert. Das ist Kommunikation.“<sup>64</sup> Letztere besteht laut Luhmann aus drei Komponenten: 1) Information, 2) Mitteilung und 3)

---

<sup>61</sup> Nothdurft, Kommunikation (2007), 25.

<sup>62</sup> Bereits 1977 war das Definitionsangebot beträchtlich. Klaus Merten zählte in jenen Tagen bereits 160 verschiedene Definitionen des fraglichen Phänomens, ein Befund, der sich heute sicherlich eher vergrößert als verkleinert haben dürfte. Vgl. Merten, Kommunikation (1977), 29.

<sup>63</sup> Vgl. das Standardwerk zur soziologischen Kommunikationstheorie von Schützeichel, Soziologische Kommunikationstheorien (2004).

<sup>64</sup> Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft (2015), 70. An anderer Stelle bezeichnet Luhmann Kommunikation als „kleinstmögliche Einheit eines sozialen Systems, (...).“ Ebd., 82.

Verstehen.<sup>65</sup> Jeder Bestandteil dieser Trias wird dabei als Selektion verstanden, wobei etwas ausgewählt wird – der Systemtheoretiker spricht vom Bezeichnen – und anders nicht. Zunächst muss eine *Information* aus dem Horizont an möglichen Informationen ausgewählt werden („Heute gestehe ich ihr endlich meine Liebe und spreche nicht wieder über das Wetter oder die Nachrichten“). Sodann muss eine weitere Selektion getroffen werden, nämlich die Wahl der *Mitteilung* („Besser sag ich nichts, sondern blicke ihr nur ganz tief in die Augen“). Doch damit ist noch nicht das Wesentliche des Luhmann'schen Kommunikationsbegriffs erfasst. Denn erst das dritte Moment im dreiteiligen Selektionsprozess schafft gleichsam *ex post* Kommunikation, wenn nämlich eine mitgeteilte Information auch als solche *verstanden* wird, was ebenfalls eine Selektion voraussetzt („Dieser bedeutungsschwangere Blick will mir doch etwas sagen, so guckt der sonst nie“). Kommunikation ist also eine Synthese aus drei Selektionen, die erst in der letzten Selektion ihren Abschluss findet. Oder mit Luhmanns eigenen Worten: „Erst das Verstehen generiert nachträglich Kommunikation.“<sup>66</sup>

Zwar ist die Trias von Information, Mitteilung und Verstehen der Bauplan jeglicher Kommunikation, aber die Systemtheorie unterscheidet durchaus unterschiedliche Arten von Kommunikation. So wird etwa im Wirtschaftssystem anders kommuniziert als im Religionssystem. Diesen Unterschied macht Luhmann an den jeweiligen systemspezifischen Codes fest, wobei es sich immer um eine binär strukturierte Leitunterscheidung handelt. Religiöse Kommunikation orientiert sich dabei an der Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz, wohingegen andere Kommunikationsformen entlang anderer Leitunterscheidungen verlaufen, etwa zahlen/nichtzahlen im Wirtschaftssystem oder wahr/falsch im Wissenschaftssystem. Das heißt, Kommunikation lässt sich laut diesem Modell immer dann als religiös bezeichnen, wenn sie „Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet“, um Luhmanns eigene Worte zu bemühen.<sup>67</sup>

Der religiöse Code muss dabei im Zusammenhang mit dem zentralen Bezugsproblem des Religionssystems gesehen werden, das Luhmann vor allem in seinem religionssoziologischen Hauptwerk aus dem Jahr 1977 herausgearbeitet hat. Religion wird hier über seine gesellschaftliche Funktion bestimmt, wie bereits der Titel des Werks verrät: „Funktion der Religion“.<sup>68</sup> Diese Funktion sieht der Soziologe in der Bearbei-

---

<sup>65</sup> Vgl. Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft (²2015), 72.

<sup>66</sup> Ebd., 72. Vgl. dazu auch die Ausführungen von Rainer Schützeichel, der das Verstehen als die „schwierigste“ der drei Komponenten des Luhmann'schen Kommunikationsbegriffs bezeichnet, weil die Systemtheorie ‚Verstehen‘ anders auffasse als die übliche Bedeutung: „Verstehen heißt: Unterscheiden von Information und Mitteilung. Damit wird nicht ausgeschlossen, dass es auch um das Verstehen der Information selbst gehen kann, aber es geht vor allem um die Differenz von Information und Mitteilung.“ Schützeichel, Soziologische Kommunikationstheorien (2004), 249.

<sup>67</sup> Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 77.

<sup>68</sup> Luhmann, Funktion der Religion (1977).

tung eines Problems gegeben, nämlich der sinnhaften Kontingenz der Welt. Luhmann zufolge erfüllt das Religionssystem für die Gesellschaft den Zweck, die Sinnhorizonte zu schließen, und somit Ungewissheit in Gewissheit und Unsicherheit in Sicherheit zu überführen. Die Funktion der Religion lautet also mit einem Wort: Kontingenzbewältigung. Auch wenn in den Religionswissenschaften heutzutage Einigkeit darüber herrscht, dass Luhmann damit einen wichtigen Beitrag zur Religionssoziologie geleistet hat,<sup>69</sup> so wurde doch andererseits auch drauf hingewiesen, dass Kontingenzbewältigung keineswegs eine exklusive Funktion von Religion sei, da auch in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen Kontingenz bearbeitet werde,<sup>70</sup> womit sich die weitergehende Frage ergibt, wie sich religiöse Antworten auf das Kontingenzproblem von nicht-religiösen Kontingenzbewältigungsstrategien unterscheiden. In seinem erst posthum veröffentlichten Werk „Die Religion der Gesellschaft“ hat Luhmann daher versucht, seinen funktionalen Ansatz mit der Innenperspektive zu verschränken, also die Selbstbeschreibung des Phänomens stärker zu berücksichtigen,<sup>71</sup> die in seinem früheren Werk noch ausdrücklich zugunsten einer gegenstandsdistanzierten Begrifflichkeit zurückgewiesen worden war.<sup>72</sup> Wie unschwer zu erraten ist, erklärt Luhmann das Spezifikum religiöser Antworten auf das Kontingenzproblem in seinem Spätwerk mit dem Code religiöser Kommunikation, womit Innen- und Außenperspektive aufeinander bezogen werden. Oder mit den Worten Detlef Pollacks: „Der Code gibt dem funktionalen Bezugsproblem eines sozialen Systems die spezifische Fassung.“<sup>73</sup> Während die Funktionsbestimmung durch einen äußeren Beobachter (also durch den Soziologen) erfolgt, wird der Code auf der Systeminnenseite – in historisch variierender Fassung – benutzt. Konkret nennt Luhmann das Dual vertraut/unvertraut<sup>74</sup> sowie nah/fern<sup>75</sup> für die frühe Religionsgeschichte, wohingegen in späteren Zeiten das Abstraktionsniveau der Transzendenzvorstellung zunehme und die älteren Auffassungen als unzureichend durchschaut würden. Die Transzendenz werde nun als das Gegenteilige der Immanenz begriffen, die ins Unbegrenzbare ausfließe.<sup>76</sup> Luhmann kann daher auch sagen, dass sich Religionen durch die „Ausmalung der Transzendenz“ unter-

---

<sup>69</sup> Vgl. Pollack, Probleme (2001), 11: „Es besteht kein Zweifel, daß Luhmann damit eine überzeugende gesellschaftstheoretische Herleitung des die Religion beschäftigenden Bezugsproblems gelungen ist.“

<sup>70</sup> Dass es auch Funktionsäquivalente zur religiösen Antwort auf das Bezugsproblem der Kontingenz gebe, darauf hat schon Luhmann selbst hingewiesen. Vgl. etwa Luhmann, Funktion der Religion (1977), 286; *Ders.*, Religion der Gesellschaft (2000), 127; 141 Anm. 34.

<sup>71</sup> Vgl. Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 320–356.

<sup>72</sup> Vgl. Luhmann, Funktion der Religion (1977), 10.

<sup>73</sup> Pollack, Probleme (2001), 9.

<sup>74</sup> Vgl. Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 75.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 77 f.; 81; 83.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 80.

scheiden.<sup>77</sup> Dabei sehe sich das Religionssystem jedoch dem unhintergehbaren Problem ausgesetzt, dass die Transzendenz prinzipiell unverfügbar, unbeobachtbar sei – sonst wäre sie nicht transzendent.<sup>78</sup> Es begegne diesem Problem mittels einer Paradoxie: Es mache das Unverfügbare verfügbar, ziehe also die Transzendenz gleichsam in die Immanenz, um sie damit beobachtbar zu machen.<sup>79</sup> Luhmann bezeichnet diesen Vorgang in seinem Spätwerk auch (etwas kryptisch) als die Einführung der Form in die Form oder kurz als re-entry<sup>80</sup>, womit „die *Differenz* von beobachtbar/unbeobachtbar beobachtbar gemacht“ werde, wie Luhmann sich ausdrückt.<sup>81</sup> Wie Detlef Pollack gezeigt hat, garantiert ein solcher Vorgang zwar einerseits „die Verfügbarkeit der Transzendenz in der Immanenz“, verletze aber zugleich deren Unzugänglichkeit.<sup>82</sup> Wie unschwer zu erkennen ist, ist die Kommunikation mit Gott ein solcher Fall, da hier eine Grenze (zumindest situativ) gekreuzt und damit (zeitweise) beobachtbar wird, eben jene zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem, zwischen Immanenz und Transzendenz. Die Systemtheorie deckt also die Kommunikation mit Gott als Form des re-entry durchaus ab – auch wenn sie diese für prinzipiell paradox,<sup>83</sup> ja letztendlich unmöglich hält, wie wir bereits sahen.

Inwiefern bedeutet all dies nun einen Erkenntnisgewinn, ein heuristisches Surplus für die hier im Fokus stehende Thematik? Die Antwort auf diese Frage mag sich

---

<sup>77</sup> Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 85. Detlef Pollack hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Zusammenhang zwischen dem metasprachlichen Code und der objektsprachlichen Konkretisierung desselben nicht ganz klar bei Luhmann sei: „In welchem Verhältnis Fremd- und Selbstbeobachtung stehen, wird indes allerdings kaum systematisch erörtert. Vielmehr scheinen in der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, also im Code der Religion, Innen- und Außenperspektive zusammenzufallen, ohne daß sich Luhmann doch von dem Selbstverständnis seines Gegenstandes abhängig machen will.“ Pollack, Probleme (2001), 18.

<sup>78</sup> Vgl. Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 88; 127. Dass dieser Umstand auch von religiösen Akteuren selbst völlig ungeschönt angesprochen wird, sahen wir bereits. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 21.

<sup>79</sup> Doch auch das Gegenteil kann der Fall sein, wenn religiöse Kommunikation nämlich versucht, Immanentes dem Bereich des Beobachtbaren zu entheben, es also gleichsam in die Transzendenz verschiebt und damit mit Kontingenz versetzt. Vgl. dazu Pollack, Probleme (2001), 13–15.

<sup>80</sup> „Von re-entry kann mit Bezug auf sehr verschiedene Unterscheidungen die Rede sein (...). Im Falle der Religion geht es (...) um ein re-entry der Unterscheidung beobachtbar/unbeobachtbar ins Beobachtbare.“ Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 32.

<sup>81</sup> Ebd., 34 (Hervorhebung im Original). Und an anderer Stelle spricht er von dem „Wiedereintritt einer Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene“. Ebd., 83.

<sup>82</sup> Pollack, Probleme (2001), 12.

<sup>83</sup> „Das re-entry ist eine paradoxe Operation, da es zwei Unterscheidungen als dieselbe benutzt (...).“ Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 32. An einer Stelle bezeichnet Luhmann Jesus Christus als „Inkaronationen des Paradoxes“, weil er als wahrer Gott und wahrer Mensch, wie es das Chalcedonische Dogma definiert, die Einheit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz markiere. Ebd., 83.

nicht auf den ersten (oder auch zweiten) Blick erschließen. Zugegebenermaßen mag es zugänglichere und weniger voraussetzungsreiche Definitionen geben, die sich zumeist leichter in den Duktus der Geschichtswissenschaften überführen lassen. Der Vorteil des Luhmann'schen Kommunikationsmodells besteht darin, dass es anders als beim Alltagsverständnis des Phänomens und laut zahlreicher konkurrierender Kommunikationsmodelle nach diesem Modell, das, um es zu wiederholen, Kommunikation vom Verstehen her definiert,<sup>84</sup> unerheblich ist, ob eine Information tatsächlich so gemeint war, wie sie beim Empfänger ankommt – ja, es muss nicht einmal eine Kommunikationsabsicht beim Mitteilenden bestanden haben. Für das Zustandekommen von Kommunikation ist es laut diesem Modell völlig ausreichend, dass jemand *glaubt*, ihm sei etwas zu verstehen gegeben worden.<sup>85</sup> Auch das Schweigen kann daher in bestimmten Situationen durchaus als „Anzeichen“ verstanden werden und somit zu Kommunikation werden – eben wenn es als etwas Zeichenhaftes verstanden wird. Man denke nur an das Schweigen Gottes, womit wir bereits beim Thema wären. Erst durch diesen Kommunikationsbegriff wird es überhaupt möglich, Phänomene wie Visionen, Mystik, Epiphanien oder Flüche als Kommunikation zu begreifen.<sup>86</sup> Oder mit den Worten von Hartmann Tyrell: „Religiöse Kommunikation liegt also auch da vor, wo das Gewitter als Mitteilung des göttlichen Zorns ›verstanden‹ oder die ›Zeichen Gottes‹ – als Zeichen mit Handlungskonsequenzen – aus Träumen entnommen werden“.<sup>87</sup>

Trotz der Denkanstöße, die unbestreitbar von Luhmanns Soziologie für diese Arbeit ausgehen, muss hier auch auf einige Kritikpunkte und Operationalisierungsprobleme hingewiesen werden, die einer unkritischen Übernahme der Systemtheorie durch den Kulturwissenschaftler entgegenstehen. Damit sind keineswegs nur die oberflächlichen Barrieren gemeint, welche die – zuweilen etwas begriffsscholastisch anmutende – Systemtheorie (auch) unter Historikerinnen und Historikern in Verruf

---

<sup>84</sup> So fassen auch Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch die Eigentümlichkeit des Kommunikationsbegriffs: „Kommunikation vollzieht sich überall dort, wo etwas zu *verstehen* gegeben wird, bzw. wo jemand zumindest meint, es werde oder es sei ihm etwas zu verstehen gegeben.“ Tyrell/Krech/Knoblauch, Religiöse Kommunikation (1998), 28 f. (Hervorhebung im Original).

<sup>85</sup> Vgl. Tyrell, Religiöse Kommunikation (2002), 50.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 50.

<sup>87</sup> Tyrell, Religiöse Kommunikation (2002), 50 Anm. 32. Dass diese kommunikationstheoretische Analyseperspektive einen heuristischen Mehrwehr für Problemstellungen, wie die hier untersuchte, bedeutet, wurde jüngst auch von dem Soziologen Florian Muhle konstatiiert, da sie es dem Forscher ermögliche, „ergebnisoffen und vergleichend zu untersuchen, wie verschiedene Gesellschaftsformationen die Möglichkeit der Beteiligung an Kommunikation und damit die Adressabilität von Entitäten in der Umwelt der Kommunikation je spezifisch variieren.“ Muhle, Adressabilität (2022), 71.

gebracht haben.<sup>88</sup> Vielmehr gibt es eine ganze Reihe an grundsätzlichen Bedenken, die sich in den letzten Dekaden in der Luhmann-Rezeption herauskristallisiert haben.

Von Seiten der Geschichtswissenschaften wurde vor allem auf die Probleme des historischen Verlaufsmodells innerhalb der Systemtheorie hingewiesen, das eine Entwicklung von einer auf Stratifikation, also auf Schichtung, basierenden Gesellschaftsstruktur im Mittelalter hin zur modernen Gesellschaft konstatiert, die auf dem Strukturprinzip funktionaler Differenzierung basiere.<sup>89</sup> Diverse Mediävisten, allen voran Otto Gerhard Oexle, haben gezeigt, dass ein solches Mittelalterbild deswegen problematisch sei, da es der fraglichen Epoche jegliche funktionale Differenzierung abspreche,<sup>90</sup> ja dem Facettenreichtum des Mittelalters gleichsam „mit radikaler Komplexitätsreduktion zu Leibe“ rücke, um es mit Sita Steckel zu formulieren.<sup>91</sup> Problematisch sei das differenzierungstheoretische VerlaufsmodeLL fernerhin, weil es letztendlich dem Modernisierungsparadigma verhaftet bleibe<sup>92</sup> und somit eine Teleologie impliziere: Ein Prozess steigender sozialer Komplexität.<sup>93</sup>

All dies muss aber nicht *a limine* bedeuten, dass Luhmanns (religions)soziologischen Ausführungen keine Resonanzen für die Mittelalterforschung im Allgemeinen und diese Studie im Speziellen erzeugen könnten. Dies setzt allerdings einen kritisch-reflektierten Umgang mit den in die Kritik geratenen, ja sogar als „gefährlich“ bezeichneten Prozessbegriffen voraus, derer sich in Luhmanns Oeuvre be-

---

<sup>88</sup> Frank Becker hat den Duktus der Systemtheorie als „abstrakt und hermetisch“ bezeichnet. *Becker*, Einleitung (2004), 7. Zu den hohen Hürden zwischen der Systemtheorie und der Geschichtswissenschaft vgl. auch *Schlögl*, Historiker (2001), 23 f.

<sup>89</sup> Vgl. *Luhmann*, Gesellschaft der Gesellschaft (³2015), 743–776; *Ders.*, Funktion der Religion (1977), 276: „Das Gesellschaftssystem selbst ändert die Form seiner primären Differenzierung, es stellt sich von Schichtung auf funktionale Differenzierung um.“

<sup>90</sup> Vgl. *Oexle*, Luhmanns Mittelalter (1991), 53–66.

<sup>91</sup> *Steckel*, Differenzierung (2013), 308. Luhmann hat diese Komplexitätsreduktion in einem akademischen Schlagabtausch mit Oexle selbst eingeräumt, was jedoch keineswegs als Schuldeingeständnis gemeint war, sondern dem Soziologen vielmehr als wissenschaftliche Notwendigkeit gilt: „Es liegt mir (...) ganz fern, den Phänomenreichtum des Mittelalters zu unterschätzen, nur kommt man, wissenschaftlich gesehen, nicht sehr weit, wenn man versucht, all dies unter dem Begriff des Mittelalters zusammenzufassen.“ *Luhmann*, Mein Mittelalter (1991), 69.

<sup>92</sup> So spricht Luhmann etwa in seinem Hauptwerk von „Entwicklungssequenzen, die auf vorherigen Errungenschaften aufbauen und in der modernen Gesellschaft (...) noch einmal überboten werden.“ *Luhmann*, Gesellschaft der Gesellschaft (³2015), 609. Andreas Reckwitz hat die Theorie funktionaler Differenzierung Niklas Luhmanns daher auch als „letzten Sproß“ der Modernisierungstheorie bezeichnet. Vgl. *Reckwitz*, Logik der Grenzerhaltung (2004), 237.

<sup>93</sup> Zur Kritik vgl. *Steckel*, Säkularisierung (2012), 134–175; *Dies.*, Differenzierung (2013), 307–314. Gegen die Kritik, dass Luhmanns VerlaufsmodeLL eine Teleologie impliziere und daher deterministisch sei, hat sich Detlef Pollack verwahrt. Vgl. *Pollack*, Genese (2013), 277.

kanntermaßen nicht eben wenige finden.<sup>94</sup> Es ist also Vorsicht geboten, inwieweit sich Kausalverknüpfungen zwischen den von Luhmann konstatierten makrogeschichtlichen Entwicklungslinien – seien es nun Säkularisierung oder funktionale Differenzierung – und den Veränderungen (aber auch Kontinuitäten) der Kommunikation mit Gott im Mittelalter festmachen lassen bzw. erstere als Erklärung für letztere herangezogen werden können.

Schwerer dürfte aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive sogar noch ein anderes Problem wiegen, da es einer historischen Operationalisierung der Systemtheorie entgegensteht, nämlich die Akteurslosigkeit des Luhmann'schen Gedankengebäudes. Dieses kommt bekanntlich ganz ohne den Menschen aus. Besonders oft zitiert wurde – und wird bis heute – jenes Diktum des Bielefelder Soziologen: „Nicht der Mensch kann kommunizieren, nur die Kommunikation kann kommunizieren.“<sup>95</sup> Und im Hinblick auf die hier im Fokus stehende Thematik: „Nur als Kommunikation hat Religion (...) eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ‚Religion‘ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.“<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Vgl. Joas, Gefährliche Prozessbegriffe (2012), 603–622. Auch der Historiker Achim Landwehr hat ein Unbehagen der Kulturgeschichte am Prozessbegriff diagnostiziert, was er mit der Analyseeinstellung der Kulturgeschichte begründet, die „(...) zu einem sehr grundlegenden Misstrauen gegenüber allzu schlicht gehaltenen Metanarrativen historischer Vorgänge, gegenüber Meistererzählungen, die die Komplexität historischen Geschehens auf einige einfache Nenner herunterzubrechen versuchten. Ein Anliegen der Kulturgeschichte ist es demgegenüber, die Komplexität, Kontingenz und vor allem auch Widersprüchlichkeit historischer Vorgänge sichtbar zu machen.“ Vgl. Landwehr, Prozessbegriff (2015), 275 f.

<sup>95</sup> Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft (2015), 105.

<sup>96</sup> Luhmann, Religion als Kommunikation (1998), 137. Ähnlich äußert sich Luhmann auch in seinem religionssoziologischen Spätwerk: „Wir können deshalb, im Kontext einer soziologischen Theorie, Religion ausschließlich als kommunikatives Geschehen auffassen. Daß auch Bewußtseinsprozesse mitwirken, soll in keiner Weise bestritten werden. Ohne Bewußtsein keine Kommunikation. Aber die Realisation von Religion, ebenso wie die Realisation sozialer Ordnung schlechthin, ist nicht als Aggregat von (jeweils in sich geschlossenen) Bewußtseinsoperationen zu begreifen.“ Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 40. Vgl. dazu auch Schlägl, Historiker (2001), 36: „Luhmann besteht (...) wie in seiner gesamten Soziologie so auch hier [sc. der Religion der Gesellschaft] darauf, daß das Soziale in Kommunikation hervorgebracht wird, an der Bewußtsein zwar beteiligt ist, die aber in ihrem operativen Vollzug nicht auf Bewußtseinsvorgänge zurückgerechnet werden kann. Motive entstehen in Kommunikation selbst und werden nicht aus einem vorgängigen Bewußtsein in sie eingespeist. Subjektive Motivlagen sind daher (sofern sie das Bewußtsein im Vollzug von Kommunikation je aktuell überhaupt entwickelt) für die Folgen von Kommunikation unerheblich. Über Handlungsfolgen (und damit auch den – subjektiven! – Sinn von Handlungen) entscheidet Anschlußkommunikation.“

Um diese – nicht wenig irritierenden –<sup>97</sup> Worte richtig nachvollziehen zu können, muss man wissen, dass Luhmann den Menschen gleichsam in drei Bestandteile, genauer: Systeme zerlegt, nämlich in ein kommunikatives, ein psychisches und ein biologisches. Zwar sieht er diese Bereiche keineswegs völlig isoliert voneinander, sondern bezieht sie über sogenannte strukturelle Kopplungen aufeinander<sup>98</sup>; indessen können die Systeme nicht direkt aufeinander zugreifen und sich beeinflussen, da sie über unterschiedliche Operationsweisen verfügen – soziale Systeme kommunizieren, psychische Systeme denken und biologische Systeme leben –, sie sind in der Sprache der Systemtheorie ‚selbstreferentiell‘ und ‚autopoietisch‘.<sup>99</sup> Deswegen kann es für die Systemtheorie auch keinen anderen Verursacher von Kommunikation geben als Kommunikation selbst.<sup>100</sup>

Wenn die oben zitierten Worte Luhmanns innerhalb der Theorie also durchaus Sinn ergeben, ja unhintergehbar sind, so sind sie für die historische Forschung dennoch schwere Kost. Denn wie ist Geschichtswissenschaft im Allgemeinen und Kommunikationsgeschichte im Speziellen ohne Akteure zu denken? Diese Fragen werden jedoch nicht nur in den Geschichtswissenschaften aufgeworfen, sondern auch in anderen Disziplinen diskutiert. So fragte sich etwa der Religionswissenschaftler Christoph Kleine jüngst: „Und so kommt man am Ende wieder zu dem Hauptproblem der Luhmann’schen Systemtheorie: Kann man wirklich die Menschen so einfach heraus-

---

<sup>97</sup> Zum Irritationspotential der Systemtheorie für „humanistische Gemüter“ vgl. Reckwitz, Logik der Grenzerhaltung (2004), 218.

<sup>98</sup> Zur Figur der strukturellen Kopplung vgl. Esposito, Strukturelle Kopplung (1997), 186–189.

<sup>99</sup> Was das heißt, lässt sich am ehesten an einem Beispiel illustrieren: Zwar gehören die Körperzellen zu den wohl wichtigsten Voraussetzungen des psychischen Systems – denn ohne Gehirnzellen keine Gedanken –, jedoch können sich die Zellen, wenn sie etwas von Krebs befallen sind, nicht direkt dem psychischen System mitteilen, sondern lediglich indirekt über (Umwelt)Reize wie Schmerzen als Irritationen auf den Gedankenfluss einwirken. Ebenso verhält es sich Luhmann zufolge mit sozialen Systemen und Bewusstseinssystemen. Letztere können nicht direkt an den Operationen sozialer Systeme teilhaben, weil Gedanken nicht an Kommunikationen anschließen können – et vice versa. Zur Autopoiesis sozialer Systeme vgl. Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft (2015), 96.

<sup>100</sup> Lediglich indirekt sieht Luhmann Menschen über die Attributionsformel ‚Person‘ am Kommunikationsprozess beteiligt, wenn nämlich Kommunikation bestimmten psychischen Systemen zugerechnet, eben attribuiert wird. Anders gesagt, sind Personen für Luhmann ein Kompensat für die am Kommunikationsprozess nur indirekt teilnehmenden psychischen Systeme, die füreinander intransparent sind. Doch nicht nur das. Etwas überspitzt könnte man sagen, dass in systemtheoretisch orientierten Arbeiten immer dann von ‚Personen‘ die Rede ist, wenn andere, eher kulturwissenschaftlich orientierte Forscherinnen und Forscher zum Akteursbegriff greifen – allerdings mit der sehr weitreichenden Einschränkung, dass die Gefühle, Wünsche und das Begehrten der sich hinter den Personen verborgenden psychischen Systeme nicht direkt auf den Kommunikationsprozess einwirken können, weshalb sich die Frage nach der Motivation hinter bestimmten – stets emergenten – Ereignissen oder Prozessen für Luhmann bzw. den Lumannianer nicht stellt. Vgl. zur Attributionsformel ‚Person‘ auch die Ausführungen von Schützeichel, Soziologische Kommunikationstheorien (2004), 254.

abstrahieren? Kommt man nicht irgendwann doch wieder auf die Ebene menschlicher Probleme und Befindlichkeiten, Sehnsüchte und Bedürfnisse? Was passiert mit der Theorie, wenn man sie auf die Ebene konkreten menschlichen Handelns herunterbricht?<sup>101</sup> Kleine muss eingestehen, dass es hierfür in seiner Disziplin derzeit noch keine zufriedenstellenden Antworten gebe – und Selbiges wird man wohl ebenso für die Geschichtswissenschaften behaupten dürfen: „Auf diese Fragen habe ich (noch) keine befriedigende Antwort, und ich fürchte, dass eine angemessene Übersetzung der Systemtheorie Luhmanns in die Sprache einer eher handlungstheoretisch orientierten, akteurszentrierten Religionswissenschaft vorerst ein Desiderat bleibt.“<sup>102</sup>

All diese Kritikpunkte zeigen, dass die Historikerin oder der Historiker die Systemtheorie – ebenso wenig wie irgendein anders Theorieangebot – einfach unkritisch übernehmen bzw. auf seinen Untersuchungsgegenstand applizieren sollte. Andererseits wäre es auch verfehlt, die angesprochenen Kritikpunkte im Sinne einer wissenschaftsgeschichtlichen Schuldfrage aufzufassen und der Systemtheorie kurzerhand jeglichen heuristischen Nutzen für die historische Forschung abzusprechen.<sup>103</sup> Es gibt mittlerweile eine ganze Reihe an Fallstudien<sup>104</sup> sowie methodologischer Arbeiten,<sup>105</sup> die genau dieses Erkenntnispotential der Systemtheorie für die Geschichtswissenschaften demonstrieren. Allerdings setzt dies einen pragmatischen Umgang mit den einzelnen Theorieteilen voraus, derer man sich wie in einem „Steinbruch“ bedienen müsse, wie es Frank Becker ausgedrückt hat: „Wer konkret forschen möchte, hat aber immer nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit vor Augen, nie jenes Ganze, das eine Theorie vom

<sup>101</sup> Kleine, Niklas Luhmann (2016), 80 f.

<sup>102</sup> Ebd., 81. Auch die Historikerin Sita Steckel hat auf Übersetzungsprobleme zwischen der Systemtheorie und dem akteursorientierten historischen Arbeiten hingewiesen, dabei jedoch den Nutzen einer solchen Adaption geringer eingeschätzt, als Anklänge an die Feldtheorie Pierre Bourdieu zu nehmen, was freilich am jeweiligen Forschungsgegenstand zu bemessen ist. Vgl. Steckel, Differenzierung (2013), 339–349. Auch der Religionswissenschaftler Detlef Pollack hat die „handlungstheoretische Fundierung“ der Differenzierungstheorie als ein Desiderat ausgewiesen, diese „Schärfung der Differenzierungstheorie“ jedoch – wohl aus gutem Grund – nicht auf „Höhe abstrakter soziologischer Theorie“ vorgenommen, sondern stattdessen „die Verknüpfung von Handlungs- und Differenzierungstheorie anhand einer historischen Fallanalyse“ erprobt. So sympathisch es dem Historiker erscheinen mag, dass ihm hier sein Kerngeschäft, das historische Arbeiten, als Lösung für ein theoretisches Desiderat präsentiert wird, so muss nichtsdestotrotz fraglich bleiben, inwieweit historische Empirie tatsächlich als Substitut für soziologische Theoriebildung trägt. Vgl. Pollack, Genese (2013), 278.

<sup>103</sup> In diese Richtung scheinen mir die Überlegungen von Sita Steckel zu gehen, die sich sehr grundsätzlich gegen eine Adaption der Systemtheorie in den Geschichtswissenschaften ausgesprochen hat. Vgl. Steckel, Differenzierung (2013), 339–349.

<sup>104</sup> Bereits vor zwei Dekaden hat Frank Becker einen Sammelband vorgelegt, der neun Fallstudien vereint, die alle das Ziel eint, den heuristischen Nutzen der Systemtheorie für das geschichtswissenschaftliche Arbeiten zu demonstrieren. Vgl. Becker (Hrsg.), Geschichte und Systemtheorie (2004).

<sup>105</sup> Vgl. Becker/Reinhardt-Becker (Hrsg.), Systemtheorie (2001); Buskotte, Resonanzen für Geschichte (2006).

Zuschnitt der Luhmannschen thematisiert. Es muss also erlaubt sein, die Theorie wie einen Steinbruch zu benutzen, aus dem nur diejenigen Elemente herausgeschlagen werden, die sich auf den jeweiligen Forschungsgegenstand beziehen. Dass andere Elemente der Theorie dabei außer Acht bleiben, ist unvermeidlich.<sup>106</sup> Zumal gilt es, am jeweiligen Einzelfall abzuwägen, ob es für den gewählten Untersuchungsgegenstand bzw. die konkrete Problemstellung nicht fruchtbarere theoretische Bezugsrahmen gibt, da ansonsten die Gefahr besteht, dass die Systemtheorie als „Selbstzweck“<sup>107</sup> betrieben wird oder gar in einer „orthodoxen Luhmann-Exegese“<sup>108</sup> endet. Welchen Vorzug der Luhmann'sche Kommunikationsbegriff, der das Phänomen vom Verstehen her fasst – um es ein letztes Mal zu wiederholen –, gegenüber anderen wissenschaftlichen Modellen sowie gegenüber dem Alltagsverständnis des Phänomens für die hier im Fokus stehende Thematik besitzt, wurde bereits gezeigt. Dieses Theorieelement dient im Folgenden daher als pragmatischer Orientierungsrahmen mit heuristischer Funktion. Es fungiert aber keineswegs als die einzige theoretische Bezugssgröße. Neben dem Kommunikationsbegriff Niklas Luhmanns soll auch auf weitere kommunikationstheoretische und religionssoziologische Theorieelemente zurückgegriffen werden – etwa die Religionssoziologie eines Marcel Mauss, die praxeologische Kapitaltheorie Pierre Bourdies sowie neuere kommunikationswissenschaftliche Modelle, wie die Kommunikationsmacht von Jo Reichertz. Außerdem wird man bei der Erforschung der Kommunikation mit Gott einen Grundsatz beherzigen müssen, den Hans-Georg Soeffner und Thomas Luckmann aufgestellt haben: „Dahinter steht die Einsicht, dass es für die Kommunikationstheorie kaum etwas Sinnloseses gibt als ein situationsloses Kommunikationsmodell oder die wissenschaftliche Konstruktion einer ‚idealen Sprechsituation‘. Beiden fehlt, was für die Kommunikation essentiell ist: die Einbettung der Kommunikation in konkrete Situationen und die praktische Konkretion kommunikativen Handelns.“<sup>109</sup> Das ist nicht nur, aber insbesondere auch für die Erforschung der Kommunikation mit Gott relevant. Zwar kennt und definiert das Neue Testament durchaus eine solche ideale Sprechsituation, die Matthäus mit dem geradezu sprichwörtlichen stillen Kämmerlein identifiziert bzw. in eben jenen Raum verlegt

---

<sup>106</sup> Becker, Einleitung (2004), 8. Etwas anders hat Frans-Josef Arlinghaus den eklektizistischen Umgang mit der Systemtheorie bewertet. Laut seinem Dafürhalten sei ein solcher Eklektizismus unzureichend, weshalb er dafür plädiert, „immer auch das übergeordnete allgemeine Theoriekonzept im ‚Marschgepäck‘ mitzuführen.“ Vgl. Arlinghaus, Rituale (2004), 109.

<sup>107</sup> So lautet die Kritik eines Rezensenten an dem von Frank Becker vorgelegten Sammelband, da hier die Systemtheorie zuweilen als „Selbstzweck“ betrieben werde und deren heuristisches Potential nicht gegenüber anderen Theorien abgewogen worden sei. Vgl. Ziermann, Rez. Becker (2005). Vgl. dazu auch Steckel, Differenzierung (2013), 339–349.

<sup>108</sup> Dass es in der Religionswissenschaft nicht um eine „orthodoxe Luhmann-Exegese“ gehen könne, wurde von Christoph Kleine postuliert. Vgl. Kleine, Niklas Luhmann (2016), 69.

<sup>109</sup> Soeffner/Luckmann, Objektivität des Subjektiven (1999), 176.

sehen will (Mt 6,6), jedoch findet die hier im Fokus stehende Kommunikationsform oftmals – etwa während des Stundengebets im Kloster – in deutlich anders gelagerten Situationen statt, nämlich vor den Augen Dritter, ist also mitnichten intim. Insofern gilt für den Betenden das, was für den Kommunikationsteilnehmer generell gilt: Er sieht sich „überall den Sinneswahrnehmungen aller anderen ‚Anwesenden‘ ausgeliefert (...), die sich ihrerseits auf gleiche Art [ihm] gegenüber ausgeliefert sehen“, um es mit den Worten eines weiteren bekannten Kommunikationsforschers, Erving Goffman, auszudrücken.<sup>110</sup> Die Konsequenzen dieses Umstandes wurden bereits im Mittelalter intensiv diskutiert und problematisiert. Petrus Cantor († 1197) lässt in seiner Gebetslehre<sup>111</sup> durchblicken, dass einige seiner Zeitgenossen nur vorgeben würden zu beten, um ihren Mitmenschen zu imponieren, genauer: vor diesen als *sancti et boni* zu erscheinen,<sup>112</sup> was der Cantor ebenso verurteilt wie eine andere Unsitte seiner Zeit: Er schilt seine Zeitgenossen dafür, bestimmte Gebetsgesten zu vermeiden, da sie diese als kompromittierend empfinden würden.<sup>113</sup> Indirekt zeigt die Kritik des Theologen also, wie stark die Kommunikation mit Gott von dem sozialen Setting gerahmt wird, in dem sie stattfindet. Diese Rahmenbedingungen können nicht nur die körperliche Ausgestaltung jener Kommunikation beeinflussen, sondern der Kontext kann in bestimmten Situationen selbst der Primäradressat der Kommunikation mit Gott sein, womit fraglich ist, ob hier das Wort ‚Rahmen‘ oder ‚Kontext‘ wirklich den Kern der Sache trifft. In jedem Fall zeigen beide Fälle aber, dass es in der folgenden Studie ein besonderes Augenmerk auf die soziokulturellen Situationen und Konstellationen zu richten gilt, in denen die Kommunikation mit Gott stattfindet.

Zunächst gilt es jedoch darzulegen, dass ein solch weiter Kommunikationsbegriff, wie er hier im Anschluss an Niklas Luhmann vertreten wird, dem Mittelalter unbekannt war. Denn obgleich sich der moderne Terminus ‚Kommunikation‘ bekanntlich aus dem lateinischen Begriff ‚communicatio‘ entwickelt hat bzw. herleitet, ist das semantische Spektrum der lateinischen Begrifflichkeit doch signifikant anders als die Bedeutung des modernen Terminus: Im klassischen Latein meint der fragliche Begriff vor allem die *Mitteilung*, mittels derer man an einen Adressatenkreis herantritt und diesen in einer Angelegenheit zu Rate zieht bzw. daran Anteil nehmen lässt.<sup>114</sup> Der *communicator* ist folgerichtig jener, der etwas mitteilt bzw. wörtlich: teilhaftig macht oder aber ein Teilhaber oder Teilnehmer. Im späteren, mittelalterlichen Gebrauch trat noch eine semantische Nuance hinzu, die vor allem die Patristik dem Begriff zugeschrieben hat. *Communicatio* bezeichnet nun auch, ja hauptsächlich die *Spendung* der

---

<sup>110</sup> Goffman, Situation (1982), 202.

<sup>111</sup> Zum Entstehungskontext und zum Autor dieser Gebetslehre siehe die Ausführungen weiter unten bei Anm. 189.

<sup>112</sup> Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 212. Siehe den Text unten in Anm. 1873.

<sup>113</sup> Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 217. Siehe den Text unten in Anm. 236.

<sup>114</sup> Vgl. Georges/Baier, communicatio (162013), 1026.

Gnadengaben des Heiligen Geistes, der Sakramente also, sowie konkreter: den Gang zur und Teilnahmen an der Abendmahlfeier.<sup>115</sup> Diese Bedeutung spiegelt sich auch im korrespondierenden Verbum *communicare*<sup>116</sup>, welches bekanntermaßen der Terminus *technicus*, richtiger: das Verbum *technicum* für den Kommunionempfang ist.<sup>117</sup> Es überrascht daher nicht, dass der Begriff *communicatio* im Mittellateinischen auch die (religiöse) Gemeinschaft insgesamt bezeichnen kann, die sich laut theologischer Auffassung just in der Anteilnahme (*communicatio*) an den von der Kirche gespendeten Heilsinstrumenten konstituiert.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Vgl. Prinz/Schneider, *Communicatio* (1999), 996.

<sup>116</sup> Das Bedeutungsspektrum des korrespondierenden Verbums *communicare* ist noch komplexer als die semantische Bandbreite des fraglichen Substantivs – und dementsprechend umfangreicher ist das Lemma im Wörterbuch. *Communicare* meint in seiner Grundbedeutung eine gemeinschaftliche Tätigkeit, sei es Arbeit, die zwischen mehreren Personen auf- bzw. verteilt wird oder eine Beratung, die dem Zweck dient, sich wechselseitig über etwas in Kenntnis zu setzen oder aber eine Verabredung, die gemeinschaftlich getroffen wird. Auch das Zusammenlegen von Besitz oder immateriellen Ressourcen wie Ruhm kann der Gegenstand des gemeinschaftlichen Tuns sein, welches das Verb umschreibt. Diese wirtschaftlichen Assoziationen kann auch das Substantiv wecken. Neben dieser transitiven Bedeutung kann das Verb aber auch stärker den gebenden Aspekt einer gemeinsamen Tätigkeit evozieren, etwa das (Mit)Teilen einer Information oder Anteil-Nehmen-Lassen an Geld oder Ruhm. Und schließlich – damit wären wir beim dritten semantischen Spektrum des Verbs *communicare* – kann das Wort auch das Verkehren bzw. den Umgang mit jemandem oder aber das Teilhaben bzw. -nehmen an etwas umschreiben, was, wie gezeigt, jedoch in der Regel einen negativen Unterton aufweist. Vgl. Georges/Baier, *communicare* (¹2013), 1026 f.; Prinz/Schneider, *communicare* (1999), 998–1000.

<sup>117</sup> Besonders deutlich wird diese Bedeutungsnuance des fraglichen Begriffs in einem Brief des karolingischen Theologen Amalar, auf den an späterer Stelle noch ausführlich zurückzukommen sein wird. Unter anderem rechtfertigt der zeitweilige Bischof in seinem Schreiben auch den täglichen Kommunionempfang, wofür er den fraglichen Begriff (*communicare*) verwendet: *Praecipitur in canonicibus ut omnes ingredientes ecclesiam communicent; quod si non communicaverint, dicant causam quare non communicent, et si rationabilis extiterint, indulgeatur illis; sin autem, excommunicentur. (...). Hortatus est te Gennadius ut praecipue per dies dominicos communices. Forte non erat consuetudo illius, ut per singulos dies missam caelebraret; si enim esset, non hortaretur per solos dominicos dies potissimum communicare.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 398, Ep. 6. Siehe zu Amalar und seinem Brief an Guntard auch die Ausführungen unten in Kapitel 2.1.

<sup>118</sup> Vgl. auch den zusammenfassenden Überblick, den Hedwig Röcklein zum Begriff gibt: „*Communicatio* meinte zunächst und vor allem die *participatio*, die Anteilnahme und Teilhabe an der religiösen, d. h. der christlichen Gemeinschaft. Aufnahme und Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft wurden symbolisiert durch die Austeilung und Spende (*larginio, datio*) gemeinschaftsstiftender Zeichen, der Taufe und der Eucharistie, im Rahmen liturgischer Zeremonien. Im weiteren Sinn war *communicatio* Synonym für *communitas* und *societas*, für die soziale und politische Gemeinschaft. Der Ausschluß aus der religiösen Gemeinschaft durch das kirchliche Rechtsinstrument der Exkommunikation zog in der mittelalterlichen Gesellschaft bekanntlich die Verstoßung aus der sozialen Gemeinschaft nach sich.“ Röcklein, *Kommunikation* (2001), 7. Zudem weiß Röcklein auch auf die ökonomischen Assoziationen hinzuweisen, die der Begriff *communicatio* im Mittelalter evozierte. Vgl. ebd.

Insofern kann das Wortfeld *communicatio* durchaus den Kontakt des Menschen mit dem in der konsekrierten Hostie realpräsent geglaubten Gottessohn bedeuten. Jedoch muss sogleich einschränkend und relativierend hinzugefügt werden, dass es – abgesehen von dieser engen semantischen Bedeutung – ansonsten weder in der Vulgata noch der patristischen Literatur oder aber in anderen mittelalterlichen Texten für den Verkehr bzw. die Interaktion des Menschen mit Gott gebraucht wird.<sup>119</sup> Ganz im Gegenteil. Meist weist das Verbum *communicare*, wenn es in der Sinnrichtung des Gemeinmachens, des Umgang-Habens oder des Verkehrens verwendet wird, eine negative Konnotation auf (Vgl. Sirach 8, 5; 13, 2; Tert. de spect. 17; Augustinus c. Faust. 16, 31).<sup>120</sup> Mit anderen Worten: Auch wenn der fragliche Begriff eine beachtliche Bandbreite an semantischen Facetten aufrufen bzw. Sinnrichtungen abbilden kann, so umfasst er doch – anders als sein modernes Pendant – nicht den Austausch mit überindividuellen, rein abstrakten oder eben transzendenten Größen wie Gott.<sup>121</sup> Erst der moderne Kommunikationsbegriff lässt es also zu, derartige Phänomene, wie sie das Hermetschwiler Gebetbuch beschreibt, als Kommunikation zu fassen und damit in einen Interpretationsrahmen zu stellen.

## Zielsetzung, Untersuchungszeitraum und Quellenauswahl

Entgegen der Wahrnehmung vieler religiöser Akteure und trotz aller Kanonisierungsversuche sind die tradierten Formen und Strukturen der Gott-Mensch-Kommunikation keineswegs etwas Gottgegebenes, noch sind sie vom Himmel gefallen – und damit überzeitlich, invariabel und alternativlos. Die folgende Untersuchung geht vielmehr davon aus, dass die historischen Formen jener Kommunikation das kontingente Resultat spannungsvoller Aushandlungsprozesse und Machtkämpfe im religiösen Feld sind. Kurzum: Kommunikationsprodukt. Insofern erklärt es sich, weshalb die Frage, welche rituelle Praktik, Gefühlslage oder Gebärde angemessen ist, um Gott zu adressieren, eine, wenn nicht die offene Kernfrage des mittelalterlichen Christentums ist. Die historischen Antworten entscheiden sich jeweils an und verändern

---

<sup>119</sup> Weder das Lemma im Neuen Georges noch der Artikel im Mittellateinischen Wörterbuch nennt Gott als Objekt oder Subjekt des fraglichen Verbs, also weder als Adressat noch Adressent von Kommunikation. Vgl. *Prinz/Schneider*, *communico* (1999), 998–1000; *Georges/Baier*, *communicatio* (<sup>16</sup>2013), 1026 f.

<sup>120</sup> Vgl. *Georges/Baier*, *communicatio* (<sup>16</sup>2013), 1027. Diese negative Konnotation spiegelt sich auch in dem Verb *κοντοῦ* im NT der *κοντή*. Für letzteren Hinweis danke ich Herrn Sieber.

<sup>121</sup> Damit soll freilich nicht behauptet werden, dass dem lateinischen Mittelalter ein solches Konzept fremd gewesen sei, was völlig absurd wäre, wie das einleitende Beispiel aus dem Hermetschwiler Gebetbuch sinnfällig macht. Jedoch verwendete man zur Bezeichnung derartiger Phänomene andere Begriffe als das Wort *communicatio*.

sich mit dem historischen Kontext – sind also historisch erkläруngsbedürftig. Mit normativen oder essentialistischen Ansätzen kommt man an dieser Stelle daher nicht weiter – dies ist bereits angeklungen. Vielmehr gilt es, ein besonderes Augenmerk auf die historischen Spezifika der Gott-Mensch-Kommunikation zu legen. Zu jener immer noch ausstehenden *Historisierung* will diese Untersuchung einen Beitrag leisten.

Um diesem Vorhaben gerecht zu werden, wurde ein weit gespannter diachroner Untersuchungszeitraum gewählt, der jene tausendjährige Zeitspanne umfasst, für die sich sowohl in der Alltagssprache als auch im wissenschaftlichen Diskurs der (nicht unproblematische) Epochenbegriff „Mittelalter“ durchgesetzt hat. Für diese Rahmensetzung sprechen mehrere Vorannahmen: Zum einen lassen sich nur aus einer solchen Perspektive, welche die longue durée im Blick behält, überhaupt einige Spezifika der fraglichen Kommunikation in den Blick bekommen, die bei einem engeren Untersuchungszeitraum verborgen bleiben. Sodann ist im Anschluss an jüngere religionshistorische Arbeiten davon auszugehen, dass die mittelalterliche Religiosität besonders „epochenspezifisch“ war, was ebenfalls für die hier gewählte zeitliche Rahmensetzung spricht.<sup>122</sup>

Obwohl sich die vorliegende Studie damit an der herkömmlichen Epocheneinteilung orientiert, gilt es andererseits auch, den generellen Bedenken gegenüber dem klassischen Periodisierungsschema Rechnung zu tragen. Die Gründe für dieses in der Gegenwart um sich greifende „Unbehagen am Epochenbegriff“<sup>123</sup> dürfen als bekannt vorausgesetzt werden – zumal die drei Hauptkritikpunkte von der Soziologin Alexandra Schauer jüngst pointiert zusammengefasst wurden: „Erstens wird auf den okzidentalnen Charakter des Epochenbegriffs wie der mit ihm assoziierten Epocheneinteilung hingewiesen, die sich weder umstandslos auf den arabischen noch auf den asiatischen Raum beziehen lässt. Zweitens wird die Überakzentuierung des Bruchs problematisiert: Der Epochenbegriff stellt den Unterschied zwischen zwei Gesellschaftsformationen heraus, während in der Realität das Neue und Andere zumeist nur als Entwicklung und Folge des Vorangegangenen zu verstehen ist. Kritisiert wird der Epochenbegriff ferner drittens, weil die Akzentuierung der epochalen Brüche oftmals mit der Homogenisierung und Einebnung von Differenzen innerhalb einzelner Formationen einhergeht.“<sup>124</sup> Interessanterweise hält die Soziologin diesen Einwänden zum Trotz dennoch an der strittigen Epocheneinteilung fest – und zwar mit dem Hinweis, dass der Epochenbegriff eine wichtige „Selbstbeschreibung und Selbstverortung“ der Moderne sei und daher für die Analyse dieser Zeit höchst aufschlussreich.<sup>125</sup> Dieses Argument kann für den Mediävisten nicht im selben Maße greifen, ist „sein“

---

<sup>122</sup> Vgl. Goetz, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 9 f.

<sup>123</sup> Schauer, Mensch ohne Welt (2023), 24.

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Ebd., 25.

Epochenbegriff doch gerade keine Selbstbeschreibung und -verortung der Zeitgenossen, sondern vielmehr eine alterierende Projektionsfläche der Moderne, wie die zahlreichen Arbeiten Otto Gerhard Oexles sowie anderer eindrücklich gezeigt haben.<sup>126</sup> Entscheidender erscheint mir hier deshalb ein anderes Argument von Schauer für die Verwendung des strittigen Epochenbegriffs. Unter Rückgriff auf eine Idee von Hartmut Rosa betont sie, dass es überhaupt erst der Epochenbegriff zulasse „(...) die soziale Organisation von Gesellschaften – allen Widersprüchen, Inkongruenzen und Brüchen zum Trotz – als Ganzes zu denken.“<sup>127</sup> Dem ist auch aus mediävistischer Perspektive unumwunden zuzustimmen. Freilich entbindet dies die Forscherin, die an der klassischen Epocheneinteilung festhalten will, nicht von dem Caveat, den gewählten Orientierungsrahmen kritisch zu reflektieren, indem sie dem „Wechselspiel von Kontinuität und Bruch“<sup>128</sup> besondere Aufmerksamkeit schenkt, wie auch Schauer eingesteht. Hierfür ist es aber notwendig, den Blick immer wieder auch über die nicht unumstrittenen (oder alternativlosen) Epochenschwellen zu richten – was auch für den hier gewählten Untersuchungsgegenstand unumgänglich ist. Denn oftmals lässt sich der mittelalterliche Diskurs über die Kommunikation mit Gott ohne das patristische Traditionsgut, das seinerseits auf biblischen Texten aufruht, nicht nachvollziehen. Dies sei hier anhand eines ebenso bekannten wie eindrücklichen Beispiels verdeutlicht: Im Mittelalter galten vor allem die alttestamentlichen Psalmen als ideale Gebete,<sup>129</sup> ja der Psalter wurde gar zum „Gebetbuch der Kirche“.<sup>130</sup> Das heißt, Beten bedeutete im Mittelalter oftmals Psalmengebet bzw. -gesang. Diese Hochschätzung des Psalters wurde bereits durch die Patristik vorgegeben, insbesondere durch den nordafrikanischen

<sup>126</sup> Vgl. *Oexle, Bild der Moderne* (1990), 1–22; *Ders.*, *Das entzweite Mittelalter* (1992), 7–28; *Ders.*, *Mittelalter und das Unbehagen* (1992), 125–153; *Ders.*, *Moderne und ihr Mittelalter* (1997), 307–364; *Ders.*, *Mittelalterforschung* (2003), 227–252. Vgl. dazu auch *Rexroth, Mittelalter* (2008), 12–31; *Jussen, Epochen-Imaginationen* (1999), 22–27; *Kohl/Patzold, Vormoderne – Moderne – Postmoderne?* (2016), 23–42; *Jussen, Wer falsch spricht* (2017), 38–52. Aus einer islamhistorischen Perspektive argumentierte zuletzt Thomas Bauer gegen die Verwendung des Epochenlabels ‚Mittelalter‘ im Hinblick auf islamische Gesellschaften. Vgl. *Bauer, Mittelalter* (2018). Zur anhaltenden Diskussion um die Leistungsfähigkeit des Mittelalterbegriffs als Epochenlabel vgl. den Tagungsbericht einer jüngst zur Thematik gehaltenen Konferenz, auf der nicht nur vehement dafür plädiert wurde, den Mittelalterbegriff endlich zu verabschieden, sondern auf der sich andererseits auch die „Leistungsfähigkeit als orientierende Kategorie“ gezeigt habe, die es erlaube „Fragen zu entwickeln und Zusammenhänge historisch sinnhaft zu untersuchen“, so der retrospektive Befund der Veranstalter. Vgl. *De Boer, Tagungsbericht: Mediävistik und ihr Mittelalter* (2022). Der Tagungsband liegt mittlerweile im Druck vor, wurde jedoch erst nach Abschluss des Manuskripts publiziert. Vgl. *De Boer/Bubert/Mersch* (Hrsg.), *Mediävistik und ihr Mittelalter* (2024).

<sup>127</sup> *Schauer, Mensch ohne Welt* (2023), 25 mit Verweis auf Rosa, Rez. Reckwitz (2018).

<sup>128</sup> *Schauer, Mensch ohne Welt* (2023), 27.

<sup>129</sup> Allgemein zum Stellenwert des Psalters im Mittelalter vgl. *Van Deuseen, Place of the Psalms* (1999); *Schreiner, Psalter* (2002/03), 9–45. Siehe dazu auch die Ausführungen weiter unten in Kapitel 4.3.

<sup>130</sup> *Schwienhorst-Schönberge, Beten mit dem Alten Testamente* (2022), 41.

Kirchenvater Augustinus von Hippo († 430), dessen Psalmenkommentar, die ‚Enarrationes in Psalmos‘<sup>131</sup> im Mittelalter weithin rezipiert wurden und worin nachzulesen war, dass Christus selbst aus den Psalmen spreche.<sup>132</sup> Das Fallbeispiel zeigt, dass es in der folgenden Studie immer wieder patristische ebenso wie biblische Texte zu berücksichtigen gilt – vornehmlich dann, wenn die kanonischen Schriften und die Väterliteratur als Referenzgröße für eine der hier im Fokus stehenden Fragen- bzw. Problemstellungen bedeutsam wurden. Eine eigenständige Abhandlung der Kommunikation mit Gott in Bibel und Patristik kann hier – trotz der Omnipräsenz<sup>133</sup> jener Kommunikationsform in diesem Material – allerdings nicht geleistet werden, da dies schlicht den Rahmen der Studie sprengen würde, deren Fokus auf dem Mittelalter liegt.<sup>134</sup>

Auch was die Quellenauswahl anbelangt, gilt es an dieser Stelle einige methodische Präzisierungen anzumerken, um etwaigen Vorbehalten vorzugreifen. Zum einen zwingt den Historiker, der sich der Kommunikation mit Gott annimmt, die Quellenlage immer wieder zu Einschränkungen und Differenzierungen seiner Fragestellung. Denn die Frage, ob – und falls ja – wie die Menschen im Mittelalter mit Gott kommunizierten, erschließt sich ihm immer nur mittelbar über Texte, Bilder und andere Sachquellen der Zeit. Und diese Zeitzeugnisse ermöglichen stets nur einen perspektivischen und damit notwendigerweise tendenziösen, also raum- und zeitgebundenen Blick auf jene fragliche Kommunikationsform.

Die Frage wie *das* mittelalterliche Christentum mit Gott kommunizierte oder wie es *die* Menschen im Mittelalter taten, ist also ein Ding der (methodologischen) Unmöglichkeit; es lässt sich lediglich beobachten, wie man – und weit seltener frau – sich jene fragliche Kommunikation an den Skriptorien ausmalte, was sowohl im übertra-

---

<sup>131</sup> Augustinus, Enarrationes in Psalmos I–LXXII. Ed. Dekkers/Fraipont.

<sup>132</sup> Besonders ausdrücklich identifiziert der Kirchenvater Christus als Sprecher der Psalmen in seiner Auslegung von Psalm 68, wo es heißt: *Christus enim hic loquitur (sed iam scientibus dicimus); Christus non solum caput, sed et corpus. Ex ipsis uerbis agnoscimus. Nam quia Christus hic loquitur, dubitare omnino non permittimur. (...) Ergo Christus hic loquitur; magisque nobis demonstrandum est ubi eius membra loquantur, ut ostendamus quia totus hic loquitur, quam dubitandum quod Christus loquatur.* Augustinus, Enarrationes in Psalmos I–LXXII. Ed. Dekkers/Fraipont, 901 f., Nr. 68, 1, 1. Zur Hochschätzung des Psalters in der Patristik vgl. auch Sieben, Schlüssel zum Psalter (2011), 9–11. In der heutigen biblischen Theologie wird hingegen König David als „exemplarischer Beter der Psalmen“ identifiziert. Schwienhorst-Schönberge, Beten mit dem Alten Testament (2022), 43.

<sup>133</sup> Man denke etwa an die Selbstdrohung Gottes auf Sinai, wovon das Buch Exodus handelt (Ex 3,14), das nicht spannungsfreie Zwiegespräch zwischen Mose und Gott im Buch Hiob (Hiob 38–42,1–6) oder das Enthüllungserlebnis, wovon Paulus im Galaterbrief (Gal 1,12–16) berichtet, um hier nur einige der bekannteren Stellen aus dem Neuen und Alten Testament anzuführen, die sich freilich leicht durch weitere Belegstellen aus der Bibel oder der Väterliteratur ergänzen ließen.

<sup>134</sup> Vielmehr sei hier auf zwei Arbeiten jüngeren Datums verwiesen, die das Gebet im Alten und Neuen Testament zum Kern der Fragestellung erklären. Vgl. Schwienhorst-Schönberge, Beten mit dem Alten Testament (2022), 41–74; Stoßberg, Formen (2022), 75–99.

genen Sinn zu verstehen ist (normativ), als auch ganz wörtliche, wie eine Illumination im Engelberger Gebetbuch zeigt, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Neben Gebetsbüchern und -traktaten, Liturgiekommentaren und liturgischen Büchern sowie bibelexegetischen Kommentaren werden in der folgenden Untersuchung auch normative Texte wie Bußbücher, Regeln, Consuetudines und Kanones ausgewertet sowie Urkunden und schließlich Briefe berücksichtigt. Da jedoch davon auszugehen ist, dass der *modus orandi* keineswegs nur an den Schreibpulten von Theologen, Kanonisten und Päpsten entschieden, sondern ebenfalls *in praxi* ausgehandelt wurde, also im Vollzug der Kommunikation mit Gott, darf der analytische Blick nicht *a limine* auf den theologischen (Experten)Diskurs verengt werden.<sup>135</sup> Vielmehr gilt es, die kommunikative Praxis als Konstitutionsebene der sozialen Wirklichkeit ernst zu nehmen.<sup>136</sup> Freilich ist auch diese Ebene dem Historiker immer nur mittelbar über Texte und (seltener) Bilder zugänglich, die oftmals an nämlichen Pulten entstanden, auf denen auch die theologischen Traktate, Libri Ordinarii oder Bußbücher geschrieben wurden. An erster Stelle ist dabei an erzählende Quellen wie die Hagiographie und Historiographie zu denken sowie die Textgattung der Visions- und Mirakelliteratur<sup>137</sup>. Sodann gilt es auch immer wieder auf ikonographisches Material zurückzugreifen.

Genau besehen, geht es in der folgenden Untersuchung oftmals gar nicht um die Gott-Mensch-Kommunikation, sondern um Kommunikation über die fragliche Kommunikationsform, also Kommunikation zweiter (sowie dritter) Ordnung bzw. Metakommunikation,<sup>138</sup> die – und das erscheint wesentlich – eben nicht mit einem himmlischen Gegenüber geführt wird, sondern Menschen adressiert, also letztlich zwischenmenschliche Kommunikation ist. Sei es unser einleitendes Fallbeispiel aus dem Hermetschwiler Gebetbuch oder seien es die zitierten Worte Bernhards von Clairvaux, beide Kommunikationsofferten adressieren Menschen nicht Gott, selbst wenn sie von der Kommunikation mit ihm handeln. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass in derartigen Texten zuweilen auch Gott selbst angerufen wird, aber auch diese Partien sind zumindest auch für die Augen der Mitmenschen bestimmt.

---

<sup>135</sup> Dass die „theologische Konzeption der Gott-Mensch-Kommunikation“ keineswegs mit der Alltagspraxis eben jener Kommunikation deckungsgleich sei, wurde jüngst auch von Matthias Pohlig eingewandt. Vgl. Pohlig, Mit Menschen kommunizieren (2022), 145 f.

<sup>136</sup> Damit soll allerdings keinem „anthropologischen Reduktionismus“ das Wort geredet werden, vor dem Volker Leppin jüngst völlig zu Recht gewarnt hat. Siehe dazu auch die Ausführungen und das Zitat weiter oben bei Anm. 43.

<sup>137</sup> Zur Visions- und Mirakelliteratur immer noch grundlegend: Dinzelbacher, Revelationes (1991).

<sup>138</sup> Metakommunikation ließe sich im Anschluss an Gregory Bateson als die Fähigkeit beschreiben, „[...] über Kommunikation zu kommunizieren und die Bedeutung der eigenen Handlungen und der Handlungen anderer zu kommentieren.“ Bateson, Message (1956), 208.

## Methodisches: Die erkenntnisleitenden Problemstellungen

Eingedenk der Breite des hier gewählten Untersuchungszeitraums und der Omnipräsenz des Gegenstandes sollte klar sein, dass sich ein das Thema erschöpfender Zugang im Sinne einer *histoire totale*<sup>139</sup> von vornherein ausschließt. Denn bei einem so weitgespannten Beobachtungszeitraum können unmöglich sämtliche Quellen zur Thematik erfasst, geschweige denn ausgewertet werden, was bei einem (sehr viel) engeren zeitlichen (oder regionalen) Fokus noch eher angehen mag.<sup>140</sup> Selbst die neuen, digitalen Möglichkeiten der Heuristik versprechen hier nur bedingt Abhilfe: Zwar können mittels der neuen Verfahren deutlich umfangreichere Datensätze durchsucht bzw. Quellenbestände gesichtet werden, als dies früheren Historikergenerationen möglich war. Die Masse der auf diesem Wege gewonnenen Informationen lässt sich allerdings allenfalls quantitativ auswerten, nicht aber qualitativ bewältigen, also mittels der Methoden der Quellenkritik und -interpretation, die in der Geschichtswissenschaft seit jeher praktiziert werden.<sup>141</sup> Der Historiker muss bei allem technischen Fortschritt der Digital Humanities also nach wie vor eine Auswahl treffen, um seinen Gegenstand einzuschränken, hier die Kommunikation mit Gott. Selektivität ist und bleibt also unhintergehbarer Bestandteil jeglichen wissenschaftlichen Arbeitens. Denn, „(...) wenn man überhaupt etwas über die Wirklichkeit aussagen will, ist man gezwungen, sich Beschränkungen aufzuerlegen und eine Auswahl zu treffen.“<sup>142</sup> Damit kommt nicht nur Kontingenz ins Spiel – also die Nicht-Notwendigkeit der Auswahl –, sondern es stellt sich zugleich ein Erklärungsbedarf ein: Nach welchen Kriterien werden bestimmte Fallbeispiele als bedeutsam ausgewählt, andere hingegen ausgeklammert? Anders

---

<sup>139</sup> Zur Problematik einer auf Ganzheitlichkeit ziellenden Geschichtswissenschaft vgl. Borgolte, Ganze (1995), 155–171; Ders., „Totale Geschichte“ (1993).

<sup>140</sup> Damit soll keinesfalls unterstellt werden, dass klassische Fallstudien, die sich eines umgrenzteren Zeitrahmens oder eines regionalen Schwerpunktes annehmen, nicht ebenfalls ein kontingentes Quellencorpus aufweisen würden. Denn selbst diese Arbeiten können meist nicht sämtliche relevanten Quellen innerhalb ihres Untersuchungszeitraumes berücksichtigen, womit bereits Kontingenz im Spiel ist; allerdings ist der Selektionsrahmen potenzieller Quellen hier deutlich enger. Mit anderen Worten: Je bereiter der Untersuchungszeitraum einer Studie ist, desto *kontingenter* ist zwangsläufig ihr Quellencorpus. Bei allem analytischen Potential, welches eine diachrone Perspektive für die hier gewählte Thematik verspricht, so hat die Diachronizität, die Langzeitperspektive also, auch immer ihren Preis.

<sup>141</sup> So ergibt bereits die Volltextsuche allein in einer der großen, digital zugänglichen Quellensammlungen, nämlich der digitalen MGH, 2034 Treffer zu dem Schlagwort *oratio*, was sich auf einen fünfstelligen Befund ausweitet, wenn man zudem die anderen digital zugänglichen Quellensammlungen (Patrologia Latina, Library of Latin Texts, Corpus Christianorum, Oxford Medieval Texts, Rolls Series, die Veröffentlichung der Société de l’Histoire de France, Classiques de l’histoire de France au Moyen Âge, Rerum Italicarum scriptores) in die Suche einbezieht – wohlgemerkt nur zu dem einen Schlagwort (*oratio*). Wenn man die Suche zudem noch zum weiteren Wortfeld hin ausweitet, wird das Resultat schier unüberblickbar.

<sup>142</sup> Gabriel, Fakten oder Fiktionen?, 3.

gefragt: Warum wird diese, aber nicht jene Quelle berücksichtigt? Um diesen Selektions- und damit einhergehenden Begründungzwang käme man selbst bei einem rein chronologischen Zugriff nicht umher. Auch bei einem solchen Vorgehen müssten nämlich unweigerlich bestimmte Zeiten zugunsten anderer vernachlässigt werden, was sich aber bei einem so omnipräsenten Thema, wie dem hier anvisierten, nur schwerlich rechtfertigen ließe.<sup>143</sup> Es erscheint mithin eine andere Systematik geboten als eine bloße Chronologie.

Auch ein typologischer Zugang dürfte wenig zielführend sein. Zwar ließe sich das Phänomen sicherlich in bestimmte mediale Formen bzw. kommunikative Gattungen aufspalten und diese wiederum in Subkategorien differenzieren.<sup>144</sup> Für das Gebet liegen derartige Typologisierungsversuche bereits vor. Der Germanist Eckart Conrad Lutz hat das Gebet gemäß Inhalt, Form und Stil in unterschiedliche Gattungen wie Bittgebet, Fürbitte, Lobpreis etc. unterteilt.<sup>145</sup> Sodann ließe sich anknüpfend an Lutz' Gebetstypologie zwischen liturgischen und außerliturgischen Formen des Betens unterscheiden, wobei die Germanistin Ruth Wiederkehr jüngst eine weitere Subkategorie, das paraliturgische Gebet, in die Diskussion eingebracht hat.<sup>146</sup> Freilich ließe sich die Liste an Typen und Subtypen (fast) beliebig erweitern. Denkbar wäre etwa

---

<sup>143</sup> Just dieser Vorwurf wurde etwa von einem Rezessenten gegen die Habilitationsschrift von Claudia Garnier vorgetragen, die dem Kulturphänomen der Bitte über ein Jahrtausend, nämlich vom 6. bis ins 16. Jahrhundert nachspürt. Vgl. Lyon, Rez. Garnier (2009), 92: „Not surprisingly, given the author's attempt to cover a millennium of European history in fewer than four hundred pages, some periods and incidents are scrutinized in much greater detail than others. Merovingian-era petitions and requests receive fewer than five pages of attention in the second chapter before Garnier shifts her focus to a lengthy analysis of Carolingian court culture.“

<sup>144</sup> Ein Typologisierungsversuch des Gebets findet sich etwa bei Lutz, *Rhetorica divina* (1984), 109–117, der jedoch gleich zu Beginn des Kapitels einräumen muss, dass eine Unterteilung des Gebets in unterschiedliche Gattungen und Subformen immer nur theoretisch möglich sei, da sie im historischen Fallbeispiel meist in Verbindung auftreten würden: „Die Gattungen lassen sich dabei nur theoretisch trennen; häufig treten sie – schon im AT – in demselben Gebet vermischt oder aufeinanderfolgend auf.“ Ebd., 109. Das Problem, das Lutz hier beschreibt, ist bekanntlich ein Grundproblem jeglicher typologischer Erklärungsmuster, wie bereits Max Weber deutlich gemacht hat. Vgl. dazu etwa Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie* (2013), 455.

<sup>145</sup> Vgl. Lutz, *Rhetorica divina* (1984), 109–117.

<sup>146</sup> Allerdings gilt es zu bedenken, dass das Begriffs- bzw. Gegensatzpaar privat/öffentliche alles andere als unumstritten ist, wie etwa Peter von Moos deutlich gemacht hat. Vgl. Moos, *Öffentliche* (1998), 3–83. Um die Binärität des Gegensatzpaars privat und öffentlich bzw. liturgisch aufzubrechen und die Permeabilität beider Kategorien aufzuzeigen, wurde von Ruth Wiederkehr die Kategorie „paraliturgisch“ in die Diskussion eingeführt. Vgl. Wiederkehr, *Hermetschwiler Gebetbuch* (2013), 159–162.

eine weitere Aufspaltung des Archetypus ‚Gebet‘ entlang weiterer Gegensatzpaare wie etwa artikuliert/still, ritualisiert/spontan, emotional/nicht-emotional etc.<sup>147</sup>

Bei all diesen berechtigten Kategorisierungsversuchen gilt es aber immer mitzudenken bzw. einzugestehen, dass diese Unterteilungen meist nur theoretisch möglich sind, im historischen Fallbeispiel hingegen oftmals „vermischt oder aufeinanderfolgend“ in Erscheinung treten.<sup>148</sup> Ja mehr noch. Der Forscher muss sich im Klaren darüber sein, dass das, was er mit seiner typologischen Methodik besser zu begreifen versucht, in der Wahrnehmung der Zeitgenossen oftmals ineinandergreift und erst im Zusammenspiel einen *Kommunikationsprozess* bildet. So wurde im Mittelalter etwa die Abfolge von *lectio* und *oratio* in der Liturgie als Dialog mit dem Göttlichen begriffen.<sup>149</sup> Eine solche Sichtweise konnte sich auf einflussreiche Gewährsmänner berufen, bilden doch Gebet und Lesung für Theologen seit der Patristik eine kommunikative Einheit. Angefangen bei Cyprian von Karthago<sup>150</sup> über Augustinus<sup>151</sup> bis hin zu Isidor von Sevilla<sup>152</sup> findet sich diese Idee. So heißt es etwa in einem berühmten Diktum des nordafrikanischen Kirchenvaters: „Dein Gebet ist Aussprache mit Gott. Wenn du liest, redet Gott mit Dir. Wenn Du betest, sprichst Du mit Gott.“<sup>153</sup> Laut Thomas von Aquin sind es sogar drei Elemente, die erst in ihrem Zusammenspiel die Kommunikation mit Gott konstituieren, näherhin *lectio*, *meditatio* und *oratio*.<sup>154</sup> Wie man sich diesen dreigliedrigen Kommunikationsprozess zwischen dem Menschen und seinem göttlichen Gegenüber genau vorzustellen habe, hat Thomas in seinem Sentenzenkommentar unter Rückgriff auf Hugo von Sankt Viktor<sup>155</sup> erklärt: Nachdem er seinen Leser mit der

---

<sup>147</sup> Auch für die Visionsliteratur liegen bereits Typologisierungsversuche vor. Vgl. *Dinzelbacher*, Vision (1981). Einen typologischen Ansatz verfolgt auch Berndt Hamm. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Anm. 40.

<sup>148</sup> Lutz, *Rhetorica divina* (1984), 109. Gegen eine zu strikte Unterscheidung zwischen Individual- und Gemeinschaftsgebet bzw. zwischen privatem und liturgischem Gebet argumentiert auch Boynton, Prayer (2007), 904.

<sup>149</sup> Vgl. dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 45.

<sup>150</sup> *Sit tibi vel oratio assidua vel lectio: nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum*. Cyprian von Karthago, *Epidotae*. Ed. Migne, 226, Nr. 1.

<sup>151</sup> Siehe Anm. 153.

<sup>152</sup> *Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter et legere. Nam cum oramus, cum Deo ipsi loquimur cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur*. Isidor von Sevilla, *Libri sententiarum*. Ed. Migne, 679. Vgl. dazu Thali, Qui vult cum Deo (2009), 430.

<sup>153</sup> *Oratio tua locutio est ad Deum; quando legis, Deus tibi loquitur; quando oras, Deo loqueris*. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos LI-C*. Ed. Dekkers/Fraipont, 1182, Nr. 85. Vgl. dazu Lentes, Gebetbuch, Bd. 1 (1996), 28.

<sup>154</sup> Thomas spricht in diesem Zusammenhang freilich nicht von Kommunikation, sondern von Beobachtung (*contemplatio*), die durch die Trias von *lectio*, *meditatio* und *oratio* zustande käme.

<sup>155</sup> Die Frage auf welche Schrift des Hugos von Sankt Viktor Thomas hier rekurriert, ist nicht eindeutig zu beantworten. Laut Hans Urs von Balthasar bezieht sich Thomas an dieser Stelle auf ein Werk Hugos, dessen Authentizität jedoch zweifelhaft ist, nämlich eine Schrift, die unter dem Titel ‚*Allegoriae*‘

patristischen Vorstellung vertraut gemacht hat, dass *lectio* und *oratio* einen Dialog zwischen dem Menschen und Gott bedeuten, kommt er auf den springenden, da neuartigen Punkt zu sprechen.<sup>156</sup> Er führt nämlich die Betrachtung (*meditatio*) in die Argumentation ein, die er als ein, so wörtlich, Mittelding zwischen *lectio* und *oratio* schaltet: „Die Betrachtung (*meditatio*) aber verhält sich zu beiden wie ein Mittelding: denn insofern Gott in den Schriften zu uns redet, werden wir durch die Betrachtung im Verstand und im Gemüt Ihm vergegenwärtigt, und so Ihm vorgestellt oder Ihn gegenwärtig habend, können wir durch das mündliche Gebet zu Ihm reden. Daher stellt Hugo drei Teile der Beschauung auf: 1. die Lesung, 2. die Betrachtung, 3. das mündliche Gebet.“<sup>157</sup>

Man kann nicht sagen, dass der Theologie die Bedeutung dieser „großartige[n]“<sup>158</sup> Gebetslehre entgegen ist, die ältere Überlieferungen aufgreife, ohne jedoch deren „Sinntiefe“<sup>159</sup> zu beschneiden, wie es Hans Urs von Balthasar formulierte. Jedoch wurde von den Theologen bisher die kommunikationsgeschichtliche Dimension der fraglichen Gebetslehre übersehen. Denn letztlich macht der Aquinat hier aus einem ehemals als zweigliedrig vorgestellten Kommunikationsprozess einen dreigliedrigen.

All dies zeigt, dass die Kommunikation mit Gott im Mittelalter als ein komplexes, kommunikatives Geschehen gedacht beziehungsweise geglaubt wurde, bei dem mehrere mediale Formen ineinander greifen und so einen als Dialog konzipierten Kommunikationsprozess bilden.<sup>160</sup> Insofern erscheint es wenig ratsam, die unterschiedli-

---

in Novum Testamentum‘ in den Patrologia Latina ediert ist. Dort heißt es im dritten Buch: *Aliquando ergo cum apostolis navem ascenderentes in desertum abeamus, ut a verbo et ministratore cessantes, per fidem, quam habemus in Deum fluctuationes mundiales transfretantes, tantum lectio et meditationi, orationi et divinae contemplationi saltem ad modicum intendamus. Nemo namque (sicut in libris beati Gregorii legimus) debet propter contemplationem Dei, omnino postponere necessitatem proximi, nec propter necessitatem proximi, contempnere contemplationem Dei.* Hugo von Sankt Viktor, Allegoriae in Novum Testamentum. Ed. Migne, 805. Vgl. dazu Balthasar, Die deutsche Thomas-Ausgabe (1954), 441 Anm. 1.

<sup>156</sup> Allerdings ist Thomas keineswegs der einzige oder erste, der die Trias von *lectio*, *meditatio* und *oratio* in seiner Gebetslehre nennt. Sehr ähnliche Ideen finden sich auch bei Guido dem Kartäuser. Vgl. dazu Ruh, Geschichte, Bd. 1 (1990), 222.

<sup>157</sup> *Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter ea; quia ex hoc quod nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu praesentatur; et sic praesentati ei, vel praesentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem. Et ideo posuit Hugo tres contemplationis partes: primam lectionem, secundam meditationem, tertiam orationem.* Thomas von Aquin, Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi. Ed. Moos, Bd. 4, 732. Übersetzung: Balthasar, Die deutsche Thomas-Ausgabe (1954), 441. Vgl. dazu Langer, Erfahrung (1987), 105 f.; Lagier, Gloria passionis (2016), 249.

<sup>158</sup> Balthasar, Die deutsche Thomas-Ausgabe (1954), 441.

<sup>159</sup> Ebd.

<sup>160</sup> Auch von der Mystikforschung wurde bereits erkannt, dass oftmals erst der Eucharistieempfang zu einer mystischen Schau anregt bzw. erregt. Der Hintergrund für diesen aus kommunikationsgeschichtlicher Hinsicht bedeutsamen Vorgang ist freilich, dass der Vollzug des Messopfers im Mittelal-

chen medialen Formen der Kommunikation mit Gott (wie bisher) isoliert in den Blick zu nehmen. Deshalb will die folgende Untersuchung etwas dezidiert anderes, ja mehr sein als eine neue Geschichte des Gebets. Zwar steht jene Kommunikationsform unbestreitbar im Blickpunkt der folgenden Überlegungen – wie bereits ein kurzer Blick auf die Gliederung verrät, jedoch gilt es, den forschenden Blick immer wieder auch auf andere mediale Formen zu werfen, in denen sich die Kommunikation mit Gott aktualisiert bzw. materialisiert. Neben der weiter oben bereits erwähnten Vision ist hier zudem auch an Epiphanien, z. B. Engelserscheinungen, zu denken, aber auch die These gilt es als vorrangigen Raum der Gottesbegegnung zu berücksichtigen, ebenso wie andere Formen, in denen die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz (meist nur situativ) überwunden wurde, etwa das Gottesurteil.

Bleibt die Frage, welcher Ansatz stattdessen gewählt werden soll. Es ist die methodische Grundannahme der Studie, dass ein problemorientierter Ansatz<sup>161</sup> der gangbarste Weg für die hier gewählte Zielsetzung ist: die Historisierung der Kommunikation mit Gott. Denn durch eine solche Analyseeinstellung, die – um es mit Marc Bloch zu formulieren – „von Problemen her denkt“<sup>162</sup>, also spezifische Problemstellungen in den Fokus der Untersuchung rückt, lässt sich die Untersuchung operationalisieren, da so nicht mehr alle Situationen und Konstellationen, in denen Menschen im Mittelalter mit Gott kommunizierten oder darüber, von Interesse sind, sondern nur jene, die Auskunft hinsichtlich der gewählten Problemfelder versprechen. Kurzum, es lässt sich somit eine Selektion treffen, nämlich die „Auswahl des bedeutsamen Einzelnen.“<sup>163</sup> Die folgende Studie bildet ihren Gegenstand also nicht einfach in chronologischer Abfolge durch die Jahrhunderte ab – was nicht nur aufgrund epistemologischer Erwägungen

---

ter als Nahkontaktraum galt, an dem „die Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz durchlässig“ wurden, wie es Johanna Thali einmal formuliert hat. *Thali, Strategien der Heilsvermittlung* (2009), 250. Das bedeutet aber, dass Eucharistieempfang und Mystik eine kommunikative Einheit bilden, eben weil liturgisches und außerliturgisches, vorrangig verbales und non-verbales Handeln in einer kommunikativen Situation (Ergebnis) zusammenfallen.

<sup>161</sup> Max Weber hat die Problemorientierung der Kulturwissenschaften mit folgenden, oftmals zitierten Worten eingefordert: „Nicht die ‚sachlichen‘ Zusammenhänge der ‚Dinge‘, sondern die gedanklichen Zusammenhänge der Probleme liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde: (...)“ *Weber, Objektivität* (1988), 166 (Hervorhebung im Original). Im Anschluss an Webers Diktum hat Otto Gerhard Oexle ein solches Wissenschaftsverständnis für die Geschichtswissenschaften zugeschnitten: „Historische Erkenntnis ist demnach nicht Gegenstandsabbildung, sondern ist Konstituierung von Fragestellungen, die dann empirisch, durch Arbeit am Material abgearbeitet werden, sie ist auf Problemstellungen bezogen.“ *Oexle, Fakten und Fiktionen* (2003), 19. Zur problemorientierten Ausrichtung der Geschichtswissenschaften vgl. auch *Ders.*, Max Weber (2001), 9–37; *Ders.*, *Geschichtswissenschaft* (1996).

<sup>162</sup> Zitiert nach *Oexle, Marc Bloch* (1990), 420.

<sup>163</sup> *Gabriel, Fakten oder Fiktionen?*, 17 (Hervorhebung im Original).

prinzipiell,<sup>164</sup> sondern auch aufgrund der Fülle des Materials und der Omnipräsenz des Phänomens praktisch unmöglich wäre –, sondern konstituiert ihn entlang der hier gewählten problemorientierten Fragen, freilich nicht beliebig, sondern empirisch fundiert, d. h. gebunden an historisches Material.<sup>165</sup> Für jedes dieser Problemfelder, die jeweils im Mittelpunkt eines der folgenden Kapitel stehen, wurde empirisches Material aus dem weitgespannten Untersuchungszeitraum ausgewählt, wobei es nicht um eine erschöpfende oder lückenlose Rekonstruktion der Problemfelder geht, sondern um deren *exemplarische* Beobachtung anhand von Fallbeispielen.<sup>166</sup> Einige der hier ausgewählten Fälle werden im Lauf der Untersuchung mehrfach in den Blick genommen – allerdings jeweils aus einer anderen Perspektive bzw. Fragerichtung. Ohne damit der weiteren Untersuchung vorgreifen zu wollen, seien diese Parameter (und damit die Gliederung der Arbeit) in aller Kürze vorgestellt.

Das *erste Kapitel* thematisiert die Grenzen des Sagbaren in der Kommunikation mit Gott. Denn von den Zeitgenossen wurde keineswegs jede Gebetsbitte bzw. jeder Gebetsgestus als angemessen betrachtet, um den himmlischen Kommunikationspartner zu adressieren – hier sei nur an das einleitende Fallbeispiel erinnert. Es ist jedoch davon auszugehen, dass die Frage, was im Mittelalter jeweils als angemessen bzw. unangemessen galt, um Gott zu adressieren, stark zwischen den jeweiligen Autoren oszillierte, so lautet die erste Prognose der Arbeit.

Das *zweite Kapitel* fragt daran anschließend nach den Konsequenzen misslungerner Kommunikation mit Gott. Im Hermetschwiler Gebetbuch zeigt sich die Muttergotte zwar regelrecht konstruktiv in ihrer Kritik dem zwar emsigen, aber unandächtigen Beter gegenüber, in anderen Fällen lässt sich indes eher die Vorstellung nachweisen, dass ein Fehlritt in der Kommunikation mit Gott als regelrecht gefährlich betrachtet wurde, wie es in diesem Kapitel aufzuzeigen gilt.

Diese Virulenz der Kommunikation mit Gott ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Um das Bild abzurunden, fragt das *dritte Kapitel* daher nach dem Potential des Gebets, gestaltend auf den sozialen Konstruktionsprozess der Wirklichkeit einzuwirken, spürt also der „Kommunikationsmacht“ des Gebets nach, womit (erstmals) eine

---

<sup>164</sup> Die Einsicht, dass „nicht die Erkenntnis den Gegenständen folgt (sie also abbildet), sondern daß vielmehr die Gegenstände eine Hervorbringung der Erkenntnis sind“ ist eine Kernthese der Kant'schen Erkenntnistheorie, die Otto Gerhard Oexle auch als „kopernikanische Wende“ für die Geschichtswissenschaft bezeichnet hat. *Oexle*, Max Weber (2001), 18.

<sup>165</sup> Reinhart Koselleck hat in einem erst posthum veröffentlichten Vortrag einmal vom „Vetorecht“ der Quelle gesprochen, um die Grenze der Fiktionalität bzw. des Konstruktionscharakters historischen Arbeits auf den Begriff zu bringen. *Koselleck*, Fiktion (2007), 51.

<sup>166</sup> Als besonders hilfreich haben sich dabei digitale Verfahrensweisen der Quellensichtung erwiesen, insbesondere die Volltextsuche in den großen, digital zugänglichen Quellsammlungen. Denn somit ließen sich die Problemfelder auf eine breitere Quellengrundlage stellen, als dies durch herkömmliche Methoden der Quellenheuristik möglich gewesen wäre – oder bisher getan wurde.

Heuristik des Kommunikationswissenschaftlers Jo Reichertz für die historische Analyse aufgegriffen wird.

Das *vierte Kapitel* rückt hingegen den monastischen Raum in den Mittelpunkt der Untersuchung, wobei es die Konzentration der Kommunikation mit Gott sowie – dialektal hierzu – die Ausgrenzung und Diskriminierung aller Profankommunikation in diesem Kommunikationsraum aus einer systemtheoretisch reflektierten Analyseeinstellung unter die Lupe nimmt. Sodann soll der Frage nachgespürt werden, wer in der mittelalterlichen Gesellschaft als Gebetsspezialist galt und welches religiöse Wissen hierfür als notwendig erachtete wurde. Gleichsam spiegelbildlich hierzu soll ergründet werden, welche sozialen Gruppen im Untersuchungszeitraum den *mali oratores* zugerechnet wurden.<sup>167</sup> Genau wie bei den anderen Parametern steht auch hinsichtlich dieser Problemstellung zu vermuten, dass die Zuordnung zu den jeweiligen Gruppen (und sogar die Konzeption derselben) im Mittelalter keineswegs fix war, sondern vielmehr zur Disposition stand.

Um dies aufzuzeigen, soll im nächsten, dem *fünften Kapitel*, ein exemplarischer Blick auf die Kontroverse zwischen den Cluniazensern und Zisterziensern Mitte des 12. Jahrhunderts geworfen werden, die sich im Kern um die Frage drehte, welche Mönchsgemeinschaft besser bete.

Anknüpfend an diese Fragen rückt das *sechste Kapitel* den Aspekt Gender in den Fokus, indem es danach fragt, ob es im Mittelalter auch Gebetsspezialistinnen gab, mit welchen Hürden sich Frauen zu jener Zeit in der Kommunikation mit Gott konfrontiert sahen und inwieweit sich das Gebet von Männern und Frauen voneinander unterschied.

Im nächsten, dem *siebten Kapitel*, das sich den Gelingensbedingungen des Gebets annimmt, soll ein klassisches Metanarrativ der Forschung auf den Prüfstand gestellt werden. Denn bisher geht die Forschung davon aus, dass im frühen Mittelalter vor allem der formalkorrekte Vollzug entscheidend für die Gebetserhörung war, wohingegen im Spätmittelalter vielmehr die emotionale Authentizität des Beters als Gradmesser für den Gebetserfolg erachtet worden sei. Es steht jedoch zu vermuten, dass das Gebet vielmehr im gesamten Mittelalter zwischen den beiden Polen changierte.

Das *achte Kapitel* der Studie fragt nach der medialen Dimension jener Kommunikationsform. Denn, weil die Kommunikation mit Gott aufgrund der unmittelbaren Unverfügbarkeit des göttlichen Kommunikationspartners im besonderen Maße auf Medien angewiesen ist, erlangte der Faktor Medialität eine besondere Brisanz für die Religionsgeschichte im Allgemeinen und die Kommunikation mit Gott im Besonderen, so lautet die Prognose.

---

<sup>167</sup> Diese lateinische Begrifflichkeit stammt aus der Gebetslehre des Petrus Cantor. Siehe dazu die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1147.

Bei der Leitkategorie der Normierung, die im Fokus des letzten, des *neunten Kapitels* steht, geht es vielmehr um die Frage, welche Machttechniken und Argumentationsstrategien man im Mittelalter erprobte, um das Gebet einzuhegen und somit dem liturgischen Pluralismus zu begegnen, der zumindest einige Zeitgenossen irritierte. Vor allem eine bestimmte liturgische Textgattung, die *Libri Ordinarii*, sollen dabei als Instrument der Vereinheitlichung in den Blick genommen werden.

Abschließend sollen diese unterschiedlichen Argumentationsstränge aufgegriffen und ein Resümee gezogen werden sowie ein Ausblick auf die Kommunikation mit Gott in anderen Religionen als dem hier im Fokus stehenden lateinischen Christentum des europäischen Mittelalters gewagt werden.

# 1 Kommunikation mit Gott in Bild und Text

Im Engelberger Gebetbuch, das auf die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert wird,<sup>168</sup> findet sich eine Szene, die bemerkenswerte Ähnlichkeit zu jener Passage aus dem Hermetschwiler Gebetbuch aufweist, welche uns bereits in der Einleitung dieser Untersuchung beschäftigt hat.<sup>169</sup> Auch hier ist von einem guten Menschen (*gütter mensch*) die Rede, der die Muttergottes täglich mit siebenhundert Ave Maria und ebenso vielen Kniebeugen beziehungsweise Prostrationen verehrt habe und ganz wie im Hermetschwiler Fall ist dies der Angebeteten keineswegs recht. Sie hält in einer Vision Rücksprache mit dem fleißigen Beter und bittet ihn in einer Vision um ein kürzeres, dafür aber andächtiges (*andechteklich*) Gebet, was der Text dem Leser anschließend *verbatim* vor Augen führt.<sup>170</sup>

Die beiden Textpassagen im Hermetschwiler und im Engelberger Gebetbuch sind sich (bis in den Wortlaut) so ähnlich, dass wohl von einer irgendwie gearteten Abhängigkeit auszugehen ist. Doch dies ist nicht der Grund, warum dem Leser hier der Visionsbericht ein zweites Mal präsentiert wird. Hier ist es nicht um textuelle Filiation mittelhochdeutscher Gebetsliteratur zu tun – wenngleich diese Frage freilich eine drängende ist. Vielmehr sei hier deswegen ein zweites Mal auf die fragliche Szene verwiesen, weil darin noch ein weiterer Aspekt der hier im Fokus stehenden Thematik deutlich wird, welcher bisher noch nicht angesprochen wurde.

Das Engelberger Beispiel zeigt nämlich, dass die Kommunikation mit dem Götlichen den religiösen Akteur in eine heikle, ja geradezu prekäre Kommunikationslage

---

<sup>168</sup> Zum Entstehungszusammenhang und zur Datierung des bis heute unedierten Textes vgl. *Ochsenbein*, Mystische Spuren (1999), 276; *Thali*, Regionalität als Paradigma (2009), 259; *Dies.*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 254. Eine Edition des Textes ist angekündigt. Vgl. *Thali*, Editionsbericht (2005).

<sup>169</sup> Siehe dazu die Ausführungen oben in der Einleitung.

<sup>170</sup> Ein *gütter mensch* sücht alle abent ein venie vnd bettet, e daz er nider gieng, ünser frôwen siben hundert Aue Maria vnd als menig venie. Vnd ze einem mal do erschein im ünser frôw sant Maria vnd sprach zû im: „So du mir über stat dienest, daz ist mir nüt geneme.“ Do sprach der mensche: „Frôw sant Maria, wie sol ich dir dienen, daz dir geneme si?“ Do entwürt im ünser frôw vnd sprach: „Du sollt mir siben Aue Maria sprechen mit siben venien andechteklich vnd sprich also: „Frôw sant Maria, ich loben vnd manen dich der luterkeit: daz du die lutrest creatur bist die got ie geschüf. Aue Maria. Frôw sant Maria, ich loben vnd manen dich daz dich got erwalt ze einer müter us aller welt. Aue Maria. (...)“. Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 155, fol. 63v–64v (Gebet Nr. 29). Digitalisat online einsehbar: <https://www.ecodices.unifr.ch/de/bke/0155/63v/0/> (Zugriff: 26.03.2025). Vgl. dazu *Ochsenbein*, Privates Beten (1997), 135; *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 267. Der fragliche Text findet sich auch im Hermetschwiler Gebetbuch unter der Rubrik „Anweisungen zu sieben Andachten und Lobpreisungen an Maria“ Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

versetzt. Offensichtlich ist der Transzendenz keineswegs jede rituelle Form, jeder habituelle Gestus oder jedwede Gefühlslage wohlgefällig.<sup>171</sup>

## 1.1 Gute Beter, schlechte Beter *oder* die Grenzen des Sagbaren

Jene Vorstellung lässt sich nicht nur im Medium der Schrift nachweisen, sondern sie wurde in Engelberg auch ins Bild gesetzt: In einem weiteren Codex der Stiftsbibliothek, der ebenfalls auf das 14. Jahrhundert datiert wird,<sup>172</sup> findet sich auf Folio 17r die älteste<sup>173</sup> bekannte Form einer seltenen Bildgattung: das Mahnbild vom guten und vom schlechten Gebet.<sup>174</sup>

Die aufwendige Darstellung, die die ganze Folioseite ausfüllt und auf einem Goldgrund abgebildet ist, zeigt zwei männliche Beter, die sich beide dem gekreuzigten Christus zuwenden, der den Bildmittelpunkt markiert (Abb. 1).<sup>175</sup>

---

171 In der besagten Einleitung zu dem siebenteiligen Mariengebet heißt es wörtlich: „*So du mir über stat dienest, daz ist mir nüt geneme.*“ Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 155, fol. 63v. Siehe auch den Text oben in Anm. 170.

172 Der Codex muss laut Susan Marti auf das Jahr 1330 datiert werden und wurde „gesamthaft“ in Engelberg gefertigt. Vgl. *Marti*, Malen (2002), 130–132; 265–267, Zitat auf S. 131. Vgl. dazu auch *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 244.

173 Dass es sich um die älteste bisher bekannte Darstellung des Bildtypus handelt, wurde von mehreren Forscherinnen und Forschern konstatiert. Vgl. *Vetter*, Speculum salutis (1994), 264; *Marti*, Malen (2002), 213.

174 Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 62, fol. 17r. Gute Fotoreproduktionen der Illumination finden sich bei *Marti*, Malen (2002), 23 Tafel XV; *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 245 Abb. 1; *Wiederkehr*, Hermetschwiler Gebetbuch (2013), 130 Abb. 9. Einer der ersten Forscher, der sich dem fraglichen Bildtypus systematisch angenommen hat, war *Wildhaber*, Gebet (1967), 63–72, hier 68–72; *Ders.* Gebet, Gutes und Schlechtes (1970), 82–84. Wildhaber war das hier interessierende Bild, immerhin die älteste bisher bekannte Darstellung seiner Art, jedoch noch unbekannt, weshalb es in beiden Artikeln unberücksichtigt blieb. Auch *Kretzenbacher*, Mahnbild-Fresko (1976), 118–125; *Ders.*, Mahnbild-Zeugnisse (1993), 127–139 sowie *Jaritz*, Gebet (2007), 81–97 ist das Bild noch entgangen. Vgl. speziell zu diesem Bild *Durrer*, Maler- und Schreiberschule (1901), 163; *Berger*, Handbuch (1905), 585; *Vetter*, Speculum salutis (1994), 257–258; *Marti*, Malen (2002), 213–215; *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 244–248; *Wiederkehr*, Hermetschwiler Gebetbuch (2013), 129 f.; *Timmermann*, Good and Bad Prayers (2013), 136–138. Bei Timmermann findet sich auch ein Verzeichnis aller bisher bekannten Darstellungen des fraglichen Bildtypus. Vgl. ebd., 158–177.

175 Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 62, fol. 17r.



**Abb. 1:** Der gute und der schlechte Beter (14. Jahrhundert), Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 62, fol. 17r,  
Foto: Stiftsarchiv Engelberg.

Der Beter, der sich zur Rechten Christi befindet, wurde vom Zeichner mit wildem Haar- und Bartwuchs und barfüßig dargestellt und nur mit einem schllichten, graublauen (Büßer-)Gewand bekleidet. Die Figur weist mithin alle Attribute eines Asketen beziehungsweise Einsiedlers auf. Der Beter zur Linken des Gekreuzigten wird demgegenüber eindeutig als Mann von Welt dargestellt, als Laie also. Er trägt ein rotes, also gefärbtes und damit kostspieliges Gewand, worunter ein dunkelblaues Unterkleid zu erkennen ist. Zudem trägt er eine farblich auf das Unterkleid abgestimmte, kapuzenartige Kopfbedeckung, die sogenannte Gugel, die jedoch zum Gebet zurückgeschlagen ist. Anders als der Asket tritt er nicht barfuß an den Gekreuzigten heran, sondern trägt während des Gebets Schuhe. Sein Gesichts- und Kopfhaar sind nach zeittypischer Mode frisiert, sprich: er ist rasiert und trägt langes, gepflegtes Haar.<sup>176</sup>

Zwar ist die Gebetshaltung beider Beter nahezu identisch beziehungsweise spiegelbildlich – beide beten Christus kniend und mit erhobenen Händen an – jedoch ist ihr (Gebets)Begehren grundverschieden, ja geradezu antithetisch: Während das Gebet des Asketen auf die Wundmale Jesu Christi zielt, gilt die Bitte seines Gegenübers ausschließlich weltlichen Dingen. Im Bild wird dies, sprich: die Richtungsangabe von Kommunikation, durch eine bemerkenswerte Technik visualisiert. Aus dem Mund beider Beter entspringen dünne weiße Linien, die auf die jeweiligen Objekte zulaufen, denen die beiden Beter offenbar ihre Aufmerksamkeit schenken. Auf diese Weise wird etwas beobachtbar, das sich im Medium Bild nur schwer abbilden lässt, nämlich Kommunikation.

Im Fall des guten Beters, der symbolträchtig zur Rechten des Gekreuzigten kniet, sind dies die fünf Wundmale Christi. Die Kommunikationslinien des schlechten Beters münden hingegen in der unteren Bildhälfte, wo sich sehr Weltliches abspielt. Ein Mann, der große Ähnlichkeit mit unserem schlechten Beter aus der oberen Bildhälfte hat, hantiert dort mit einem Pferd; ein anderer, der ebenfalls mit dem Beter identisch

---

<sup>176</sup> Diese Identifizierung der beiden Figuren als Einsiedler und Laie ist in der Forschung unstrittig. Vgl. *Durrer*, Maler- und Schreiberschule (1901), 163; *Vetter*, Speculum salutis (1994), 258, *Marti*, Malen (2002), 213. Allerdings variiert die Beschreibung der beiden Figuren zuweilen deutlich. So sieht Susan Marti etwa den Asketen in ein „in der Taille gegürtetes, blaugrünes Gewand“ gekleidet, wohingegen Ruth Wiederkehr in dem fraglichen Kleidungsstück eine „graue Robe“ erkennen will und Johanna Thali wiederum einen „graublauen“ Farbton identifiziert. Vgl. *Marti*, Malen (2002), 213; *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 244; *Wiederkehr*, Hermetschwiler Gebetbuch (2013), 129. Meines Erachtens ist Letzteres zutreffend. Auch die Beschreibungen der anderen Figuren des Bildes sind zuweilen sehr frei, wenn nicht gar mangelhaft. So ist der schlechte Beter laut Ruth Wiederkehr mit einer „blauen Schärpe“ bekleidet, was sich dem Bild nicht entnehmen lässt, ebenso wenig zeigt das Bild einen „Mann mit einem Geldbeutel“. Vgl. ebd., 129. Problematisch ist auch die Beschreibung von Susan Marti, die den Mann mit dem Pferd in der unteren Bildhälfte aufgrund seiner Kopfbedeckung irrtümlicherweise als Narren identifiziert und die Geißel in seiner Hand als Schelle wertet. Vgl. *Marti*, Malen (2002), 213 mit Bezug auf *Durrer*, Maler- und Schreiberschule (1901), 163. Vgl. dazu auch die Kritik von *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 271 Anm. 16.

sein könnte, macht sich an einem (Wein)Fass zu schaffen und eine dritte männliche Person, die einen dunklen Habit trägt und vielleicht einen Knecht<sup>177</sup> darstellen soll, schultert einen Sack – wahrscheinlich voll Proviant – und trägt diesen eine Treppe empor. Außerdem zielt das Bittgebet des schlechten Beters noch auf kostbare Schmuckgegenstände beziehungsweise Prunkgefäß, was im Bild ebenfalls durch das weitverästelte Netz der Kommunikationslinien versinnbildlicht wird. Kurzum, das Gebet des schlechten Beters zielt auf rein Irdisches, wohingegen das Gebet seines guten Pendants rein Spirituellem gilt.

An der entscheidenden Frage, welches der beiden Anliegen denn nun das legitime sei, daran lässt das Bild beim Betrachter keinen Zweifel aufkommen. Zum einen deutet schon die körperliche Beschaffenheit und der Habitus des Asketen, der sich symbolträchtig zur Rechten Christi befindet,<sup>178</sup> darauf hin, dass der Betrachter hier den guten Beter im Auge hat. Zur Gewissheit wird dieser Eindruck durch eine weitere hervorzuhebende Visualisierungspraktik. Während das Blut Christi dem Asketen geradezu entgegenschlägt, bekommt der weltliche Beter gerade einmal ein paar Tröpfchen von der heilsmäßigen Substanz ab. Es ist also der göttliche Körper, genauer: eine Körperflüssigkeit, die hier zum Indikator von gelungener Anschlusskommunikation, von Gebetserhörung wird. Dies wird vom Illustrator noch dadurch unterstrichen, dass der Körper des Gekreuzigten dem Beter zu seiner Rechten zugeneigt ist.

Etwas anders haben Susan Marti und Johanna Thali die fragliche Illumination interpretiert.<sup>179</sup> Für die beiden Germanistinnen symbolisieren die Linien in unserer Darstellung nicht die Kommunikation, sondern die Gedanken der beiden Beter, weshalb sie folgerichtig von „Gedankenlinien“ sprechen.<sup>180</sup> Eine solche Sichtweise führt zu einer etwas anderen Interpretation als der hier vorgeschlagenen. Es würde bedeuten, dass die Dinge, mit denen der weltliche Beter durch das weit verzweigte Netz der weißen Linien verbunden ist, keineswegs dessen Gebetsbitte bezeichnen, also das Objekt seines an Christus gerichteten Gebets, sondern vielmehr das symbolisieren, was ihn im Inneren bewegt, seine Gedanken also, während er äußerlich vorgibt zu beten. In diesem Fall bestünde sein Fehler also nicht darin, worum er im Gebet bittet,

---

<sup>177</sup> So Marti, Malen (2002), 213.

<sup>178</sup> Interessanterweise gibt es auf der dänischen Insel Møn in der Kirche von Fanefjord ein Fresko, auf dem die beiden Beter – wohl irrtümlicherweise – seitenverkehrt abgebildet sind, sodass sich der schlechte Beter hier zur Rechten Christi befindet. Eine Abbildung dieses Freskos, das auf das letzte Viertel des 15. Jahrhunderts datiert wird, findet sich bei Jaritz, Gebet (2007), 90 Abb. 11.

<sup>179</sup> Vgl. Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 244–246.

<sup>180</sup> Marti, Malen (2002), 213; 266; Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 247. Auch Leopold Kretzenbacher sah in den Linien bereits vor den beiden Germanistinnen Gedanken symbolisiert, jedoch im Hinblick auf ein anderes Bild des fraglichen Typus. Vgl. Kretzenbacher, Mahnbild-Zeugnisse (1993), 128 f. Von „thought- or prayer-lines“ spricht auch Achim Timmermann, jedoch ohne Verweis auf die ältere Literatur. Vgl. Timmermann, Good and Bad Prayers (2013), 131.

sondern in dem Umstand, dass seine Aufmerksamkeit während des Betens zu weltlichen Dingen abschweift, er also, mit einem Wort, abgelenkt ist. Folgerichtig stellt Susan Marti das Bild dann auch unter einen anderslautenden Titel: „Der fromme und der zerstreute Beter“.<sup>181</sup> Beide Interpretationsansätze sind freilich vertretbar, allerdings ist meines Erachtens der hier vorgestellte Ansatz dennoch plausibler. Dass es dem Illustrator hier um Kommunikation und nicht um Gedanken zu tun war, wird nämlich durch die schlichte Beobachtung nahegelegt, dass die Linien den Mündern der beiden Beter entspringen, und damit wohl das gesprochene Wort symbolisieren sollen.<sup>182</sup>

In einer anderen, weit späteren Darstellung desselben Bildtypus – die von den beiden Germanistinnen jedoch nicht berücksichtigt wurde –, einer Wandmalerei in der Bartholomäuskapelle der Stadt Einbeck, die wohl in den Jahren 1430 bis 1440 angefertigt wurde, wird dies durch ein Spruchband verdeutlicht, das dem Mund des schlechten Beters auf der rechten Bildhälfte wie eine Sprechblase entspringt und auf dem zu lesen ist: „Herr Jesus, gib mir irdische Güter!“<sup>183</sup> (Abb. 2)<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> Marti, Malen (2002), 213. Auch die Reproduktion des Bildes wird von ihr unter diesen Titel gestellt, Vgl. ebd., 23 Tafel XV.

<sup>182</sup> Der Sitz von Gedanken wurde hingegen nicht im Mund, sondern vielmehr im Herzen situiert, wie ein Text deutlich macht, der in ebenjener Stiftsbibliothek vorhanden ist, wo auch die fragliche Illumination aufbewahrt wird. In Codex 125, der auf das Jahr 1380 datiert wird, heißt es zur richtigen inneren Gebetshaltung: „Alle äußerer Geschäfte aus dem Herzen verbannen. Sich vor Sünde hüten. Sich der Gnade Gottes ergeben. Über die eigene Schuld betrübt sein. Christi Leiden seinem Herz einprägen und betrachten (*Alle vsserlichi werk von dem hertzen uswerffen. Vor sünden sich hüten. Der gnade gots sich vnderwerffen. Leid haben vmb sin schuld. Das liden Cristi in sin hertze truken vnd betrachten.*). Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125, fol. 8v. zitiert nach Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 246. Zur Datierung, Entstehungskontext und der anvisierten Zielgruppe des Codex vgl. Stauffacher/Ochsenbein, Friker (?1980), 970 f.; Stauffacher, Johannes Friker (1994), 13–43; Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 241–243.

<sup>183</sup> *D(omi)ne Jh(es)u, da mychi bona t(em)p(or)alia.* Die Inschriften der Stadt Einbeck. Ed. Huelse, 26, Nr. 31. Vgl. außerdem Wildhaber, Gebet (1967), 69, der allerdings nicht *bona*, sondern *dona* liest.

<sup>184</sup> Ein Fotoreproduktion der Wandmalerei findet sich (in unterschiedlicher Qualität) bei: Die Inschriften der Stadt Einbeck. Ed. Huelse, Abb. 15, Tafel VIII; Heege, Einbeck im Mittelalter (2002), 105 und bei Timmermann, Good and Bad Prayers (2013), 141 Vgl. zur Einordnung: Die Inschriften der Stadt Einbeck. Ed. Huelse, 26–27, Nr. 31. Außerdem werden im Heimatmuseum Einbeck unter den Inventarnummern A 1856 und A 2847 zwei schwarzweiße Photographien aufbewahrt, die der Fotograph Rudolf Lindemann in den 1950er Jahren von dem Fresko gemacht hat.



**Abb. 2:** Der gute und der schlechte Beter (15. Jahrhundert), Kapelle St. Bartholomäi, Stadt Einbeck, Foto: Susanne Gerdes.

Der unbekannte Maler lässt also keinen Zweifel daran aufkommen, dass der schlechte Beter hier tatsächlich den Gekreuzigten ganz direkt bzw. unverfroren um die abgebildeten weltlichen Güter bittet, mit denen er durch die Linien verwunden ist – und nicht nur an sie denkt, während er durch seine Haltung zu beten vorgibt. In diesem Fall sind dies ebenfalls ein Pferd mit Zaumzeug, sodann eine nackte Frau, eine weitere Frau mit Kind und eine große Geld- bzw. Schatztruhe.<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> Auch in zwei anderen Wandmalereien aus dem 15. und dem 16. Jahrhundert, die sich beide in Kirchen auf der Insel Møn finden, entspringt dem Mund des schlechten Beters ein Spruchband und weist somit die Linien eindeutig als Kommunikation aus. Eine Abbildung des Freskos in der Kirche von Elmelunde, welches auf das letzte Viertel des 15. Jahrhunderts datiert wird, findet sich bei *Jaritz, Gebet* (2007), 87 Abb. 7. Zur Datierung und Einordnung siehe ebd. Eine neuere Fotoreproduktion der Wandmalerei findet sich, allerdings ohne Kommentar und historische Einordnung, online: [http://www.dauenmark-moen.de/Elmelund\\_Kirche/Elmelundmeister/elmelundmeister.html](http://www.dauenmark-moen.de/Elmelund_Kirche/Elmelundmeister/elmelundmeister.html) (Zugriff: 26.03.2025). Eine photographische Reproduktion des Freskos in der Kirche von Keldby, dessen Entstehung auf das frühe 16. Jahrhundert datiert wird, findet sich bei *Wildhaber, Gebet, Gutes und Schlechtes* (1970), 83. Zur Datierung und Einordnung vgl. auch *Jaritz, Gebet* (2007), 88 f. Eine neuere Fotoreproduktion der Wandmalerei findet sich auf einer bekannten Online-Enzyklopädie, allerdings ebenfalls ohne Kommentar und historische Einordnung, online: [https://en.wikipedia.org/wiki/Keldby\\_Church#/media/File:Keldby\\_fresker10.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Keldby_Church#/media/File:Keldby_fresker10.jpg) (Zugriff: 26.03.2025). Es gibt aber auch andere Fälle, die tatsächlich „Gedankenlinien“ zeigen. Hier entspringen die Linien in

Doch ungeachtet der Frage, ob in dem Bild nun Kommunikation oder doch Gedanken symbolisiert werden, dürfte doch unstrittig sein, dass der Illustrator hier eine kommunikationsrelevante Grenze markiert, eine kommunikationssensible Unterscheidung trifft, nämlich die zwischen dem guten und dem schlechten Gebet. Nicht jede Gebetsbitte ist Gott wohlgefällig und wird folglich von ihm erhört werden, so lautet wohl die Kernaussage des Bildes. Dem Betrachter des Bildes wird, mit anderen Worten, dieselbe Information vermittelt, die in Engelberg auch im Medium der Schrift mitgeteilt wurde. Ganz wie es der Leser der eingangs zitierten Szene im Engelberger Gebetbuch erfahren muss, wird auch die Betrachterin der fraglichen Illumination – denn der fragliche Codex zielte vor allem auf ein weibliches Publikum<sup>186</sup> auf den Umstand hingewiesen, dass es auch in der Kommunikation mit Gott Grenzen des Sag- und Kommunizierbaren gibt.

## **1.2 Stehen, Knen, Liegen oder Sitzen? Der betende Körper als Gradmesser von Frömmigkeit. Studien zur Gebetslehre des Petrus Cantor (UB Leipzig, MS. 432)**

Interessanterweise hat der Engelberger Illustrator die Trennlinie zwischen dem guten und dem schlechten Gebet zwar am Körperbild und der Kleidung, allerdings nicht an der *Körperhaltung* der beiden von ihm gezeichneten Beter festgemacht. Deren Gebetsgestus ist, das sahen wir bereits, spiegelbildlich, das heißt völlig identisch. Für andere Beobachter war die Körperhaltung indessen ein entscheidendes Distinktionsmerkmal, das ein schlechtes von einem guten Gebet scheidet.

Walahfrid Strabo († 849) schält seine Zeitgenossen etwa dafür, wenn sie beim Gebet ihre Brust mit den Fäusten bearbeiten, sich den Kopf raufen, schrill wie die Frauen schreien würden oder keine Scheu hätten, die Anwesenden – gemeint sind wohl vor allem andere Beter – mit ihren Worten und Taten zu stören oder aber ihre Fehltritte vor denselben auszubreiten.<sup>187</sup> All jene Unarten würden die Gebetsfrucht (*fructum orationis*) gänzlich zunichte machen, wie Walahfrid in seiner Liturgiegeschichte

---

einem Fall nicht dem Mund, sondern dem Hinterkopf des schlechten Beters, sodass hier wohl tatsächlich nicht Kommunikation, sondern Gedanken ins Bild gesetzt werden, wie Susan Marti und Johanna Thali konstatieren haben. Vgl. *Marti*, Malen (2002), 213; *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 247 f.

<sup>186</sup> Vgl. dazu *Marti*, Malen (2002), 133; 265–267.

<sup>187</sup> *Nam quidam in oratione pectus pugnis pavimentant, caput contundunt, voces muliebri gracilitate summittunt, et in proximo vel verbis vel factis alios conturbare et semetipsos non metuunt culpabiles exhibere.* Walahfrid Strabo, De exordiis et incrementis. Ed. *Boretius/Krause*, 486.

ausführt, die er Anfang der 840er Jahre während seines Speyerer Exils verfasste.<sup>188</sup> Damit erklärt der spätere Abt des Inselklosters Reichenau die Körperfistik zu einem wesentlichen Gradmesser der Kommunikation mit Gott.

Besonders ausführlich und systematisch wurde dieser Aspekt in der Gebetslehre des Petrus Cantor entfaltet,<sup>189</sup> die der gefeierte Stardozent während seiner Tätigkeit an der Pariser Domschule verfasste,<sup>190</sup> wahrscheinlich nach dem Jahr 1192,<sup>191</sup> und die er wohl in den Hörsälen disputiert sehen wollte.<sup>192</sup> Darin weiß der Cantor nicht nur zahlreiche Fehler aufzuzählen, die dem Bereich der Verbalkommunikation zuzuordnen sind und die allesamt die Kommunikation mit Gott zunichte machen, sondern er bezieht auch die Körperhaltung in seine Gebetslehre ein.<sup>193</sup> So verurteilt er etwa jene Kleriker und Mönche, die sich sogleich hinsetzen würden, sobald sie die Klosterkirche betreten hätten.<sup>194</sup> Generell scheint der Autor dem Sitzen nicht viel abgewinnen zu können – zumindest nicht in der Kommunikation mit Gott. So heißt es an einer Stelle

---

<sup>188</sup> Dieser negative Effekt einer respektlosen oder unerhörten Gebetsweise wird von Walahfrid unmittelbar im Satz zuvor deutlich gemacht, was er anschließend anhand der genannten Exempla illustriert: *Qui vero peracta oratione vel ad malam consuetudinem vel ad nova facinora sine respectu mox proslit, fructum orationis perdit. Nam quidam in oratione usw.* Walahfrid Strabo, *De exordiis et incrementis*. Ed. Boretius/Krause, 486.

<sup>189</sup> Zum Leben und Wirken des Petrus Cantor immer noch maßgeblich Baldwin, Masters (1970). Aus der jüngeren Literatur sei hier auf die Einleitung einer neueren Edition eines von Petrus Werken verwiesen: *Petri Cantoris Distinctiones Abel*. Ed. Barney, 15–329.

<sup>190</sup> Zur Frage der Autorschaft vgl. Trexler, *The Christian at Prayer* (1987), 72–74.

<sup>191</sup> Zur Datierung vgl. ebd., 17.

<sup>192</sup> Dies geht aus einer Aussage des Cantors hervor, worin er seinen Text regelrecht zur Disputation freigibt: *Hoc autem relinquimus diligentie prudentis et providi lectoris, cuius est minus dicta supplere, errores corrigere, et superflua resecare, subobscura et difficilia enucleare. Ad hoc utique sunt terenda magistrorum limina ut ea ibi, dente disputationis, adterantur et multa inquisitione in scolis exponentur.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 175. Tatsächlich liegt der Text dann auch in zwei Fassungen vor, was den Herausgeber zu der Frage veranlasste, ob es sich bei der längeren Textvariante nicht vielleicht um eine Überarbeitung durch einen anderen Autor handeln könnte und ob jener Autor die fragliche Passage, die sich nur in der längeren Version des Textes findet, vielleicht nur als Rechtfertigung für sein Tun eingefügt habe. Vgl. Trexler, *The Christian at Prayer* (1987), 77.

<sup>193</sup> Auf die Fallstricke, die Petrus im Bereich der Verbalkommunikation sieht, soll an späterer Stelle noch ausführlich eingegangen werden. Siehe dazu die Ausführungen weiter unten in Kapitel 4.3.

<sup>194</sup> *Nolo inter cetera prudentia vestra latere, o lector pie recordationis, esse quosdam clericos et etiam claustrales nomine, sed non religiosos, qui statim cum intrant ecclesiam, incipiunt sedere, (...).* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 195. Noch an einer anderen Stelle seines Traktates kritisiert er jene Körperhaltung einiger Mönche beim Beten, die zwar den ganzen Tag lang auf dem Feld arbeiten und sich durch den Marktplatz kämpfen würden, sich jedoch beim Gebet sogleich setzen würden: *In predictis habes argumentum contra pigros oratores, qui statim cum debent orare, incipiunt sedere vel appodiare, se huc aut illuc adquiescendum. Tales pro vili re tota die laborarent in agro et pugnarent in foro, qui una hora nolunt servire domino deo.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 185.

des Traktates programmatisch: *Non esse sedendum cum oramus.*<sup>195</sup> Die einzigen Gebetshaltungen, die Petrus Cantor für diese Art der Kommunikation angemessen befindet, sind drei Grundhaltungen, nämlich das Stehen, die Kniebeuge und die Prostration. Jene Grundstellungen weiß er noch weiter zu differenzieren, sodass er insgesamt auf sieben Gebetshaltungen kommt, die er jedoch nicht nur *beschreibt*, sondern dem Leser seiner Gebetslehre auch im Medium des Bildes vor Augen stellt, eigentlich: stellen lässt<sup>196</sup> – was im Untersuchungszeitraum nur äußerst selten vorkommt und daher bemerkenswert ist.<sup>197</sup>

Leider wurde die Text-Bild-Relation vom Herausgeber des Gebetstraktates, Richard Trexler, nicht hinreichend kenntlich gemacht,<sup>198</sup> sodass erst der Blick in die Manuskripte sinnfällig werden lässt, wie eng die Bildnisse mit dem Text verschränkt sind. Dies sei hier exemplarisch anhand eines Codex demonstriert, der heute in der Universitätsbibliothek Leipzig unter der Signatur MS 432 aufbewahrt wird und wahrscheinlich im 13. Jahrhundert im Kloster Pegau gefertigt wurde.<sup>199</sup> In dieser Handschrift findet sich auf Folio 65 verso die Zeichnung eines aufrecht stehenden, männlichen Beters, der seine Hände zum Gebet über den Kopf in die Höhe streckt (Abb. 3).

---

<sup>195</sup> Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 185. Für den Cantor gibt es lediglich zwei Tätigkeiten, für die das Sitzen angemessen sei, nämlich entweder das Pausieren oder aber die Rechtsprechung: *Est autem sedere pausatium seu iudicantium, (...).* Ebd.

<sup>196</sup> Eine photographische Reproduktion der Illuminationen findet sich im zweiten Teil von Trexlers Studie. Vgl. Trexler, The Christian at Prayer (1987), 133–163. Leider sind diese Reproduktionen lediglich in Grautönen abgedruckt.

<sup>197</sup> Neben der Gebetslehre des Petrus Cantor ist aus dem Mittelalter nur noch ein einziger anderer Text überliefert, der Gebetsgesten nicht nur beschreibt, sondern diese zusätzlich auch ins Bild setzt. Jener Text, der wahrscheinlich im Zeitraum zwischen 1280 bis 1288 von einem uns namentlich nicht bekannten Dominikaner aus Bologna verfasst wurde, ist von Tugwell, Nine Ways of Prayer (1985), 1–124 ediert worden. Allerdings bietet die Edition keine photographische Reproduktion der Illuminationen. Vgl. dazu auch Schmitt, Logik der Gesten (1992), 293–298.

<sup>198</sup> So fehlt in der Edition des Textes jeder Bezug auf die Bilder, ebenso wie sich aus den photographischen Reproduktionen der Zeichnungen deren Platzierung im Text nur schwer ermitteln lässt.

<sup>199</sup> Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 9r–127v. Leider gibt es derzeit noch kein öffentlich zugängliches Digitalisat der Handschrift; ein solches kann aber über die Homepage der Universitätsbibliothek Leipzig angefordert werden: <https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften-alte-seite/handschriften-der-ms-signaturenreihe> (Zugriff: 26.03.2025). Zur Handschrift vgl. Helssig, Handschriften, Band 1 (1926, ND 1995), 674 ff.; Landgraf, Werke (1940), 46–55; Trexler, The Christian at Prayer (1987), 168. Leider wurden vom Herausgeber die Abweichungen zwischen den unterschiedlichen Handschriften im Variantenapparat nicht durchgängig erfasst, wie er in den Editionsrichtlinien selbst eingestellt, was es notwendig erscheinen lässt, einige dieser Varianten durch eine Gegenüberstellung des Editionstextes, welcher dem Klosterneuburger Manuskript 572 folgt, und der Lesart der Leipziger Handschrift 432 kenntlich zu machen. Zu den Editionsrichtlinien vgl. Trexler, The Christian at Prayer (1987), 169.



**Abb. 3:** Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 65v. Foto: Sondersammlung der UB Leipzig.

Das Gebet dieses in Rot gekleideten Mannes adressiert offensichtlich Jesus Christus, der auf der anderen Bildhälfte abgebildet ist. Zwar sind sich die beiden Figuren in der Zeichnung sehr nahe, ja berühren sich beinahe, jedoch wird durch die Farbgebung des Untergrundes eine klare Differenz zwischen der immanenten Sphäre des Beters und seinem transzendenten Gegenüber gezogen: Der Sohn Gottes wird auf hellgrünem Grund dargestellt, wohingegen der irdische Beter vor einem blauen Hintergrund erscheint. Mit anderen Worten, markiert die unterschiedliche Farbgebung der beiden Bildhälften die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz, die lediglich durch die Fingerspitzen des Beters durchbrochen wird. Wichtiger als die Frage, ob der Illustrator damit die Überwindung der Grenze zwischen Diesseits und Jenseits im Akt des Betens vor Augen stellen wollte, oder ob es dafür vielleicht praktischere Gründe gibt, ist hier die Platzierung der Illumination im Text. Diese steht am Ende der Ausführungen über den ersten Gebetstypus und bildet damit gleichsam die piktoriale Zusammenfassung der Rubrik *De primo modo orandi*.<sup>200</sup> Die Illumination ist jedoch nicht nur

<sup>200</sup> Die Rubrik *De primo modo orandi* beginnt in MS 432 bereits auf Folio 65r und schließt mit der fraglichen Illumination ab. Diese Rubrik findet sich in der Trexler-Edition auf S. 182. Die Platzierung

aufgrund ihrer Platzierung eng mit dem Text verknüpft, sondern im Text wird auch direkt darauf Bezug genommen, was evident macht, dass die Zeichnungen von Beginn an vom Cantor vorgesehen waren.<sup>201</sup> So findet sich unmittelbar vor dem Bildnis des Betenden folgende Aussage: „Damit das Gesagte aber besser erfasst werde, wird die figurliche Darstellung, die im Folgenden vor Augen gestellt wird, dies unverkennbar und offensichtlich aufzeigen.“<sup>202</sup> Diese *causa depingendi* ist angesichts der generellen Skepsis des Cantors gegenüber Bilderbüchern, genauer: Bildern in Büchern, bemerkenswert.<sup>203</sup> Im Bereich der Laienpredigt und -unterweisung seien Bilder aber unerlässlich, da diese gleichsam die Bücher des kleinen Mannes seien, wie Petrus Cantor unmittelbar auf der nächsten Folioseite schreibt: „Die Figuren, Bilder und Bildnisse sind nämlich gleichsam die Bücher der Einfältigen und Laien, weil ja das, was geschulte und geübte Männer, die Urteilstatkraft besitzen, mittels der Schriften verstehen, das nehmen die Ungebildeten teilweise und auf ihre Art in den Bildnissen deutlich und offenkundig wahr.“<sup>204</sup> Kurzum, das Bildnis ist für ihn das geeignete Medium für die vertikale Kommunikation.

Doch nicht nur aus den Bildern lerne das Volk, so weiß der Cantor seinen Leser zu unterrichten, sondern vor allem durch das Prinzip der Nachahmung: „Fernerhin wisse, dass die Lebensführung der Kleriker das Buch der Massen ist, welche sie nachahmen wollen, vor allem im Schlechten.“<sup>205</sup> Es nimmt daher nicht (mehr) wunder, dass der Cantor seinem Leser die sieben korrekten Gebetshaltungen nicht nur beschreibt, sondern auch deren Illustration zeigt, wodurch die Kernaussage der Worte noch deut-

---

der Zeichnung unmittelbar über der Rubrik *De secundo modo orandi* kann jedoch leicht zu Missverständnissen führen.

<sup>201</sup> So urteilen auch Trexler, *The Christian at Prayer* (1987), 51; 56 f. und Schmitt, *Logik der Gesten* (1992), 289. Zum Bild-Text-Bezug siehe etwa die Zitate unten in Anm. 206.

<sup>202</sup> *Ad hoc autem ut melius intelligatur quod dictum est, sequens figura oculis subiecta evidenter ac manifeste demonstrabit.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 65v. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 183.

<sup>203</sup> Zu Petrus' generellem Skeptizismus hinsichtlich visueller Darstellungen in Büchern vgl. Baldwin, Masters, Bd. 2 (1970), 65.

<sup>204</sup> *Sunt autem figure, picture, et imagines quasi libri simplicium atque laicorum, quia quod viri scolastici et exercitatos sensus habentes, intelligunt per scripturas, pro parte et qualitercumque idiote animadvertisunt in figuris expresse et aperte.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 66v. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 184. An späterer Stelle bzw. im Zusammenhang des dritten Gebetsmodus weiß der Cantor noch einen wichtigen und an Autorität kaum zu überbietenden Gewährsmann aufzurufen, der just dieses didaktische Leitprinzip in einer seiner Schriften postuliert hatte: Papst Gregor der Große. Siehe dazu die Ausführungen weiter unten bei Anm. 220.

<sup>205</sup> *Item nota quod vita clericorum est liber vulgi quos imitari volunt et maxime in malo.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 66v. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 184.

licher (*enucleatus*) erklärt werde, wie er es an einer Stelle seines Traktates formuliert.<sup>206</sup>

Der Leser kann neben der bereits vorgestellten Zeichnung noch weitere gottgefällige Gebetshaltungen in Augenschein nehmen. Bemerkenswerterweise lässt sich keiner der insgesamt sieben abgebildeten Körper, die jeweils einen anderen *modus operandi* einnehmen bzw. ausführen, ob seiner körperlichen Features oder seiner Gewandung – etwas, was in den *body studies* auch als „zweite Haut“ bezeichnet wird – zweifelsfrei dem Weltklerus oder aber dem Religiosentum<sup>207</sup> zuordnen.<sup>208</sup> Keiner dieser Körper weist eine auch für den Laienmönch<sup>209</sup> obligatorische Tonsur auf oder ist in den Habit eines Mönchs oder eines Kanonikers gekleidet,<sup>210</sup> noch wird er – wie der gute Beter im Mahnbild des Engelberger Codex – über seinen Haar- und Bartwuchs

---

<sup>206</sup> *Hec septima figura quam habes antea et pre oculis docet enucleatus, quod dictum est a Gregorio superius.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70v. (...). Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 191: *Hec figura septima quam habes antea hic preoculis [sic] docet enucleatus [sic] quod dictum est a Gregorio superius.* Zu jenem Gregor-Zitat siehe auch die Ausführungen weiter unten bei Anm. 219.

<sup>207</sup> Bekanntermaßen gab es zwar große Schnittmengen zwischen Klerus und Religiosentum, was vor allem eine Folge diverser Klerikalisierungsschübe des Mönchtums im Laufe des Mittelalters war – etwas in spätmerowingischer Zeit oder aber durch die Franziskaner im 13. Jahrhundert –, dennoch sind beide Gruppen keineswegs deckungsgleich. Ja, in bestimmten monastischen Gemeinschaften – etwa in der Frühphase der Franziskaner – gehörte nicht einmal die Mehrheit der Mitglieder dem Klerus an, sondern muss zum Kreis der Laienmönche gezählt werden – was selbststrendend auch für sämtliche religiöse Frauengemeinschaften zutrifft, ob nun reguliert oder nicht reguliert lebend, da die niederen und höheren Klerikerweihen nur Männern vorbehalten waren. Die kirchenrechtliche Frage, inwieweit die laikalen Angehörigen eines der monastischen Orden ebenso wie die Eremiten und *mulieres religiosae* bzw. die Semireligiosen bis zur Reform des Kirchenrechts im Jahr 1983 zweifelsfrei als Laien galten oder aber gleichsam einen eigenen geistlichen Stand bildeten, welcher die binäre Differenzierung der Christen in Kleriker und Laien unterlief, wie sie das ‚Decretum Gratiani‘ vornimmt, kann hier nicht weiterverfolgt werden, wäre aber ein lohnendes Forschungsprojekt. Zur Klerikalisierung des Mönchtums in spätmerowingischer Zeit vgl. *Nußbaum*, Kloster (1961), 65–132; *Häufling*, Mönchskonvent (1973), 150–159; *Oexle*, Forschungen (1978), 101–103; 110 f. Zur Klerikalisierung der Franziskaner vgl. jüngst kritisch *Reinert*, Klerikalisierung (2021), 113–149. Zur kirchenrechtlichen Stellung der laikalen Religiosen, die sich womöglich (?) gegen die binäre Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien im Kirchenrecht sperrt, findet sich in dem von Reinert und Leppin herausgegebenen Sammelband leider kaum etwas. Vgl. *Reinert/Leppin* (Hrsg.), Kleriker (2021).

<sup>208</sup> In einer anderen Handschrift unseres Textes erscheint der Beter hingegen in den Habit eines Mönchs gewandet. Vgl. *Schmitt*, Logik der Gesten (1992), 292.

<sup>209</sup> Zu den Laienmönchen vgl. *Teske*, Laien (1977), 288–339; 248–322.

<sup>210</sup> Zur Ausdifferenzierung ordensspezifischer Habite von Mönchen, Nonnen und Kanonikern infolge der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts vgl. *Sonntag*, Klosterleben (2008), 94–119; *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (2012), 159–162. Bereits vor diesem sozialen Differenzierungsprozess gab es allerdings für die einzelnen religiösen Gruppen spezifische Kleidungsstücke, die sie von ihrer laikalen Umwelt abgrenzen sollten, jedoch noch keine visuelle Differenzierung zwischen unterschiedlichen Orden erlaubte. Vgl. dazu ebd.

und seine Barfüßigkeit als Eremit kenntlich gemacht. Ebenso wenig lassen sich die körperlichen und symbolischen Marker des Weltklerus identifizieren, etwa Tonsur, Mitra, Hirtenstab, Pallium und Messgewand für den kirchlichen Weihegrad des Bischofs noch Indikatoren der anderen höheren oder niederen Weihestufen.

Dies heißt im Umkehrschluss allerdings nicht, dass wir es in unseren Illuminationen zwangsläufig mit betenden Laien zu tun haben, da die Grenze zwischen Klerikern und Laien im Mittelalter keineswegs eindeutig war bzw. richtiger: gezogen wurde – auch nicht in *puncto* Erscheinungsbild.<sup>211</sup> Vielmehr deuten diverse Synodalstatuten und Canones aus dem frühen und hohen Mittelalter darauf hin, dass sich die beiden Statusgruppen, also Kleriker und Laien, oftmals nicht *prima facie* voneinander unterscheiden ließen – sehr zum Missfallen der Konzilsväter, die eben jene Eindeutigkeit im Erscheinungsbild sowie in anderen Distinktionsmerkmalen wie Essen, Trinken und Gebaren forcieren wollten.<sup>212</sup> Doch nicht nur mittelalterliche Beobachter hatten zuweilen ihre Probleme mit der Zuordnung, sondern auch modernen Beobachtern fällt eine eindeutige Klassifikation bestimmter religiöser Gruppen und Individuen zuweilen schwer, wie etwa die moderne Begriffsbildung ‚Semireligiosentum‘ sinnfällig werden lässt.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Die kategoriale Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien im Mittelalter wurde jüngst zur Leitfrage eines Sammelbandes erklärt und dabei auch auf die Dynamik und Permeabilität jener Differenzsetzung hingewiesen. Leider wird in dieser wichtigen Studie aber dem hier im Fokus stehenden Aspekt – dem Körperbild – kein eigener Aufsatz gewidmet. Vgl. Reinert/Leppin (Hrsg.), Kleriker (2021). Selbiges trifft ebenso für Luhmanns knappen Ausführungen zur „Statusdifferenzierung von Priestern und Laien“ zu, die ebenfalls das Körper- bzw. Erscheinungsbild als Distinktionsmerkmal unberücksichtigt lassen. Vgl. Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 228.

<sup>212</sup> Aus der Fülle an Statuten sei hier nur die Maßgabe des ‚Decretum Gratiani‘ angeführt, worin der Unterschied zwischen Klerikern und Laien an Haarschnitt und Kleidung sowie am Umgang mit den weltlichen Gütern festgemacht wird. Vgl. Decretum Magistri Gratiani. Ed. Friedberg, Bd. 1, 678, C. 12, q. 1, c. 7. Auch das vierte Lateranum sah sich veranlasst, die Kleidervorschriften für den Klerus einzuschärfen: *Coronam et tonsuram habeant [sc. clerici] congruentem et se in officiis divinis et aliis bonis exerceant studiis diligenter. Clausa deferant desuper indumenta, nimia brevitate vel longitudine non notanda; pannis rubeis aut viridibus necnon manicis aut sotularibus consuticiis seu rostratis, frenis, sellis, pectoralibus et calcaribus deauratis, aut aliam superfluitatem gerentibus, non utantur. Cappas manicas ad divinum officium intra ecclesiam non gerant, sed nec alibi, qui sunt in sacerdotio vel personatis constituti, nisi iusti causa timoris exegerit habitum transformari. Fibulas omnino non ferant neque corrigias auri vel argenti ornatum habentes, sed nec anulos, nisi quibus competit ex officio dignitatis. Pontifices autem in publico et in ecclesia superindumentis lineis omnes utantur, nisi monachi fuerint, quos oportet deferre habitum monachalem; palliis diffibulatis non utantur in publico, sed vel post collum vel ante pectus hinc inde connexis.* Constitutiones Concilium Lateranense IV. Hrsg. und übers. v. Uphus/Sunnus/Wohlmuth, 243.

<sup>213</sup> Die Rede vom ‚Semireligiosentum‘ ist eine Wortschöpfung der modernen Wissenschaftssprache, also allenfalls eine heuristische Kategorie, über deren Erkenntnispotential in der Forschung allerdings kontrovers diskutiert wird. Kritisch äußert sich etwa Priesching, Beginen (2013), 141–163.

Obschon die Zeichnungen anhand der Erscheinungsbilder also keine zweifelsfreie Identifikation der abgebildeten Beter erlauben, so ist der Differenzierungsgrad der Illuminationen hinsichtlich der Körperhaltung indessen sehr hoch – was verdeutlicht, worauf der Illuminator sein Hauptaugenmerk richtete. Folio 66 verso des Leipziger Codex zeigt ebenfalls einen stehenden Beter, der die Arme und Hände jedoch nach Art des Kreuzes ausbreitet (Abb. 4).<sup>214</sup>



**Abb. 4:** Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 66v. Foto: Sondersammlung der UB Leipzig.

<sup>214</sup> Im Text wird dieser Gebetsmodus folgendermaßen beschrieben: *Secundus modus orandi debet fieri manibus et ulnis expansis ad modum atque similitudinem crucis.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 66r. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 183.

Der Blick in den korrespondierenden Text zeigt, dass der Cantor jenen Gebetsmodus nicht nur diversen alttestamentlichen Figuren zuschreibt,<sup>215</sup> sondern auf den Gekreuzigten selbst zurückführt, der auf jene Art gebetet habe, als er am Kreuz hing und sprach: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* (Lk 23,46)<sup>216</sup>

Unmittelbar auf der nächsten Seite (fol. 67r) tritt die dritte und letzte Art des stehenden Grundtyps in Erscheinung, die auf den ersten Blick irritiert: Ein Beter, der die Hände wie zur Lektüre vor das Gesicht hält, dabei jedoch kein Buch hält beziehungsweise liest (Abb. 5).



Abb. 5: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 67r. Foto: Sondersammlung der UB Leipzig.

<sup>215</sup> Vgl. Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 66r.

<sup>216</sup> *Hoc modo oravit dominus pendens in cruce, scilicet extensis ulnis cum dicebat: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 66r. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione.* Ed. Trexler, 183: *Hoc modo oravit dominus pendens in cruce, scilicet extensis ulnis cum dicebat: „Pater, in manus tuas comendo [sic] spiritum meum.“*

Auch hier verrät erst der Blick in den Text den Sinn der eigentümlichen Darstellung. Der Gebetsmodus ist eine Anspielung auf eine Perikope aus dem Lukasevangelium, in der vom Herrn berichtet wird, dass er gemäß seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge gegangen sei, wo er sich aufgerichtet habe, um zu lesen (Lk 4,16).<sup>217</sup> Freilich ist damit noch nicht geklärt, warum der lesende Beter in unserem Bild kein Buch in den Händen hält. Aus dem Simile jedenfalls lässt sich dies nicht ableiten, denn hier liest Jesus eindeutig in einem Buch, nämlich im Buch des Propheten Jesaja, wie uns der Evangelist im nächsten Vers mitteilt, ja sogar die genaue Stelle aus jenem Buch erfahren wir (Jes 61, 1–2).<sup>218</sup> Der eigentümliche Sinn der Zeichnung erschließt sich erst durch die Zeilen, die unmittelbar vor der Illumination stehen: „Was den Lesenden die Schrift, das leistet den Ungebildeten die Malerei, wenn sie sie betrachten, weil die Unwissenden in ihr das sehen, was sie befolgen müssen und die, welche die Buchstaben nicht verstehen, in ihr lesen.“<sup>219</sup> Abgesehen von der Information, dass jene Worte von Papst Gregor dem Großen stammen (*Nam ut ait Gregorius*), erfährt der Leser nichts über die Entstehungszusammenhänge des Zitats. Vielmehr wird er – oder sie –

<sup>217</sup> *Tamen in hoc differt iste modus ab aliis, quoniam in hoc tertio tenetur orator esse erectus super pedes suos ita quod non sit adpodiatus neque inherens alicui rei, sicut in iamdictis – habens manus complosas, et contiguas extensas ac directas coram oculis suis. Unde Lucas ait de domino: Et intravit secundum consuetudinem suam die sabbati in sinagogam, et surrexit legere.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 66v–67r. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 184.

<sup>218</sup> Auch in dem anderen Simile, das in diesem Zusammenhang aufgeführt wird, ist von einem Buch die Rede. Der Text zitiert frei nach Nehemia 8, 5: *Stetit Hesdra scriba super gradum ligneum, et aperuit librum coram omni populo, et benedixit domino deo magno.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 67r. Interessanterweise findet sich hier am Rand eine Korrektur, die den Leser auf Nehemia 8, 5 stößt, wohingegen die ursprüngliche, aber irrtümliche Referenz im Text (*Item ait David in psalmo centesimo quinto Nehemia 8<sup>o</sup>*) getilgt wurde, wo auf Psalm 105 verwiesen wurde. Jener Irrtum könnte zweierlei Gründe haben: Zum einen ist das Simile eigentlich eine Zusammenfassung von Nehemia 8, 4–6, kürzt also den Wortlaut der Vulgata stark zusammen. Wahrscheinlicher ist aber, dass unser Schreiber hier schlicht in der Spalte verrutscht ist, denn in der Edition von Trexler bzw. in den anderen überlieferten Handschriften werden hier zwei Similien angeführt, die jeweils mit dem Wort *Stetit* beginnen: *Item David ait in psalmo CV: „Stetit Finess et exoravit, et cessavit quassatio.“ Amplius legitur: „Stetit Hesdra scriba super gradum et aperuit librum coram omni populo, et benedixit domino deo magno.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 184 f. Wahrscheinlich hat also unser Schreiber die Referenz für das erste Simile (korrekt) abgeschrieben, dann jedoch irrtümlicherweise den Wortlaut des zweiten Simile kopiert, was einem späteren Leser aufgefallen ist, der den Irrtum korrigieren wollte. Freilich wurde damit aber nicht der ganze Fehler behoben, denn bekanntlich spricht David im Buch Nehemia-Esa nicht. Im Variantenapparat der Edition erfährt der Leser zwar, dass es an dieser Stelle eine Variation zwischen dem Editionstext und dem Leipziger Codex 432 gibt, er wird aber weder auf die Tilgung hingewiesen noch auf die Auslassung in der Leipziger Handschrift. Vgl. Trexler, *The Christian at Prayer* (1987), 238.

<sup>219</sup> *Nam ut ait Gregorius: Quod legentibus scriptura, hoc idiotis prestat pictura cernentibus, quoniam in ipsa ignorantes vident quod sequi debeant, in ea legunt qui litteras nesciunt.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 67r. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 185.

völlig unvermittelt mit den Worten<sup>220</sup> des Kirchenvaters konfrontiert, die jener im Jahr 600 niedergeschrieben hatte, um gegen den Ikonoklasmus eines seiner Amtsbrüder, nämlich Bischof Serenus von Marseille, einzuschreiten.<sup>221</sup> Entscheidend ist nun, dass durch diesen gregorianischen Lehrsatz auch die Illumination in einem ganz anderen Licht erscheint bzw. eine neue Sinnrichtung oder Lesart erlangt: Die Tatsache, dass wir hier einen Lesenden präsentiert bekommen, der kein Lesematerial in den Händen hält, könnte eine subtile Anspielung darauf sein, dass gemäß dem päpstlichen Diktum die Unwissenden eben nicht in Büchern lesen, sondern hierfür auf das Ersatzmedium Bild zurückgreifen.<sup>222</sup>

Auf Folio 68 verso begegnet dann erstmals eine andere Grundhaltung, nämlich ein kniender Beter (Abb. 6). Auch für jenen vierten Gebetsmodus bietet der Cantor etliche Similien auf: Unter anderem eine bekannte Stelle aus dem Markusevangelium, in der Jesus einen auf diese Art zu ihm betenden Leprosen von seinem Leiden heilt bzw. genauer: reinigt (Mk 1,40) und zudem eine Perikope aus dem Lukasevangelium, in der Jesus selbst es ist, der die Knie zum Gebet beugt und den Vater mit jenen oftmals zitierten Worten darum bittet, den Kelch an ihm vorüber gehen zu lassen: *Pater, si vis, transfer calicem istum a me* (Lk 22,42).<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> *Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt.* S. Gregorii Magni Registrum Epistolarum. Ed. Nørberg, Bd. 1, 874, Nr. 11.

<sup>221</sup> Auch in der ‚Panormia‘, einer Kirchenrechtsammlung, die lange Zeit Ivo von Chartres zugerechnet wurde, laut neuesten Studien aber wohl im Jahr 1115 von einem anonymen Kompilator zusammengestellt wurde, wird der oben zitierte Grundsatz Gregors d. Gr. völlig unvermittelt zitiert: *Nam quod legentibus scripturam hoc idiotis patet picturam cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt.* Panormia. Ed. Brasington/Brett, 29. Zur Autorenfrage und Entstehungszeit der Kirchenrechtssammlung vgl. Rolker, Canon Law (2010), 265–289. Wie Gabriele Sprigath gezeigt hat, wird in modernen Überblicksdarstellungen zur mittelalterlichen Kunstgeschichte bis heute kaum auf den Kontext der zitierten Aussage von Papst Gregor d. Gr. verwiesen. Vgl. Sprigath, Vergleich (2009), 69–111.

<sup>222</sup> Das ein Zusammenhang zwischen Bild und Text besteht, wird zusätzlich noch dadurch erhärtet, dass vor dem Gregorzytan auf das Bild verwiesen wird: *Qualiter porro hoc fiat figura declarat. Nam ut ait Gregorius: (...).* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 67r.

<sup>223</sup> *Quartus quoque modus deprecandi deum fit positis genibus in terra. Unde Marcus ait: Venit ad Ihesum leprosus, deprecans eum, et genu flexo dixit: Si vis potes me mundare. Item Lucas refert de Christo: Et positis genibus, orabat dicens: Pater, si vis transfer calicem istum a me.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 68r. Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 187: *Quartus modus deprecandi deum fit positis genibus in terra. Unde Marcus ait: „Venit ad Iesum leprosus, deprecans eum, et genuflexo dixit: „Si vis, potes me mundare.“ Item Lucas refert de Christo: „Et positis genibus, orabat dicens: „Pater, si vis, transfer calicem istum a me.“*



Abb. 6: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 68v. Foto: Sondersammlung der UB Leipzig.

Es sind aber nicht diese beiden Similien für deren Verdeutlichung das Bildnis in den Text eingefügt wurde, sondern dieses folgt unmittelbar auf eine Erzählung über den Apostel Jacobus, der den Herrn um der Sünden aller Völker willen für 100 Tage und Nächte angefleht habe und zwar auf seinen Knien (*positis genibus in terra*), also just auf die im Bildnis später gezeigte Art. Hierdurch hätten die Knie des Apostels eine derartig dicke Haut bekommen und sich so verhärtet, wie es im Text weiter heißt, dass der beanspruchte Teil beinahe so hart wie die Füße der Kamele geworden sei.<sup>224</sup> Auf jene eigentümliche Analogie greift der Cantor noch im Zusammenhang eines anderen Gebetsmodus zurück, wie wir noch sehen werden. Hier ist jedoch zunächst entscheidend, dass der Leser direkt im Anschluss an jenen Analogieschluss auf das Bildnis verwiesen wird, das ihm den Sinn der Worte erklären soll, wie es heißt: *Quod autem*

<sup>224</sup> Sic orabat Iacobus apostolus frater domini, de quo legitur, quod centies in die, et centies in nocte exorabat pro peccatis omnium populorum dominum, positis genibus in terra. Unde genua eius ita calluerant, et indurata erant ex frequentia genuarum, ut essent partes ille que ponebantur in terra dure, ut pote [sic] pedes camelorum. Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 68r–68v. Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 187: Sic orabat Iacobus apostolus, frater domini, de quo legitur quod centies in die et centies in nocte exorabat pro peccatis populorum dominum, positis genibus in terra. Unde genua eius ita calluerant, et indurata erant ex frequentia genuum, ut essent partes ille que ponebantur in terra, dure, ut pote pedes camelorum.

*est dictum, qualiter illud fiat imago presens ostendit.*<sup>225</sup> Wir haben hier also erneut eine sehr enge und zumal explizite Text-Bild-Relation vorliegen. Dennoch ist es eher unwahrscheinlich, dass wir es hier mit dem knienden Apostel zu tun haben, von dem im Text die Rede ist, da der Beter im Bildnis keine Symbole bzw. Attribute jenes Heiligen aufweist. Es dürfte sich also eher um einen Beter handeln, der auf dieselbe Art wie der Apostel betet, jedoch nicht mit diesem identisch ist.



Abb. 7: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 69v. Foto: Sondersammlung der UB Leipzig.

Auf Folio 69 verso folgt die Zeichnung eines Beters, der sich bäuchlings zu Boden geworfen hat, also die Gebetshaltung der Prostration einnimmt (Abb. 7). Im Text unmittelbar vor dem Bildnis erfährt man, dass sich jener Beter deswegen zu Boden geworfen habe und sein Gesicht zur Erde neige, weil er sich fürchte, seine Augen zum Himmel zu richten.<sup>226</sup> Der Körper wird hier also als Medium von Gefühlen, hier (Gottes)Furcht, vorgestellt. Doch damit nicht genug: Für den Cantor ist diese Gebetshaltung eines Menschen, der sich so niedergeworfen hat und daliegt, gar Anzeichen und An-

225 Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 68v. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 187.

226 *Idcirco species ista depingitur que orantem habet significare iacentem in terra super super [sic] pectus suum et faciem suam osculando terram, timentem oculas [sic] ad celum levare.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 69v. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 189: (...) *idcirco species ista depingitur que orantem habet significare iacentem in terra super pectus suum, et facie sua osculando terram, timentem oculos ad celum levare.*

deutung (*significatio et coniectura*) einer demütigen, reuigen, zerknirschten, ergebenen und auf Gott gerichteten Seele.<sup>227</sup>

Besonders interessant ist für unsere Frage sicherlich Folio 70 verso und zwar aus dem simplen Grund, dass der Illuminator hier gleich zwei Beter abgebildet hat (Abb. 8). Die erste Zeichnung auf dieser Folioseite zeigt einen Beter, der aufrecht steht, den Rücken jedoch horizontal zum Boden beugt, die Arme senkrecht nach unten streckt und den Blick dabei auf den Altar richtet, der unmittelbar vor ihm steht.<sup>228</sup> Der Blick in den nahestehenden Text verrät, dass jene Gebetshaltung von den Gläubigen immer dann eingenommen werden müsse, wenn das *Gloria patri et filio et spiritui sancto* gebetet werde als auch während des eigentlich Kerngeschehens der Messe, freilich der Wandlung.<sup>229</sup> Unter den Bewohnern der Gallia, also Petrus' Landsleuten, soll es jedoch besonders gottesfürchtig zugehen: An diesem Ort, den der Cantor als regelrechten Hort der Frömmigkeit und der Wissbegierde erscheinen lässt, würden die *viri dei* sowie die Gottesfürchtigen nicht nur das Haupt und den Rücken beugen, sondern sich gar auf ihr Gesicht zu Boden fallen lassen, bar jeglicher Kopfbedeckung.<sup>230</sup> Die Körperhaltung wird hier also abermals zum Ausdruck großer Frömmigkeit.

---

<sup>227</sup> *Est autem gestus sic prostrati et iacentis hominis significatio et coniectura humilitate, compuncte, contrite, devote atque intente ad deum mentis.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 69v. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 189: *Est autem gestus sic prostrati et iacentis hominis significatio, et cum iactura [sic] humilitate, compuncte, contrite, devote, atque intente ad deum mentis.*

<sup>228</sup> Im Text wird diese nicht gerade rückenschonende Gebetshaltung folgendermaßen beschrieben: *Insuper sciendum est quod preter modos iam dictos orandi est aliis qui sic habet fieri: cum orans stans etiam erectus toto corpore inclinat caput suum ante sacrum et sanctum altare.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70r. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 190: *Insuper sciendum est quod preter modos iamdictos orandi est aliis qui sic habet fieri: cum orans, stans etiam erectus, toto corpore inclinat caput suum ante sacrum et sanctum altare.*

<sup>229</sup> *Item debent viri catholici et fideles semper facere quando dicitur: Gloria patri et filio et spiritui sancto, et cum sit transubstantiatio panis in carnem et vini in sanguinem in misse celebratione.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70r. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 190.

<sup>230</sup> *Galli vero apud quos viget religio, ubi floret studium, qui habent scolas artium, et virtutum, quorum fides adhuc fervet aliquantulum, quoniam refrigescit caritas multorum. Illi autem viri dei et timorati non solum flectunt caput et renes, immo remotis capuceis et pilleis omnibus a capitibus, prosternunt se et cadunt in faciem suam in confectione et perceptione carnis et sanguinis Christi, (...).* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70r. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 190.

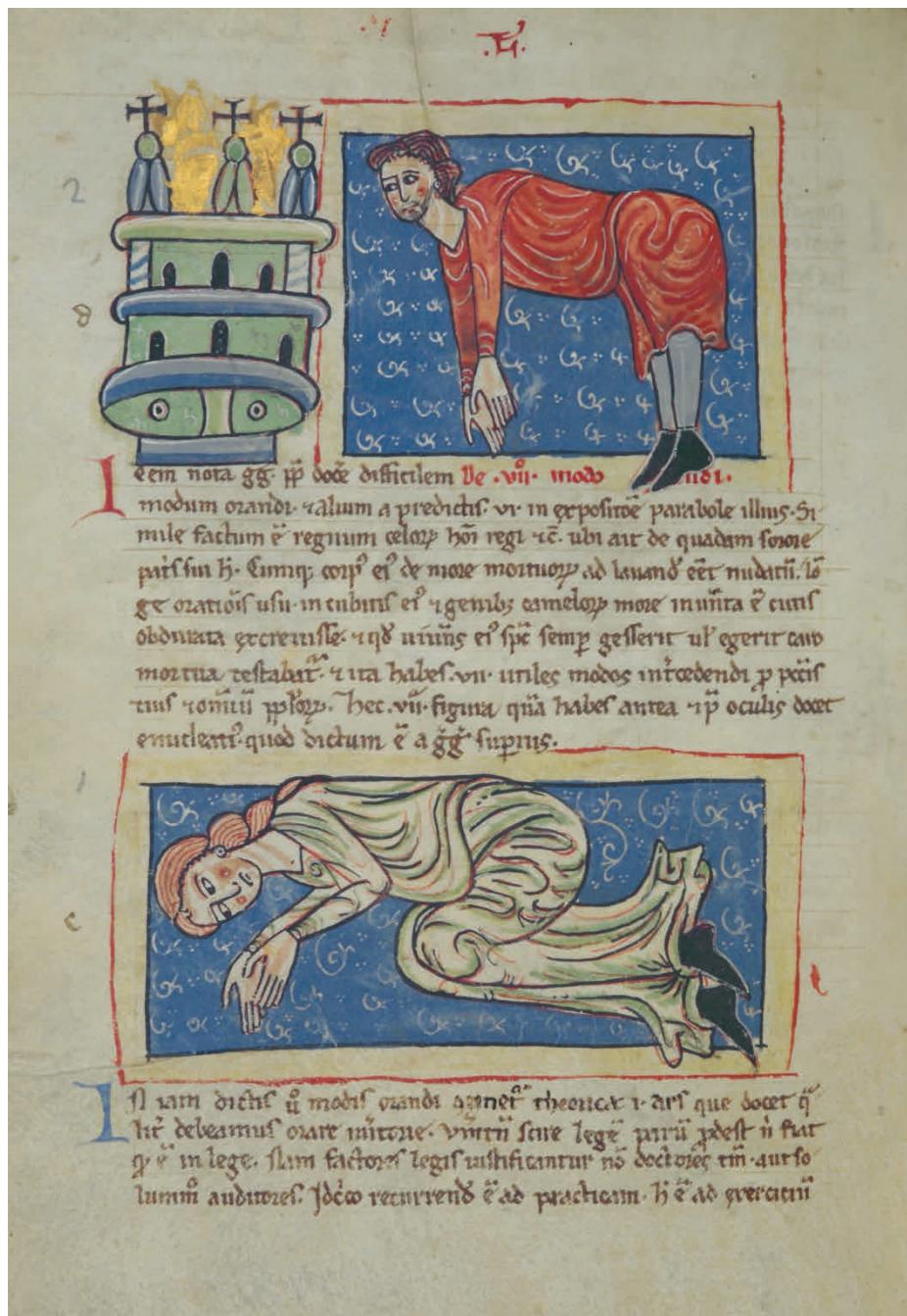


Abb. 8: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70v. Foto: Sondersammlung der UB Leipzig.

Das zweite Bild auf derselben Pergamentseite (Abb. 8) zeigt hingegen eine Beterin, die ihren Körper nach Art der Kamele (*camelorum more*) krümmt, wie der Blick in den nahestehenden Text deutlich werden lässt, wo jener, so wörtlich, schwierige Gebetsgestus (*difficilis modus orandi*) erklärt wird.<sup>231</sup> Der Grund, warum der Illuminator diese siebte Gebetshaltung von einer Frau ausführen lässt, wird ebenfalls durch den Blick in den Begleittext ersichtlich: Petrus Cantor schreibt jene Gebetstechnik nämlich der Tante Gregors des Großen zu.<sup>232</sup> Über jene Verwandte namens Tharsilla berichtet Gregor im vierten Buch seiner Dialoge, dass man an ihrem Leichnam nach der rituellen Entkleidung und Waschung Verformungen und Verhärtungen der Haut gefunden habe, die von den exzessiven Gebetsübungen hergerührt hätten, die seine Tante auf ihren Ellenbogen und Knien vollzogen habe, was der Papst durch eben jenen eigen-tümlichen Analogieschluss mit dem Tierreich verdeutlicht (*camelorum more*).<sup>233</sup> Genau diese Passage der Dialoge hat nun auch Petrus Cantor in seine Gebetslehre kopiert, samt der Schlusspointe, welche besagt, dass der tote Leib Zeugnis dafür abgelegt habe, was ihr Geist zu Lebzeiten immer getan oder vollbracht habe: *quod vivens eius spiritus semper gesserit vel egerit caro mortua testabatur*.<sup>234</sup> Das Bild wird im Anschluss an die

---

231 *Item nota Gregorius papa docet difficilem modum orandi, et alium a predictis vi, in expositione parabole illius: Simile factum est regnum celorum homini regi, etc., ubi ait de quadam sorore patris sui hoc: Cumque corpus eius de more mortuorum ad lavandum esset nudatum, longe orationis usu in cubitis eius et genibus; camelorum more inventa est cutis obdurata excrevisse, et quod vivens eius spiritus semper gesserit vel egerit caro mortua testabatur. Et ita habes vii utiles modos intercedendi pro peccatis tuis et omnium populorum.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70v. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 191: *Item nota Gregorius papa docet difficilem modum orandi, et alium a predictis sex, in expositione parabole illius: „Simile factum est regnum celorum homini regi,“ etc., ubi ait de quadam sorore patris sui hoc: „Cumque corpus eius de more mortuorum ad lavandum esset nudatum, longe orationis usu in cubitis eius et genibus, camelorum more, inventa est cutis obdurata excrevisse, et quod vivens eius spiritus semper gesserit vel egerit, caro mortua testabatur.“ Et ita habes septem utiles modos intercedendi pro peccatis tuis et omnium populorum [sic].*

232 (...), ubi ait [sc. Gregorius papa] *de quadam sorore patris sui hoc*: (...). Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70v.

233 *cumque corpus eius, ex more mortuorum, ad lavandum esset nudatum, longae orationis usu in cubitis eius et genibus, camelorum more, inventa est obdurata cutis excrevisse, et quid vivens eius spiritus semper egerit, caro mortua testabatur.* Gregorii magni dialogi libri IV. Ed. Moricca, 255. Leider ist die Übersetzung jener Passage in der Bibliothek der Kirchenväter nicht gelungen, da hier der Bezug der fraglichen Analogie (*camelorum more*) nicht richtig erfasst wurde, die sich eben nicht auf die Verformungen und Verhärtungen der Haut bezieht, sondern vielmehr die Gebetshaltung versinnbildlichen soll: „Als man ihren Leichnam, wie es bei Verstorbenen üblich ist, entkleidete, um ihn zu waschen, fand sich, daß die Haut an den Ellenbogen und an den Knien vom vielen Beten hart wie eine Kamelhaut war; so bezeugte der tote Leib noch, was ihr Geist lebend immer geübt.“ Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge. Hrsg. und übers. v. Funk, 208.

234 Allerdings sind die beiden Texte nicht völlig deckungsgleich, wie bereits ein Vergleich des Schlussatzes deutlich werden lässt: (...) *et quid vivens eius spiritus semper egerit, caro mortua testaba-*

Worte des Papstes gleichsam zur Verdeutlichung präsentiert, wie aus dem Satz unmittelbar vor der Illumination deutlich wird.<sup>235</sup>

Bemerkenswerterweise weist der Cantor die sieben von ihm gutgeheißenen Gebetshaltungen an keiner Stelle konkreten Gebetsanlässen zu, womit auch im Dunkeln bleibt, wie er sich die Relation zwischen den Gebetsmodi vorstellte: Betrachtete er diese als beliebig austauschbar oder existierten für ihn hingegen konkrete Anlässe, in denen man besser wie Gregors Tante *camelorum more* beten sollte und andere, in denen die vollständige Prostration allen anderen Gebetsgesten vorzuziehen wäre – und falls ja, welche wären dies? All diese Fragen lässt der Cantor offen. Woran er hingegen keinen Zweifel aufkommen lässt, ist der Umstand, dass alle anderen Gebetshaltungen, als die sieben gutgeheißenen, das Gebet zunichte machen würden, also kommunikationstheoretisch gesprochen, eine Fehlkommunikation bedeuten. Wenn dennoch falsch gebetet werde, sieht der Cantor dies in der (falschen) Scham begründet, die einige Leute empfinden würden, mit über den Kopf ausgestreckten Armen oder aber mit ausgestreckten Gliedmaßen nach Art eines Kreuzes zu beten, was er allerdings nicht als Ausrede gelten lassen will, ja für regelrecht gefährlich hält, wie aus dem weiteren Verlauf des Traktes deutlich wird.<sup>236</sup> Um dem Leser die Virulenz eines Lapses in der Kommunikation mit Gott klarzumachen, schlägt er eine bemerkenswerte Brücke in die politische Sphäre. Er fragt seinen Leser rhetorisch, warum er sich aus Angst vor Strafe bereitwillig vor irgendeinem Tyrannen zu Boden werfen würde, aber nicht bereit sei, dasselbe vor Gott, dessen Altar oder dem Heiligen Kreuz zu tun.<sup>237</sup> Aus dieser rhetorischen Frage kann nicht nur geschlossen werden, dass zu

---

tur. Gregorii magni dialogi libri IV, Ed. Moricca, 255/(...), et quod vivens eius spiritus semper gesserit vel egerit caro mortua testabatur. Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70v. Ein Blick in den textkritischen Apparat der modernen Edition der Gregorianischen Dialoge von Umberto Moricca zeigt, dass Petrus offenbar keine der in jener Edition berücksichtigten Handschriften vorlag, als er seine Gebetslehre schrieb. Die Variation *semper gesserit vel egerit* sucht man ebendort, also im Variantenapparat, nämlich schlicht vergeblich. Es sei hier nur als Randnotiz erwähnt, dass Romedio Schmitz-Esser diese Passage der Dialoge offenbar entgangen ist, als er seine Kulturgeschichte des Leichnams im Mittelalter schrieb. Vgl. Schmitz-Esser, Leichnam (2014).

235 *Hec septima figura quam habes antea et pre oculis docet enucleatus, quod dictum est a Gregorio superius.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70v. Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 191: *Hec figura septima quam habes antea hic preoculis docet enucleatus quod dictum est a Gregorio superius.*

236 *Ibi vero non potest se excusare orator, quod verecundetur se erigere brachia super caput vel orare ulnis extensis ad modum crucis, aut aliquo aliorum modorum vii.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 81r. Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 217. Vgl. dazu auch Trexler, prayer gestures (1984), 97–126.

237 *Itaque cum prosternas te ante pedes alicuius tiranni pro modica pena fugienda, potius teneris te proicere ante deum et coram altari eius et sancta cruce illius, pro vita eterna recipienda et pro morte vitanda perpetua.* Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 71r. Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 192: *Itaque cum prosternas te ante pedes alicuius tiranni pro modica pena fugienda, potius*

Petrus' Zeiten offenbar bestimmte Gebetshaltungen nach Möglichkeit gemieden wurden,<sup>238</sup> sondern zugleich, dass er diese Einstellung für grundsätzlich falsch, ja regelrecht gefährlich hielt.

Auch in anderen mittelalterlichen Texten wird die Grenze zwischen dem guten und dem schlechten Gebet als besonders virulent markiert. Während Marias Kritik im Engelberger Gebetbuch noch vergleichsweise harmlos, ja regelrecht konstruktiv ausfällt, dürfte eine solche Reaktion der Transzendenz auf ein schlechtes Gebet im Untersuchungszeitraum eher die Ausnahme darstellen. Denn in vielen mittelalterlichen Texten wird die Vorstellung evident, Gott durch einen rituellen Lapsus, eine unangemessene Gebetsgebärde oder aber eine falsche Intention oder Gefühlslage zu beleidigen und damit seinen Zorn auf sich oder – schlimmer noch – auf das ganze Gemeinwesen zu ziehen.<sup>239</sup>

---

*teneris te proicere ante deum et coram altare [sic] eius et sancta cruce illius, pro vita eterna recipienda et pro morte vitanda perpetua.*

<sup>238</sup> Vgl. Trexler, The Christian at Prayer (1987), 47 f.

<sup>239</sup> Dieser Aspekt der Religionsgeschichte wurde von der Forschung bisher nur beiläufig thematisiert, jedoch bisher noch nicht systematisch erforscht. Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität (2009), 40.

## 2 *Oratio periculosa* – Das Gebet als prekäre Kommunikationsform

Dass der Verkehr mit Gott ein gefährliches, ja geradezu tödliches Unterfangen ist, lässt sich bereits im Pentateuch nachweisen. Bekanntlich wird hier mehrmals die tödliche Gefahr beschworen, die vom Antlitz Gottes und dessen Stimmgewalt ausgeht. Als sich Gott das erste Mal Mose von Angesicht zu Angesicht offenbart, wird der Prophet noch gewarnt, dass ein direkter Blick auf Gottes Antlitz tödlich für den Menschen sei (Ex 33,20). Und als das Volk später die Stimme Gottes vernimmt, fürchtet es angesichts der göttlichen Stimmgewalt zu sterben (Dtn 5,25), weshalb es Mose um Vermittlung bittet (Ex 20,18; Dtn 5,27).<sup>240</sup>

Die These, dass der Verkehr mit Gott nach dem Sinai-Geschehen jedoch seinen Schrecken verloren habe, weil er sich von der Gefahr der „interaktiven Ausgangskonstellation“ gelöst habe,<sup>241</sup> ist so nicht korrekt. Freilich beanspruchte meines Wissens im Mittelalter kein Prophet, mit Gott von Angesicht zu Angesicht gesprochen zu haben, was gemäß dem Pentateuch allein Mose vorbehalten ist (Num 12,6);<sup>242</sup> jedoch büßt die Kommunikation mit Gott im Untersuchungszeitraum dennoch wenig von ihrer potentiellen Gefährlichkeit, ihrer Virulenz ein, was im Folgenden zu zeigen ist.

Die Idee, dass der Gottesdienst per se eine heikle Angelegenheit sei, klingt bereits in der ‚Admonitio‘ Karls des Großen an, womit der Kaiser der Reichskirche eine umfassende Kirchenreform verordnete. In jenem Zentraltext werden die Reformmaßnahmen, die unter dem Schlagwort der karolingischen Reform oder Bereinigung verhandelt werden, damit begründet, dass man Gott nicht allein „mit ganzem Herzen und Mund“ (*toto corde et ore*) unablässig für seine Gnade zu danken habe, sondern das Gotteslob auch durch „die dauerhafte Verrichtung guter Werke“ (*continua bonorum operum exercitatione*) zum Ausdruck bringen müsse, damit Gott das Frankenreich auch weiterhin für schützenswert halte.<sup>243</sup> Man hat sicherlich zu Recht festgestellt, dass die Reform letztlich von der Furcht getragen wurde, Gott durch eine falsche Form

---

<sup>240</sup> Vgl. Tyrell, Religiöse Kommunikation (2002), 60–63.

<sup>241</sup> Ebd., 60.

<sup>242</sup> Vgl. ebd., 66.

<sup>243</sup> *Considerans pacifico piae mentis intuitu una cum sacerdotibus et consiliariis nostris abundantem in nos nostrumque populum Christi regis clementiam, et quam necessarium est non solum toto corde et ore eius pietati agere gratias incessanter, sed etiam continua bonorum operum exercitatione eius insistere laudibus, quatenus qui nostro regno tantos contulit honores, sua protectione nos nostrumque regnum in aeternum conservare dignetur, quapropter placuit nobis vestram rogare solertiam, o pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius et clarissima mundi luminaria, ut vigil cura et sedula ammonitione populum dei per pascua vitae aeternae ducere studeatis (...).* Die Admonitio generalis Karls des Großen. Ed. Mordek/Zechiel-Eckes/Glatthaar, 180.

des Lobes und der guten Werke zu beleidigen und somit seinen Zorn auf sich und das Gemeinwesen, d. h. das Frankenreich, zu ziehen.<sup>244</sup> Allerdings muss einschränkend festgehalten werden, dass dieses Motiv hier nur zwischen den Zeilen, also indirekt anklingt und keineswegs offen ausgesprochen wird. Anders formuliert: Nur im Umkehrschluss lässt sich feststellen, dass die karolingische Reform von der Sorge getragen wurde, Gottes Huld durch eine falsche Form der Liturgie zu verspielen.

Ausdrücklich findet sich die Idee, dass ein schlechtes Gebet nicht nur eine Fehlkommunikation darstelle, also Gottes Ohr schlicht nicht erreiche, sondern einer Beleidigung des göttlichen Gesprächspartners gleichkomme, in der um 1240<sup>245</sup> verfassten Gebetslehre des Wilhelm von Auvergne, der „Rhetorica divina“<sup>246</sup>. Darin führt Wilhelm seinem Leser zwei Punkte vor Augen, die beim Beten unbedingt zu unterlassen seien. Den ersten dieser beiden Fehlritte – Wilhelms Wortwahl ist an dieser Stelle drastisch, er spricht von einer *duplex perversitas*<sup>247</sup> – kennen wir bereits aus dem Gebetstraktat des Petrus Cantor.<sup>248</sup> Ganz wie der Cantor ein halbes Jahrhundert zuvor, so ermahnt auch Wilhelm seinen Leser die rechte Gebetshaltung zu beachten, was er durch eine erwähnenswerte Analogie unterstreicht. Er setzt das Beten einer anderen sozialen Praktik gleich, nämlich dem Betteln. Und so wie sich der Bettler ebenfalls dem potentiellen Wohltäter mit Wort und Gebärde zuneige, so müsse sich auch der Beter mit seiner Haltung Gott zuwenden, wenn er sich im Gebet an ihn wende, wie Wilhelm befindet.<sup>249</sup> Er beschließt seine Ausführung mit einer rhetorischen Frage: „Deswegen widerspricht sich derjenige, der von Gott mit der Stimme eine Wohltat erbittet, mit der Hand aber vom Teufel. Was kann man sich Unerträglicheres ausmalen als diese grundverdorbene Auffassung (*perversitas*)?“<sup>250</sup>

---

244 „Leitend sind (...) die Furcht, Gott durch Fehler in Inhalt und Form des Gottesdienstes zu beleidigen und seinen Zorn auf sich zu ziehen. (...) Daraus entspringt die intensive Sorge um die Besserung und Korrektur der Texte, aber nicht nur dem Inhalt, sondern auch dem Buchstaben nach.“ Haubrichs, Geschichte der Deutschen Literatur, Bd. 1 (1995), 74. Vgl. dazu auch Angenendt, Libelli bene correcti (1992), 118.

245 Zur Datierung von Wilhelms Gebetslehre vgl. Lingenheim, L'Art de prier de Guillaume d'Auvergne (1934), 19; Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 1–14.

246 Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske.

247 Ebd., 296.

248 Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 1.2.

249 *Invenitur autem et cum eis quae audivisti in nuntio isto, quem orationem dixi, duplex perversitas. Prima est, quia sibimet contradicit. Est enim rectitudo orationum convenientissima, ut orans omnis ad eum manum porrigit ad capendum quod petit, ad quem dirigit sermonem petitionis. Et ita faciunt omnes mendicantes et eleemosynaria beneficia petentes. Manu enim et voce in eum intendunt, a quo beneficii sibi petunt. Tibi autem notissimum est, quia manus in eam partem extenditur, in quam tendit et operatio.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296.

250 *Quapropter contrarius est sibi ipsi, qui voce a Deo petit beneficium, manu vero a diabolo. Qua perversitate quid intolerabilius aestimari potest?* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296.

Die Antwort erfährt der Leser der ‚Rhetorica divina‘ umgehend. Er erfährt, dass die *secunda perversitas*, die falsche innere Einstellung, ebenso schlimm, ja sogar noch schlimmer als die erste Unart sei.<sup>251</sup> Denn diese stellt laut Wilhelm von Auvergne eine Beleidigung des göttlichen Kommunikationspartners dar. Wer sich während des Gebets nämlich anderen Dingen als Gott selbst zuwende, so erklärt Wilhelm seinem Leser, der würde Gott dadurch schwer beleidigen, ja ihn gar verspotten, da er mit ihm wie mit einem Spielpartner im *ludus asini*<sup>252</sup> umspringe, wie der Theologe in Anspielung auf eine seinerzeit wohl weitverbreitete (und unter seiner Leserschaft als bekannt vorausgesetzte) soziale Spielpraktik formuliert: „Deswegen spricht derjenige, der im Moment des Betens vor dem geistigen Auge andere Dingen als Gott bedenkt oder betrachtet, rücklings (*dorso verso*) zu Gott. Er bindet demselben gleichsam einen Esel auf, wie ich zu sagen pflege, und verhöhnt so Gott durch das törichte Spiel. Ein solches Gebet ist daher gleichermaßen lächerlich, wie es eine Schmähung Gottes darstellt.“<sup>253</sup>

Für den Theologen stellt ein schlechtes Gebet also nicht einfach eine Fehlkommunikation dar, sondern das misslungene Gebet erzeugt eine kommunikative Dissonanz, die den himmlischen Kommunikationspartner beleidigt.<sup>254</sup> Während Wilhelm seinen Leser noch im Unklaren darüber belässt, welche Folgen dies konkret für den Beter hat, waren andere Autoren diesbezüglich auskunftsreudiger.

Welche Konsequenzen ein schlechtes Gebet für die nachlässige Beterin zeitigen kann, stellt etwa das Unterlindener Schwesternbuch seiner Leserschaft eindrücklich vor Augen. Im zwölften Kapitel des besagten Textes, der Anfang des 14. Jahrhunderts

<sup>251</sup> Vgl. Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296.

<sup>252</sup> Zu diesem Spiel vermerkt Wilhelm: *Secunda perversitas est qualis in ludo fieri consueta est, ludo, inquam, qui vulgariter vocatus ludus asini, ubi ad ipsum emptorem dorso verso sermo dirigitur, et de pretio asini cum eo tractatur.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296. Der Herausgeber notiert zu diesem *ludus* in Anm. 147: „I have found only one reference to such a game, but its context is quite different.“ Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 453. Auch in der jüngst erschienenen, grundlegenden spielhistorischen Studie von Jörg Sonntag findet sich kein Hinweis auf den fraglichen *ludus asini*. Vgl. Sonntag, Gott (2024).

<sup>253</sup> *Quapropter qui ipso momento orationis ad alia mente intuetur vel aspicit quam ad Deum, dorso verso ad Deum loquitur. Ipsi quasi, ut ita dicam, asinum vendit, et ludo illo ridiculoso Deum illudit. Oratio igitur hujusmodi et ridiculosa est et ipsi Deo contumeliosa.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 296.

<sup>254</sup> „Nur das ‚richtige‘ Wort und die ‚richtige‘ Handlung rufen die erwünschte Reaktion der als Machträger überlegenen Gottheit hervor, während verkehrtes Verhalten nicht nur das Ziel, mit der Gottheit Verbindung aufzunehmen, verfehlt, sondern darüber hinaus den Beter in Gefahr bringen kann“ Severus, Gebet (1972), 1136. Vgl. dazu Angenendt, Geschichte der Religiosität (2009), 383. Letztlich führt diese Idee aus dem mittelalterlichen Gottesbild her, das Gott weniger als gütigen und vor allem barmherzigen Vater sah – was laut Angenendt der dominierende Akzent des neutestamentlichen Gottesbildes sei –, sondern vornehmlich als strafenden Richter und (Alles)Vergelter. Vgl. Angenendt, Theologie (1984), 123 f.; 128–131.

verfasst wurde,<sup>255</sup> wird einer Visionärin, einer gewissen Gertrud, das Schicksal einer erst kürzlich verstorbenen Mitschwester offenbart, die in der Geschichte namenlos bleibt.<sup>256</sup> Der Leser erfährt über die Verstorbene lediglich, dass sie, wie die Visionärin Gertrud, Nonne im Kloster Unterlinden in Colmar gewesen sei und dort – dies ist eine weitere Parallele zwischen den beiden Frauen –<sup>257</sup> zu ihren Lebzeiten das Amt der Kantorin innegehabt habe, weil sie mit einem enormen Gesangstalent gesegnet gewesen sei, wie es in dem Text heißt.<sup>258</sup>

Was die Visionärin jedoch über das Schicksal ihrer Mitschwester und Amtsvorgängerin<sup>259</sup> erfährt, die ihr *uisibiliter* während des Chorgebets erscheint, trifft sie bis ins Mark: Die Verstorbene soll nämlich durch den gerechten Ratschluss Gottes aufs, so wörtlich, Schrecklichste gequält und über einen sehr langen Zeitraum so heftig und so grausam ausgepeitscht worden sein, sodass es den Anschein gehabt habe, die Unglückselige müsse infolge der einzelnen Geißelhiebe das Bewusstsein verlieren und gleich sterben.<sup>260</sup> Angesichts dieser Seelenqualen stellt sich wohl nicht nur bei der Visionärin die Frage nach dem Warum ein, sondern diese Frage will der anonyme Autor des Textes wohl auch bei seiner Leserschaft evozieren.<sup>261</sup>

Den Grund für diese schrecklichen Qualen (*tomenta horribilia*) verrät der Text dann auch umgehend – in Gestalt eines göttlichen Orakels: Das Vergehen der ehemaligen Kantorin habe darin bestanden, dass sie es im Gottesdienst des Öfteren vernachlässigt habe, die ihr von Gott geschenkte Gnadengabe des Wohlklangs (*iocunde uocis graciām*) während des gemeinschaftlichen Gesangs zum Besten zu geben – was sie deswegen getan habe, um ihre Stimme zu schonen, wie der Text hinzuzufügen weiß. Des Weiteren soll die laue Sängerin mit ihrem Gesang mehr nach der Anerkennung

<sup>255</sup> Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 317–513.

<sup>256</sup> Vgl. Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 359–362.

<sup>257</sup> Allerdings werden beide Kantorinnen als diametrale Gegenstücke charakterisiert. Während die Verstorbene als lau, eitel und pflichtvergessen erscheint, wird die Visionärin als ein Sinnbild an Tugendhaftigkeit, Demut und Regelobservanz skizziert. Vgl. Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 395 f. vs. 361.

<sup>258</sup> *Ceterum huic sorori sancte [sc. Gertrudis], de qua loquimur, apparuit uisibiliter in choro quedam iuuenis soror huius monasterii ante paucos dies defuncta, quae officium, dum uixit, cantricis tenuit, dono nobilissime uocis existens ualde predita.* Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 361.

<sup>259</sup> Es hat den Anschein, wird im Text allerdings nicht ausdrücklich erwähnt, dass es sich bei der Visionärin um die Nachfolgerin der Verstorbenen im Amt der Kantorin handelt.

<sup>260</sup> *Hanc siquidem audiuuit corporeis auribus atque uidit in choro in loco sancto, in quo peccauerat, iusto quidem Dei iudicio dirissime torqueri ac diutissime uerberari tam grauiter tamque crudeliter, quod ex singulis flagellorum plagiis deficere uidebatur ac pariter interire.* Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 361.

<sup>261</sup> *Cumque soror, que hec uidit, diris huius anime huius cruciatibus medullitus compateretur prorumperetque amarissimum in lamentum, per diuinum oraculum instructa, didicit huius terribilis pene causam.* Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. *Ancelet-Hustache*, 361.

unter den Menschen (*humana gloria*), denn den Lobpreis Gottes (*Dei gloria*) gesucht haben. Doch damit noch nicht genug. Der Text fügt noch hinzu, dass die Schwester nachlässig im Besuch des Chorgebets gewesen sei und versucht habe, dieses so bald als möglich wieder zu verlassen.<sup>262</sup>

Die Botschaft dieser Geschichte ist also überdeutlich: Wer Gott etwas von dem ihm geschuldeten Lob aus nichtigen Gründen vorenthält, also in der Kommunikation mit Gott lau oder nachlässig ist, dem drohen die schwersten und grausamsten Strafen im Jenseits.

Dass das Gebet angstbesetzt war und keineswegs nur einer „Leidenschaft“ der Nonnen entsprach,<sup>263</sup> zeigt eine weitere Episode aus einem weiteren Schwesternbuch, das um 1340 geschrieben wurde. Im Tösser Schwesternbuch wird nämlich davon berichtet, dass die Nonne Elsbet von Cellinkon<sup>264</sup> selbst im *siech hus* noch darauf bedacht gewesen sei, ja keine Messe auszulassen und noch auf dem *todbett* eine andere Nonne darum gebeten habe, ihr Bescheid zu sagen, falls sie es einmal wegen ihrer Schwerhörigkeit überhören sollte, wenn zur Messe geläutet werde. Doch als die Beauftragte dies einmal versäumt habe, soll die Neunzigjährige untröstlich in Wehklagen ausgebrochen sein.<sup>265</sup> Überzeugender als die Szene mit Otto Langer als Indiz für die „Leidenschaft, mit der die Nonnen am Chorgebet hängen“<sup>266</sup> zu verstehen, ist es meines Erachtens, darin den Ausdruck einer fast schon panischen Angst zu erkennen, welche die Nonnen – aber auch andere Zeitgenossen – davor hatten, einen Fehler beim Gotteslob zu machen und sich damit die schrecklichsten Qualen im Fegefeuer einzuhandeln.

---

<sup>262</sup> *Dictum enim fuit sibi diuinitus, quod eadem defuncta soror idcirco hec tormenta horribilia patetur, quia iocunde uocis graciā, quam a Domino acceperat, nimium parcendo uocibus in diuino officio ad communem cantum sepius expendere neglexit, insuper quia humanam gloriam interdum in cantu suo magis quam Dei gloriam quesierat, negligenter quoque ad chorūm ueniens, inde uero cicius recedere festinauit.* Les „Vitae Sororum“ d’Unterlinden. Ed. Ancelet-Hustache, 361.

<sup>263</sup> Otto Langer sieht in der Vita der Elsbet von Cellinkon ein „eindrucksvolles Beispiel für die Leidenschaft, mit der die Nonnen am Chorgebet hängen, (...).“ Langer, Erfahrung (1987), 108.

<sup>264</sup> Vgl. Das Leben der Schwestern zu Töß. Ed. Vetter, 90–95, cap. 33.

<sup>265</sup> *Do sy by den nützlig jaren was und in dem siech hus lag, do wer sy ungern in dem kalten winter oder in dem sumer zü meti uss dem kor gewessen. Und won sy von alter wenig gesach ald gehort, so stiess sy sich etwenn, das sy sich fast gewurset, und verirret dik, das sy nit wist wo sy was, und lies doch darum nit ab sy wolt alle tag zü meti gon. Und kurtzlich ē sy in das todbett kem, do hat sy ain schwester gebetten das sy ir alle tag saiti, so man meti luti, won sy nit wol gehort; des vergass die schwester zü ainem mal uniz das die meti gesungen ward, und do sy für den kor kam, do gehüb sy sich als kläglich das wir sy nit getrōsten kundet, und wolt och für das nit an ir rûw gon.* Das Leben der Schwestern zu Töß. Ed. Vetter, 92.

<sup>266</sup> Langer, Erfahrung (1987), 108. An anderer Stelle spricht Langer von der „Liebe der Nonnen zum Chorgebet“. Ebd.

Es nimmt daher nicht wunder, dass im Frühmittelalter auch vom gefährlichen Gebet (*oratio periculosa*) die Rede war.<sup>267</sup> Diese Einsicht verdankt die Forschung einer scharfsinnigen Beobachtung des Bonner Historikers Raymund Kottje.<sup>268</sup> Dieser hatte in einer zwar nur kurzen, dafür aber umso bedeutsameren Miszelle im Archiv für Liturgiewissenschaft diverse Belegstellen in frühmittelalterlichen Bußbüchern zusammengetragen, in denen das Herrengebet (*oratio dominica*) als gefährlich (*periculosa*) bezeichnet wird. Nicht erst im ‚*Paenitentiale Romanum*‘, wobei es sich anders als der Name suggeriert nicht um ein frühes römisches Bußbuch handelt,<sup>269</sup> sondern um eine spätere Kompilation fränkischen Ursprungs aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, findet sich ein entsprechender Kanon.<sup>270</sup> Bereits im ‚*Excarpus Cummeani*‘,<sup>271</sup> einem Bußbuch, das wohl in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts auf dem Kontinent, wahrscheinlich im nordfranzösischen Kloster Corbie, kompiliert wurde,<sup>272</sup> stößt der Leser auf den (fast) wortgleichen Kanon. Dort heißt es, dass ein Priester, der das Herrengebet, das der Text als gefährlich markiert, stockend oder fehlerhaft vortrage, Buße tun müsse, wobei das Bußquantum bis auf den Schlag genau festgesetzt wird und sich von Mal zu Mal steigert.<sup>273</sup> Der Kompilator aus Corbie hatte die fragliche Bestimmung zur *oratio periculosa* seinerseits aus einem irischen Bußbuch kopiert, dem ‚*Paenitentiale Cummeani*‘, das Mitte des siebten Jahrhunderts in Irland zusammengestellt wurde.<sup>274</sup>

Beim derzeitigen Forschungsstand ließe sich Kottjes Liste noch um mindestens einen weiteren Fall ergänzen, der Kottje seinerzeit (1967) noch nicht bekannt war. Als

<sup>267</sup> Vgl. dazu Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 165–168 mit Verweis auf diverse Belegstellen in frühmittelalterlichen Bußbüchern, die das Herrengebet und das Hochgebet, genauer noch: Teile des Kanons als gefährlich kennzeichnen.

<sup>268</sup> Vgl. dazu Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 165–168.

<sup>269</sup> Zur Frage der Entstehung und Datierung des ‚*Paenitentiale Ps.-Romanum*‘ vgl. *Wasserschleben*, Bußordnung (1851), 58; *Fournier*, Études sur les Pénitentiels (1903), 528–553; *Vogel*, Bußbücher, (1958), 804; Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 165 f.; *Körntgen*, Studien (1993), 87–90.

<sup>270</sup> *Si titubaverit sacerdos super orationem Dominicam, quae dicitur periculosa, una vice L Psalms, secunda vice, centum plagis. Paenitentiale [Ps.-] Romanum. Ed. Schnitz, 299, c. 77.*

<sup>271</sup> Der ‚*Excarpus Cummeani*‘ wurde wahrscheinlich in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts in dem nordfranzösischen Kloster Corbie redigiert und hat sich von dort aus in Europa verbreitet. Zu diesem Bußbuch und dessen Entstehungskontext vgl. *Körntgen*, Kanonisches Recht (2006), 17–32; *Ders.*, *Excarpus Cummeani* (2004), 59–75; Kottje, *Excarpus Cummeani* (1989), 155; *Mordek*, Kirchenrecht (1975), 51–70.

<sup>272</sup> Vgl. *Mordek*, Kirchenrecht (1975), 51–70. Zur Frage der Kompilation und Überlieferungstradition des fraglichen Bußbuchs vgl. auch *Körntgen*, Kanonisches Recht (2006), 19 f.

<sup>273</sup> *Si titubaverit sacerdos super orationem dominicam, quae dicitur periculosa, si una vice, L plagis, secunda C, tertia superponat. Excarpus Cummeani. Ed. Schmitz, 639, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, c. 13.21.*

<sup>274</sup> *Si titubaverit sacerdos super oratione dominica quae dicitur periculosa, si una uice, .l. plagis emundatur, si secunda, .c., si tertia, superponat. Paenitentiale Cummeani. Ed. Bieler, 132, cap. 11, c. 29.*  
Zur Datierung des Werkes vgl. ebd., 6 f.

gefährlich (*periculosa*) firmiert das Herrengebet bzw. das Vaterunser nämlich noch in einem der ältesten Bußbücher, das bereits Ende des sechsten oder Anfang des siebten Jahrhunderts in Britannien oder Irland zusammengestellt wurde: das ‚*Paenitentiale Ambrosianum*‘.<sup>275</sup> Und ganz wie im späteren ‚*Paenitentiale Cummeani*‘ und dem noch späteren ‚*Excarpus*‘, denen das fragliche Bußbuch direkt oder indirekt als Quelle diente, wie Ludger Körntgen in seiner Dissertation nachweisen konnte,<sup>276</sup> sieht sich der Priester, der das Herrengebet nicht flüssig oder fehlerhaft vortragen sollte, mit einer schmerhaften Bußauflage konfrontiert, wobei das Maß der Schläge auch hier bei jedem Mal zunimmt.<sup>277</sup>

Doch nicht nur das Herrengebet (*oratio dominica*), das im Mittelalter als das einzige Gebet galt (und wohl bis heute gilt), das auf den Religionsstifter selbst zurückgeht,<sup>278</sup> wurde offenbar als höchst virulent angesehen; vielmehr kennen die Bußbücher noch andere heilige Texte, die offenbar als ebenso gefährlich angesehen wurden wie das Herrengebet. So legt der ‚*Excarpus Cummeani*‘ einem Priester, der irrigerweise etwas von den *verba sacrorum* abändert, die gefährlich genannt werden, ein dreiteiliges Bußfasten auf.<sup>279</sup> Auch in diesem Kanon folgt der Kompilator seiner irischen Vorlage.<sup>280</sup>

Bereits Kottje stellte sich die Frage, welches Gebet mit jenen etwas nebulösen *verba sacrorum* gemeint sein könnte, die im besagten Bußbuch als gefährlich bezeichnet werden und vom Priester fehlerfrei rezitiert werden müssen.<sup>281</sup> Die Antwort fand der Forscher in einem altirischen Traktat, das sich am Ende des berühmten Stowe-Missale

---

<sup>275</sup> *Paenitentiale Ambrosianum*. Ed. Körntgen, 257–270. Zur Datierung ebd., 252, wo der oben genannte Zeitraum als Entstehungszeit angegeben wird. An anderer Stelle optiert Körntgen hingegen etwas zurückhaltender, nämlich für eine Datierung des ‚*Paenitentiale Ambrosianum*‘ auf die Zeitspanne „von 550 bis c. 650“. Ebd., 86.

<sup>276</sup> Ebd.

<sup>277</sup> *Si autem titubauerit sacerdos super orationem dominicam, quae uocatur periculosa, si una uice LX plagis, si duabus C, si tribus, die I in pane et aqua. Paenitentiale Ambrosianum*. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 14. Siehe zu den Bußbüchern auch die Ausführungen weiter unten in Kapitel 2.1 und 4.3.

<sup>278</sup> Laut Jungmann meint *oratio dominica* in diesem Zusammenhang jedoch nicht das Vaterunser, sondern die Wandlungsworte. Vgl. Jungmann, Praefatio (1929), 252.

<sup>279</sup> *Si quis errans commutaverit aliquid de verbis sacrorum, ubi periculum adnotaverit, III superpositiones peniteat. Excarpus Cummeani*. Ed. Schmitz, 637, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, c. 13.4.

<sup>280</sup> *Si quis errans commutauerit aliquid de uerbis sacrorum ubi periculum adnotatur, tres superpositiones faciat. Paenitentiale Cummeani*. Ed. Bieler, 126, cap. 9, c. 9. Dieser Kanon findet sich mit einer nur geringen Variation auch in der ‚*Praefatio Gildae*‘, wobei es sich um eine der ältesten Kompilationen an Bußtarifen der keltischen Kirche handelt, die wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts zusammengestellt wurde. Vgl. Praefatio Gildae de poenitentia, Ed. Bieler, 62, c. 20. Zur Datierung und zum Entstehungskontext siehe ebd., 3.

<sup>281</sup> Vgl. Kottje, Oratio periculosa (1967), 167.

findet und auf das frühe neunte Jahrhundert datiert wird.<sup>282</sup> In dem Text heißt es, dass den zelebrierenden Priester nichts ablenken dürfe, wenn er die Worte *accipit iesus panem* spreche, woher der Name *periculosa oratio* röhre.<sup>283</sup> Tatsächlich bezieht sich die Bezeichnung *oratio periculosa* also nicht auf den ganzen Kanon, sondern markiert nur den Einsetzungsbericht im engeren Sinne, also diejenigen Worte des eucharistischen Hochgebets, die auch als Konsekrationssworte bezeichnet werden.<sup>284</sup> Oder mit den Worten von Raymund Kottje: „Nichts hindert daher anzunehmen, daß wie im Traktat des Stowe-Missale so auch schon im 7. und 6. Jahrhundert der Einsetzungsbericht, und zwar nur er, als das ‚gefährliche Gebet‘ der Eucharistiefeier gegolten hat.“<sup>285</sup>

Im Umkehrschluss bedeutet Kottjes Beobachtung, dass im Frühmittelalter offenbar nicht alle Gebete als gleich – oder im gleichen Maße – gefährlich angesehen wurden, sondern insbesondere jene, die mit dem Kerngeschehen der Messe, der Eucharistiefeier, verbunden sind. Tatsächlich wähnte man sich insbesondere während des Gottesdienstes unter den kritischen Augen Gottes, wie es etwa die ‚Regula Benedicti‘ betont.<sup>286</sup> Dies dürfte wohl mit dem Umstand einhergehen, dass sich laut theologischer Auffassung gerade in diesem Moment der Messe ein direkter und unvermittelter kommunikativer Kontakt zwischen dem Priester und Gott vollzieht, also die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz situativ überschritten wird.<sup>287</sup> Zugleich voll-

---

<sup>282</sup> Zur Überlieferung und zum Entstehungszusammenhang des fraglichen gälischen Textes vgl. The Stowe Missal. Ed. Warner, Bd. 2 (1915), 37 Anm. 1. Vgl. dazu auch Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 167 f.

<sup>283</sup> Der gälische Text lautet: *Quando canitur accipit iesus panem. Tanaurnat insacart fathri diauthrigi dia pechtaib atnopus deo slechthith inpopul nitaet guth issom arnatarmasca insacardd ar issed athechte arnarasgra amenme contra deum céne canas inliachtso isde ispericulosa oratio á nomen.* The Stowe Missal. Ed. Warner, Bd. 2 (1915), 37. Eine englische Übersetzung der Passage findet sich ebd., 40: „Quando canitur: Accepit Jesus panem, the priest bows himself down thrice to repent of his sins. He offers it (the Chalice) to God [and chants Misere mei Deus], and the people kneel, and here no voice cometh lest it disturb the priest, for this is the right of it, that his mind separate not from God while he chants this lesson. Hence its nomen is periculosa oratio.“

<sup>284</sup> Vgl. Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 168.

<sup>285</sup> Ebd., 168.

<sup>286</sup> *Ubique credimus diuinam esse praesentiam et oculos domini in omni loco speculari bonos et malos; maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad opus diuinum adsistimus.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 74, cap. 19.1–2.

<sup>287</sup> Besonders deutlich wird dieser Punkt in der lateinischen Messpredigt des Berthold von Regensburg, der im Zusammenhang seiner Auslegung jener Partien der Messe, die still gebetet werden (*secretum silentium*), konstatiert, dass der Priester während der Eucharistiefeier in einen unvermittelten Kontakt mit Gott trete: *Sequitur secretum silentium, (...). Ibi sacerdos intrat in sancta sanctorum, ubi nichil quodammodo est medium inter ipsum et Dominum.* Die lateinische Messpredigt Bertholds von Regensburg. Ed. Franz, 743. Dass die Eucharistie der „zentrale und zugleich paradigmatische Ort“ ist, „an dem Transzendenz immanent erfahrbar wird, an dem der heilige Gott auf der Erde – im Wortsinn – greifbar wird“, hat im Hinblick auf die Eucharistiefrömmigkeit im Franziskanerorden jüngst auch Reinert, *Klerikalisierung* (2021), 119 konstatiert. Vgl. dazu auch Leppin, *Repräsentation* (2021).

zieht sich während dieses Abschnittes der Messe das eigentliche Messwunder (*sacrum misterium*), also die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi.<sup>288</sup> Doch nicht nur der Herr selbst wurde nach den Konsekrationsworten als realpräsent geglaubt, sondern man war zudem der Überzeugung, dass sich in dem besagten Moment irdisches und himmlisches Gotteslob zu einer Einheit verbinden.<sup>289</sup> Und während dieses kommunikativen Kergeschehens der Messe durfte sich der Priester offenbar keinen Fehler erlauben, weil ihm sonst nicht nur schwere Bußauflagen im Diesseits, sondern auch der Zorn Gottes im Jenseits drohte.

Sicherlich ist Kottje darin zuzustimmen, dass das Herrengebet und der Einsetzungsbericht ausschließlich in irischen Texten und von diesen abhängigen Werken als gefährlich bezeichnet werden, weshalb man an dieser Stelle mit vorschnellen Verallgemeinerungen vorsichtig sein sollte.<sup>290</sup> Dies heißt im Umkehrschluss allerdings nicht, dass diese Art der Kommunikation andernorts als harmlos galt.

## 2.1 Gefährliches Hochgebet oder Messe spielt man nicht

Wie heikel ein unbedachter Umgang mit dem Hochgebet auch außerhalb des Einflussbereichs des irofränkischen Mönchtums angesehen wurde, verrät etwa ein Blick in den Reisebericht bzw. die Mirakelsammlung des griechischen Mönchs Johannes Moschos († 619), der um die Wende vom sechsten zum siebten Jahrhundert weite Teile des ehemaligen oströmischen Herrschaftsbereiches – darunter Ägypten, Syrien und die Ägäis – bereiste und später aufschrieb, was ihm Wundersames zu Ohren kam.<sup>291</sup> Darin findet sich auch eine Anekdote, die vom Schicksal mehrerer Hirtenjungen han-

---

<sup>288</sup> Vgl. zu diesem Punkt die Ausführungen in der Messerklärung des Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. *Davril/Thibodeau*, Bd. 1 (1995), 414–504.

<sup>289</sup> Diese Situation malte man sich in späteren Messerklärungen sehr plastisch aus: Während der Elevation, also der Zuschaustellung der konsekrierten Hostie vor den Augen der Messbesucher, würden sich die Pforten zum Himmel auftun und die Engelscharen in die diesseitige Welt kommen, wie es Berthold von Regensburg in seiner lateinischen Messpredigt konstatierte. Vgl. Die lateinische Meßpredigt Bertholds von Regensburg. Ed. *Franz*, 744. Vgl. dazu *Thali, Qui vult cum Deo* (2009), 432.

<sup>290</sup> Raymund Kottje formuliert dieses Caveat gegen den Theologen Otto Nußbaum, der in der Übergangszeit von der Spätantike zum Frühmittelalter einen grundsätzlichen Wandel in der Bezeichnung des Kanons konstatiert hatte und dabei auch auf die *oratio periculosa* verwiesen hatte. Vgl. *Nußbaum, Standort*, Bd. 1 (1965), 441; *Ders.*, Kloster (1961), 170 Anm. 88. Vgl. dazu Kottje, *Oratio periculosa* (1967), 168.

<sup>291</sup> Der Text muss noch immer in der Edition zu Rate gezogen werden, die Paul Migne in den *Patrologia Graeca* abgedruckt hat und die maßgeblich auf der Edition von Jean Baptiste Cotelier basiert, die erstmals 1681 erschien. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 2851–3116. Siehe zum Entstehungszusammenhang des Textes und der Überlieferung desselben auch die quellenkritischen Anmerkungen des Übersetzers. Vgl. *Wortley, Spiritual Meadow* (1992), IX–XX.

delt, die auf einem Feld nahe dem syrischen Dorf Gonagus<sup>292</sup> die Messe nachgespielt und damit den Zorn Gottes provoziert hätten.<sup>293</sup> In dem Moment nämlich, als sie das Brot hätten brechen und kommunizieren wollen – also im Begriff waren, just jenen Teil des Kanons zu vollziehen, der in den irischen Bußbüchern als gefährlich (*periculosa*) markiert wird –, soll ein Feuer<sup>294</sup> vom Himmel niedergefahren sein ( $\pi\bar{\nu}\rho \ \acute{e}k \ t\bar{o}\bar{v} \ o\bar{u}\bar{r}\bar{a}\bar{v}\bar{o}\bar{v}$  κατελήλυθεν), das sämtliche Opfergaben, die die Jungen für ihr Spiel bereitgestellt hätten, zunichte gemacht habe, ebenso wie den Stein, der den Jungen als provisorischer Altar gedient hätte.<sup>295</sup> Auch die Jungen entgehen laut der Geschichte nicht der göttlichen Strafe: Beim Anblick des wundersamen Vorgangs sollen sie alle vor Furcht zu Boden gefallen sein, wo sie halbtot ( $\eta\mu\iota\theta\alpha\bar{v}\bar{e}\bar{c}\bar{i}\bar{s}$ )<sup>296</sup> verharrt hätten, wie es in dem griechischen Bericht heißt.<sup>297</sup> Sodann erfährt der Leser die konkreten Auswirkungen dieses Zustandes: Weder hätten die Jungen mit einem Laut auf sich aufmerksam machen können, noch seien sie in der Lage gewesen, sich zu bewegen.<sup>298</sup> In diesem ekstatischen Zustand sollen sie schließlich von ihren Eltern gefunden worden sein, die ihre Söhne nach Hause gebracht hätten, wo sie erst nach einem Tag und einer Nacht der geistigen Umnachtung wieder zu sich gekommen seien, und von ihrem wundersamen Schicksal hätten berichten können.<sup>299</sup> Anschließend erfährt der Leser, dass sich zuerst die Eltern und anschließend der Bischof der Stadt ein Bild vom Ort des Geschehens gemacht und ebendort Beweisspuren des wundersamen Vorfalls ge-

<sup>292</sup> Johannes Moschos ist an dieser Stelle sichtlich um eine genaue Situierung seiner Geschichte bemüht, um dieser somit Authentizität zu verleihen. Er nennt nicht nur den Namen des nächstgelegenen Dorfes ( $\tau\bar{o} \ Tovay\bar{o}\bar{v}$ ), sondern auch den Namen der Provinz, wo sich die Ereignisse zugetragen haben sollen. Er lokalisiert die Ereignisse in der (römischen) Provinz Syria secunda. Vgl. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3080.

<sup>293</sup> Vgl. ebd., 3080–3084.

<sup>294</sup> Das Motiv des von Gott geschickten Feuers ist wie die göttliche Rache alttestamentlichen Ursprungs und gilt als Ausdruck des Strafgericht Gottes. Vgl. dazu Reiser, Feuer (2006), 1262 f., mit Verweis auf diverse Bibelstellen.

<sup>295</sup> Ως οὖν πάντα πεπούκασιν κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν συνήθειαν πρινὴ τοὺς ἀρτους μελίσωσιν, πῦρ ἔκ τοῦ οὐρανοῦ κατελήλυθεν, καὶ τὰ προσκομισθέντα πάντα κατέφαγεν, καὶ τὴν πέτραν κατέκαυσεν ἄπασαν. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

<sup>296</sup> Bei Jungmann heißt es fälschlicherweise, dass die Jungen von Blitz „erschlagen“ wurden, was jedoch den Sinn des Textes nicht korrekt wiedergibt, weil die Jungen laut der Geschichte keineswegs sterben, sondern nur wie Tod, bzw. wörtlich: halbtot zu Boden fallen und sich nach einer vorübergehenden Zeit der Paralyse wieder erholen und somit von ihrem Erlebnis, das der Text freilich als Wunder darstellt, berichten können. Siehe dazu den Wortlaut unten in Anm. 297.

<sup>297</sup> Καὶ τοῦτο ἀθρώ; γενόμενον θεασάμενοι οἱ παῖδες, εἰς τὴν γῆν ἀπό φόβου κατέπεσαν καὶ ἡμιθανεῖς μεμενήκασιν, ρήξαι φωνὴν ἡ ἀναστῆναι ἐκ τῆς γῆς μὴ δυνάμενοι. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

<sup>298</sup> Siehe den Text oben in Anm. 297.

<sup>299</sup> Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

funden hätten, wie es Johannes darstellt.<sup>300</sup> Das Wunder erlangt – und bedarf – laut Johannes Darstellung also der Beglaubigung durch eine amtskirchliche Autorität. Die Anekdote endet damit, dass die Jungen vom Bischof in ein Kloster gesandt werden, der anschließend an Ort und Stelle, wo das Feuer den Stein verzehrt haben soll, eine Klosterkirche errichten lässt.<sup>301</sup> Johannes will von diesen Dingen aus dem Mund des Statt-halters der Provinz Afrika, einem gewissen Georgios (ό Γεώργιος ὁ τῆς Ἀφρων χώρας ὑπαρχος γεγονώς),<sup>302</sup> erfahren haben, der selbst einen der ehemaligen Knaben später in dem besagten Kloster als Mönch angetroffen habe, wie der weitgereiste Mönch am Ende der Geschichte klarstellt.<sup>303</sup>

Hier ist weniger die Frage von Bedeutung, wie glaubwürdig diese Anekdote tatsächlich ist, die sich einer in hagiographischen (und historiographischen) Texten der Zeit weitverbreiteten Autorisierungsstrategie bedient, freilich des Rekurses auf einen angesehenen Gewährsmann. Vielmehr wurde die Geschichte hier deswegen in einiger Ausführlichkeit wiedergegeben, weil sie für die hier im Fokus stehende Axiomatik in zweifacher Hinsicht aufschlussreich ist. Zum einen wird deutlich, dass zu der Zeit, als Johannes Moschos diesen Mirakelbericht aufschrieb, der Wortlaut des Hochgebets den Laien der besagten Region offenbar derart vertraut war, sodass selbst Kinder diesen Teil der Messe anscheinend mühelos, genauer: spielerisch rezitieren konnten.<sup>304</sup> Johannes präsentiert dem Leser sogar eine Erklärung für diesen Umstand: Hierzu sollen sie in der Lage gewesen sein, weil es in der Kirche üblich war, dass die Jungen ihren Platz in der Nähe des Allerheiligsten eingenommen hätten und gleich nach dem Klerus kommunizierten. Deshalb soll es ihnen auch möglich gewesen sein, sich das Hochgebet (ἡ εὐχὴ τῆς ἀγίας ἀναφορᾶς) einzuprägen, das von den Priestern mit lauter Stimme gesprochen wurde, wie es bei Johannes heißt.<sup>305</sup> Dies deutet alles auf einen weniger reglementierten und mystifizierten Umgang mit dem besagten Gebet hin.

Doch dieser Umstand ist, damit wären wir beim zweiten hervorzuhebenden Punkt, laut dem Mirakelbericht äußerst gefährlich für die Menschen – und damit dringend reformbedürftig. Die Anekdote transportiert mithin eine überdeutliche Botschaft, die besagt, dass der konkrete Ablauf der Messe, insbesondere der Wortlaut des Kanons, eine schützenswerte und einzuhegende Kommunikationsform darstellt, die es

---

<sup>300</sup> Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

<sup>301</sup> Ebd.

<sup>302</sup> Ebd., 3080.

<sup>303</sup> Ebd., 3084.

<sup>304</sup> Ebd., 3081.

<sup>305</sup> Εύρεθη δὲ ὁ ρήθεις πρεσβύτερος τὴν ἀναφορὰν ἐπιστάμενος ἐπειδὴ καὶ ἡ συνίθεια ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παρέδραμεν, ὥστε τοὺς παιδὰς ἔμπροσθεν τοῦ ἀγίου ιερατείου ἵστασθαι ἐν ταῖς ἀγίαις συνάξεσιν, καὶ πρώτους μετὰ τοὺς κληρικοὺς τῶν ἀγίων μεταλαμβάνειν μυστηρίων. Ἐπειδὴ δὲ ἐν τοις τόποις ἐκφωνεῖν μεγάλως εἰώθασιν οἱ πρεσβύτεροι, εὑρέθησαν τὰ παιδία, τὴν εὐχὴν τῆς ἀγίας ἀναφορᾶς ἐκμανθάνοντα, ἐκ τοῦ συνεχῶς αὐτὴν ἐκφωνεῖσθαι. Johannes Moschos, *Pratum spirituale*. Ed. *Migne*, 3081.

unbedingt dem Zugriff der Laien zu entziehen gelte. Andernfalls drohe der Zorn Gottes – auch dies führt Johannes seinem Leser anhand des Schicksals der Hirtenjungen überdeutlich vor Augen.

Mit anderen Worten zeigt der Blick in den Mirakelbericht des Johannes Moschos, dass die Kommunikation mit Gott, insbesondere jene, die sich im Mysterium der Messliturgie vollzieht, nicht nur im irisch geprägten Raum einen „Schauder“<sup>306</sup> auszulösen vermochte, wie es Josef Andreas Jungmann einmal formuliert hat. Noch bevor der Kompilator des ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ das Herrengebet als gefährlich bezeichnete und ein anderer irischer Mönch namens Cummean bestimmte heilige Worte, womit wohl der Einsetzungsbericht angesprochen war, ebenfalls als *periculosa* betitelte, lässt sich ein ähnliches Gedankengut bereits im byzantinischen Herrschaftsbereich nachweisen.

1423 übersetzte der Florentiner Ambrogio Traversari das Werk des Johannes Moschos unter dem Titel ‚Pratum spirituale‘ ins Lateinische und machte es damit im lateinischen Christentum weithin bekannt beziehungsweise dem lateinischsprachigen Publikum zugänglich.<sup>307</sup> Doch bereits vorher waren ebendort Geschichten im Umlauf, die eine sehr ähnliche Botschaft transportieren, wie Johannes Moschos' Anekdoten über die Hirtenjungen. Dies ergibt etwa ein Blick in den Liturgiekommentar des Wilhelm Durandus († 1296). Auch dort ist von gewissen Hirten (*quidam pastores*) die Rede, die von Gott bestraft wurden, weil sie auf einem Felde die Wandlungsworte benutzt hätten, um ihr Brot in Fleisch zu verwandeln, was ihnen laut der Anekdote auch gelang.<sup>308</sup>

Zwar erscheint das Tun der Hirten bei Durandus deutlich weniger verspielt als bei Johannes,<sup>309</sup> was sich auch im göttlichen Strafgericht spiegelt: Laut dem ‚Rationale divinorum officiorum‘ werden die Schäfer nach ihrer Untat allesamt von einem Feuer, das aus dem Himmel auf sie herabfährt, getötet, wohingegen die Jungen laut der griechischen Version der Geschichte von dem himmlischen Feuer nur zu Boden gestreckt werden und danach für eine geraume Zeit handlungsunfähig sind. Sodann unter-

---

<sup>306</sup> Jungmann, Praefatio (1929), 249. Vgl. Ders., Stellung Christi (1962), 217 Anm. 29.

<sup>307</sup> De viti patrum liber decimus, sive pratum spirituale, auctore Joanne Moscho interprete Ambro-  
sio Camaldulensi. Ed. Migne, 225–226.

<sup>308</sup> Fertur enim quod cum antiquitus publice et alta uoce canon diceretur, omnes pene per usum illum sciebant, et in plateis et uiciis decantabant. Vnde, cum quidam pastores illum in agro cantarent, et panem super lapidem posuissent, ad uerborum ipsorum prolationem, panis in carnem conuersus est; ipsi tamen diuino iudicio, igne celitus misso, percussi sunt. Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415.

<sup>309</sup> Bei Wilhelm findet sich kein Hinweis auf das Alter der *pastores*, wohingegen bei Johannes Moschos immer von Knaben (*παιδες*) die Rede ist. Sodann weist Johannes das Tun der Knaben eindeutig als Resultat ihres Spieldrangs aus: *Kai oīa συμβαίνει, καὶ ὄφελει γίνεσθαι παιδίοις, ήθέλησαν παῖξαι κατὰ τὴν τῶν παιδῶν συνήθειαν.* Johannes Moschos, Pratum spirituale. Ed. Migne, 3081.

scheiden sich beide Geschichten auch hinsichtlich der Frage, wann Gott in das Treiben auf dem Felde eingreift. Während Gott die Schäferjungen bei Johannes Moschos daran hindert, das Brot auszuteilen und damit das Messwunder zu profanieren, gelingt es Wilhelms Hirten, ihr Brot mittels der Wandlungsworte in Fleisch zu verwandeln. Kurzum, bei Johannes Moschos verhindert Gott das Sakrileg noch im letzten Moment, wohingegen er im anderen Fall, also bei Wilhelm Durandus, erst *ex post* richtend eingreift und das Sakrileg ahndet.

Obgleich beide Geschichten also weder im Umfang noch Detail identisch sind, was hier keineswegs übergangen oder nivelliert werden soll, so sind die Parallelen doch so deutlich, dass hier von einer irgendwie gearteten Abhängigkeit auszugehen ist. Die spannende Frage, wie das Wissen um diese Anekdote aus dem griechischen Sprachraum in den lateinischen Diskurs diffundierte und schließlich Wilhelm Durandus bekannt wurde, wird sich kaum lückenlos aufklären lassen. Evident ist jedoch, dass sich die Anekdote, so oder so ähnlich wie sie Wilhelm berichtet, in zahlreichen anderen lateinischen Traktaten und Messerklärungen des frühen und hohen Mittelalters findet.<sup>310</sup> Die früheste (und kürzeste) lateinische Version der Geschichte dürfte jene sein, die sich in einer Messerklärung des Remigius von Auxerre findet, die auf das späte neunte Jahrhundert datiert wird, und uns in einer Schrift überliefert ist, die fälschlicherweise Alkuin zugeschriebenen wird.<sup>311</sup> Auch dort wird von Hirten berichtet, die von Gott gerichtet, genauer: getötet worden seien, als sie den Kanon auf dem Felde sangen.<sup>312</sup>

---

<sup>310</sup> Der Herausgeber des ‚Rationale‘ weist in seiner Übersetzung des von ihm in der Corpus Christianorum Reihe (CCSL 140) edierten Werkes auf zwei mögliche Quellen hin, aus denen Wilhelm Durandus die Anekdote über die Schäfer sinngemäß entnommen haben könnte: Das *Mitrale* des Sicard von Cremona und eine Schrift von Lothar von Segni, dem späteren Papst Innocenz III. Vgl. Sicard von Cremona, *De officiis*. Ed. Sarbak/Weinrich, 183; Lothar von Segni, *De missarum mysteriis*, Ed. Wright, 181–182. Vgl. dazu auch William Durand. *Rationale IV*. Hrsg. und übers. v. Thibodeau, 292 Anm. b. In der historisch-kritischen Edition des ‚Rationale‘ findet sich nur der Verweis auf Innocenz’ Werk. Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415. Neben diesen Texten findet sich die Anekdote jedoch noch in zahlreichen anderen lateinischen Messkommentaren des Mittelalters. Vgl. Honorius von Autun, *Gemma animae*. Ed. Migne, 577; Hugo von Sankt Viktor, *De sacramentis Christiane fidei*. Ed. Berndt, 418; Hugo de Sancto Claro, *Speculum de mysteriis ecclesie*. Ed. Migne, 368; Johannes Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*. Ed. Douteil, 78 f. Vgl. dazu auch Franz, *Messe* (1902), 627–630.

<sup>311</sup> Diese Messerklärung des Remigius von Auxerre trägt den Titel ‚*De celebratione missae et ejus significatione*‘ und wurde als vierzigstes Kapitel in die pseudo-alkuinischen Schrift *De divinis officiis* kopiert. Vgl. Remigius von Auxerre [Ps.-Alkuin], *De celebratione missae*, Ed. Migne, 1246–1280.

<sup>312</sup> *Idcirco, ut ferunt, consuetudo venit in Ecclesia, ut tacite ista obsecratio atque consecratio a sacerdote cantetur, ne verba tam sacra, et ad tantum mysterium pertinentia, vilescerent, dum pene omnes per usum ea retinentes, per vicos et plateas aliisque in locis, ubi non conveniret, ea decantarent. Inde fertur quod antequam haec consuetudo inolevisset, cum pastores ea decantarent in agro, divinitus sunt percussi.* Remigius von Auxerre [Ps.-Alkuin], *De celebratione missae*, Ed. Migne, 1256.

Allen Versionen der Hirten-Anekdote liegt erkennbar dieselbe Darstellungsabsicht zugrunde: Stets geht es darum, den Kanon als höchst sensible und potentiell gefährliche, ja tödliche Form der Kommunikation evident zu machen, die es unbedingt dem Zugriff durch die Laien zu entziehen gelte.

Einen gravierenden Unterschied gibt es jedoch: Das, was bei Johannes Moschos noch als zu bewältigendes Problem der Gegenwart erscheint, wird bei dem deutlich später schreibenden Wilhelm Durandus als Unart der Frühzeit präsentiert,<sup>313</sup> die von der Hierarchie unlängst behoben worden sei. Denn aufgrund des Vorfalls auf dem Felde hätten die heiligen Väter verfügt, dass die Wandlungsworte nur noch *sub silentio* gesprochen werden dürften, wie Wilhelm konstatiert.<sup>314</sup> Zwischen beiden Geschichten hatte sich offenbar ein liturgischer Transformationsprozess vollzogen, der Symptom, richtiger: Folge der oben genannten Sorge um die gefahrlose beziehungsweise unschädliche Kommunikation mit Gott war. Tatsächlich lehrt uns die Liturgiewissenschaft, dass sich in der Übergangszeit zwischen der Spätantike und dem Frühmittelalter die Praxis hinsichtlich des liturgischen Kerngeschehens grundsätzlich wandelte.

Anders als in der Spätantike und wohl auch noch zu Beginn des Frühmittelalters in Irland<sup>315</sup> ging man im fränkischen Raum zu Beginn des achten Jahrhunderts dazu über, das Gabengebet (*oratio super oblata*) nicht mehr laut auszusprechen, sondern so leise, dass keiner der Anwesenden außer dem Zelebranten und Gott dieses Gebet vernehmen könne, wie es im ‚Capitulare ecclesiastici ordinis‘ heißt.<sup>316</sup> Wir haben es hier

<sup>313</sup> Dies geht bereits aus den ersten Sätzen des Kapitels hervor: *Fertur enim quod cum antiquitus publice et alta uoce canon diceretur, omnes pene per usum illum sciebant, et in plateis et uicis decabant*. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415. Auch laut Remigius von Auxerre, der mehr als drei Jahrhunderte vor Wilhelm Durandus schrieb, nämlich Ende des neunten Jahrhunderts, liegt die Hirtenanekdote bereits lange zurück. Siehe dazu den Text in Anm. 312.

<sup>314</sup> Zudem weiß Wilhelm zu berichten, dass von nicht näher spezifizierten heiligen Vätern bei Androhung des Anathemas verfügt worden sei, dass die fraglichen Worte nur noch von einem Priester über dem Altar und während der Messe gesprochen werden dürfen, der zudem in heilige Messgewänder gekleidet sein müsse: *Propter quod sancti patres statuerunt uerba ista sub silentio dici, inhibentes sub anathemate ne proferantur, nisi a sacerdotibus super altare et in missa et cum uestibus sacris*. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 416.

<sup>315</sup> Die Tatsache, dass man zumindest Teile des Kanons im irischen Raum noch laut aussprach, bezeugt der bereits erwähnte Kanon im ‚Paenitentiale Cummeani‘, wo der Fall durchgespielt und mit einer Bußauflage belegt wird, sollte der zelebrierende Priester die *oratio dominica* nicht flüssig und fehlerfrei sprechen. Vgl. den Wortlaut oben in Anm. 279. Vgl. dazu auch Jungmann, *Praefatio* (1929), 252 f.

<sup>316</sup> *Tunc pontifex, inclinato vulto in terra, dicit orationem super oblationis, ita ut nullus, preter Deum et ipsum audiat, nisi tantum Per omnia secula seculorum.* Capitulare ecclesiastici ordinis (Ordo XV). Ed. Andrieu, 102. Die älteste Handschrift dieses Textes wurde zwischen den Jahren 775 und 780 in St. Gallen zusammengestellt. Siehe zum Entstehungszusammenhang und zur handschriftlichen Überliefe-

also mit einer besonderen kommunikativen Situation zu tun, die über den Normalfall der Kommunikation unter Anwesenden hinausreicht. Trotz der Tonlosigkeit des Gebets findet eine Art der Zwiesprache zwischen Gott und dem Zelebranten statt, weil ersterer nicht an die Bedingungen menschlicher Kommunikationspartner gebunden ist.<sup>317</sup> Mit anderen Worten macht sich der Priester die besonderen kommunikativen Fähigkeiten seines göttlichen Gegenübers zunutze, um mit diesem in eine geschützte Form der Interaktion einzutreten.

Um dieser neuen Kommunikationspraktik auch terminologisch Ausdruck zu verleihen, kam ein neuer Name für das Gabengebet in Umlauf, das nun nicht mehr (nur) als *oratio super oblata*, sondern auch als *secreta*, also Stillgebet, firmierte.<sup>318</sup> Später, ab dem Beginn des neunten Jahrhunderts, wurde dann auch der Kanon still gebetet,<sup>319</sup> der nun ebenfalls wie das Gabengebet als *secreta* bezeichnet werden konnte.<sup>320</sup> Wil-

---

rung dieses Textes, der bei Andrieu Ordo XV heißt, die Ausführungen bei *Andrieu, Ordines Romani*, Bd. 3 (1961), 45–58 (handschriftliche Überlieferung); 92 (Datierung); 95–125 (Edition). Vgl. dazu *Jungmann, Praefatio* (1929), 251 f.

<sup>317</sup> Dass Gott nicht an die Schranken gewöhnlicher Kommunikationsteilnehmer gebunden ist, wird auch zu Beginn des 19. Kapitels der ‚Regula Benedicti‘ hervorgehoben. Dort wird nicht nur auf die Allgegenwart Gottes abgestellt, sondern auch der Umstand betont, dass die Augen des Herrn, so wörtlich, an jedwedem Ort die Guten und die Bösen beobachten würden. Vgl. *Benedicti Regula*. Ed. *Hanslik*, 74, cap. 19.1–2.

<sup>318</sup> Vgl. *Jungmann, Praefatio* (1929), 251–253. Später wird dieser neue Name für das Gabengebet, also die Bezeichnung *secreta*, auch außerhalb des fränkischen Raums geläufig. Anders – und ohne Kenntnis der grundlegenden liturgiewissenschaftlichen Forschung – hat Markus Tymister die Dinge in seinem „*Vademecum der Pastoralliturgik*“ dargestellt, wenn er unzutreffend schreibt: „Die frühere Bezeichnung des Gabengebets als *secreta*, bedeutet nicht, dass es still zu beten war, sondern bezieht sich auf die *oratio super oblata secreta* (das Gebet über die ausgewählten Gaben). Erst als die Gaben für die Eucharistie nicht mehr aus den verschiedenen vom Volk dargebrachten Gaben ausgewählt wurden, konnte *secreta* auf *oratio* bezogen werden.“ *Tymister, Der liturgische Dienst* (2021), 165 Anm. 263 (Hervorhebung im Original).

<sup>319</sup> Dies lässt sich etwa aus der um 834 verfassten Messerkklärung des Florus von Lyon erkennen, der uns später noch als Widersacher seines zeitweiligen Vorgesetzten auf dem Bischofsstuhl von Lyon, Amalar, begegnen wird. Hier ist aber zunächst von Bedeutung, was Florus über die Stille des und während des Kanons zu berichten hat: *Post has laudes (...) facto totius Ecclesiae silentio, in quo cessante omni strepitu verborum, sola ad Deum dirigatur intentio, et devotio cordium, sociatis sibi omnium votis et desideriis, incipit sacerdos orationem fundere, qua ipsum mysterium Dominici corporis et sanguinis consecratur. Sic enim oportet, ut in illa hora tam sacrae et divinae actionis, tota per Dei gratiam a terrenis cogitationibus mente separata et Ecclesia cum sacerdote et sacerdos cum Ecclesia spirituali desiderio intret in sanctuarium Dei supernum et aeternum.* Florus von Lyon, *De expositione missae*. Ed. *Migne*, 43. Dieselbe Passage findet sich auch in der Messerkklärung des Remigius von Auxerre. Vgl. Remigius von Auxerre [Ps.-Alkuin], *De celebratione missae*, Ed. *Migne*, 1256. Vgl. dazu *Jungmann, Praefatio* (1929), 257–263.

<sup>320</sup> Wilhelm Durandus macht diesen Punkt sehr deutlich, wenn er in seinem Liturgiekommentar über den Kanon schreibt: *Dicitur etiam secreta quia secrete et sub silentio dicitur: (...).* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. *Davril/Thibodeau*, Bd. 1 (1995), 414. Freilich darf man sich

helm Durandus galt dieser Name – also *secreta* – als ein Zeichen dafür, dass sich ein erschöpfendes Verständnis des *misterium* der menschlichen Auffassungsgabe entziehe, weshalb es mit gedämpfter Stimme (*secreta uoce*) vollzogen werde.<sup>321</sup> Der Liturgiker nennt jedoch noch einen anderen Erklärungsansatz für die Stille des Kanons. Um seinem Leser den Sinn des fraglichen Brauchs zu erklären, verweist Wilhelm auf die besondere kommunikative Beschaffenheit Gottes. Denn jener höre auf das Rufen des Herzens und nicht auf die Stimme des Körpers, wie es im ‚Rationale‘ pointiert heißt.<sup>322</sup> Oder mit den Worten von Johanna Thali: „Das stille, von der Körperlichkeit der Stimme gelöste Beten des Priesters wird als dem göttlichen Gegenüber angemessene Form der Kommunikation verstanden, (...).“<sup>323</sup>

Doch für diese rein geistige Form der Kommunikation benötigte es ein hohes Maß an Konzentration von Seiten des Zelebranten, weshalb die versammelte Kirchengemeinde in diesem Moment zu absoluter Stille angehalten wurde, um die rein geistige Verbindung nicht zu stören, die für das Zustandekommen des Mysteriums als unerlässlich angesehen wurde.<sup>324</sup>

Es sei zumindest darauf hingewiesen, dass diese Form der Kommunikation, die nur noch auf der Innenseite des Zelebranten angestimmt wird, nicht mehr durch den Kommunikationsbegriff Luhmann’scher Prägung abgedeckt ist, der Gedanken nicht als Kommunikation gelten lässt.

---

jenen Transformationsprozess nicht zu gradlinig vorstellen, sondern tatsächlich dürfte es hinsichtlich dieser Dinge große Unterschiede in den einzelnen Diözesen gegeben haben. Vgl. Jungmann, Praefatio (1929), 260–263. Jungmann hat zudem darauf hingewiesen, dass später noch ein weiteres liturgisches Gebet, dass *Libera nos quae sumus*, still gebetet wurde, weshalb er auch von einem „Weitergreifen der Opferstille“ spricht. Ebd., 261.

<sup>321</sup> *Secreta dicitur quasi nobis occulta, quia humana ratio nequaquam plenarie tantum mysterium capere potest, ad quod significandum merito secreta uoce celebratur.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 414.

<sup>322</sup> *Tunc enim sacerdos intrare debet in cubiculum cordis et, ostio sensuum corporis clauso, Deum Patrem orare, qui exauditor est clamoris cordis, non uocis.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415. Vgl. dazu auch Thali, Qui vult cum Deo (2009), 431. Eine ganz ähnliche Idee findet sich allerdings bereits in der um 834 abgefassten Messerklärung des Florus von Lyon, wo es ebenfalls heißt, dass in den äußerst verborgenen Ohren Gottes nicht unsere Worte Resonanzen erzeugen würden, sondern die Wünsche: *Voces enim apud secretissimas aures Dei non faciunt verba nostra sed desideria.* Florus von Lyon, *De expositione missae*. Ed. Migne, 40. Vgl. Remigius von Auxerre [Ps.-Alkuin], *De celebratione missae*, Ed. Migne, 1255.

<sup>323</sup> Thali, Qui vult cum Deo (2009), 433.

<sup>324</sup> Dies lässt sich ebenfalls aus der Messerklärung des Florus von Lyon entnehmen, worin nicht nur die Stille des Kanons beschrieben wird, sondern auch die versammelte Gemeinde zum Schweigen angehalten wird. Vgl. Florus von Lyon, *De expositione missae*. Ed. Migne, 43. Siehe auch den Text in Anm. 319.

Jungmann hat nachgewiesen, dass es eine Art Vorstufe bzw. „Zwischenstadium“<sup>325</sup> jener liturgischen Transformation gab, die auch von einer kommunikationshistorischen Warte aus von Interesse ist. Denn noch bevor man zu Beginn des neunten Jahrhunderts dazu überging, den Kanon in völliger Stille zu beten, senkte der Zelebrant Mitte des achten Jahrhunderts nach dem *Sanctus* bereits seine Stimme, sodass die an Gott adressierten Gebetsworte nur noch von den unmittelbar Umstehenden vernommen werden können, wie es im ‚Capitulare ecclesiastici ordinis‘ heißt.<sup>326</sup> Diese kommunikative Situation ist noch deutlich stärker an den Normalfall der Kommunikation unter (menschlichen) Anwesenden angelehnt. Auch in der *face-to-face* Kommunikation dient der Flüsterton bekanntlich der Reduktion der Kommunikationsreichweite – und damit der Intimisierung beziehungsweise Einhegung der Kommunikation zwischen zwei Kommunikationspartnern, wirkt also exkludierend. Mit anderen Worten: Beide kommunikativen Maßnahmen – das Stillbeten wie das geflüsterte Gebet – zielen darauf ab, einen exklusiven Kommunikationsraum zu schaffen.

Hierdurch wollte man die Konsekrationsworte wohl nicht nur dem Zugriff der Laien entziehen, die sie missbrauchen könnten,<sup>327</sup> sondern wohl auch den Priester schützen, der diese Worte fehlerfrei sprechen musste, wie es bei Wilhelm Durandus heißt.<sup>328</sup> Mit anderen Worten: Die Wandlungsworte wurden leise gesprochen, weil ihr Vollzug eine besondere Gefahr für den zelebrierenden Priester darstellte, dem bei einem Fehler eine empfindliche Buße drohte.<sup>329</sup> Noch einmal anders gewendet: Die Stille des Gebets und seine Gefährlichkeit hängen ursächlich zusammen, *secreta* und *periculosa* bedingen sich kausal.<sup>330</sup> Ausdrücklich wird dieser Konnex von Wilhelm

---

325 Jungmann, Praefatio (1929), 263.

326 *Sanctus. Et incipit canire dissimili voce et melodia, ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur.* Capitulare ecclesiastici ordinis (Ordo XV). Ed. Andrieu, 103. In diesem Punkt gibt es eine Variation innerhalb der handschriftlichen Überlieferung. Während die Handschrift G (Sangall. 349) hier *de simili voce* liest, findet sich in den beiden anderen Handschriften die vom Herausgeber bevorzugte Lesart, nämlich: *dissimili voce* bzw. *dissimile voce*. Dass Letzteres die korrekte und ursprüngliche Lesart ist, wurde nicht erst von dem Herausgeber Andrieu, sondern bereits von Kramp, Stillbeten (1925), 701–704 konstatiert. Vgl. dazu auch Jungmann, Praefatio (1929), 253 Anm. 1.

327 Vgl. dazu Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 250; Dies., Qui vult cum Deo (2009), 433.

328 Wilhelm Durandus erwähnt bezeichnenderweise beide Motive, um den stillen Kanon zu erklären: *Secundo, ideo secretia in silentio dicitur ne sacerdos, clamando hiis que aguntur, minus intendat. Tertio, ne uox sacerdotis, nimio clamore, deficiat. Quarto, ne sacrosancta uerba uilescent.* Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 415.

329 Die Kommunikationspraktik der stillen Messe wurde erst durch das Zweite Vatikanische Konzil abgeschafft. Vgl. Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 255. Vgl. auch Dies., Qui vult cum Deo (2009), 433 Anm. 38.

330 Dieser Umstand wurde von der Forschung allenfalls ansatzweise erkannt, bisher jedoch noch nicht in einen Interpretationszusammenhang gerückt. So wird die Praxis des stillen Gebets in Kottjes Aufsatz zur *oratio periculosa* mit keinem Wort erwähnt, ebenso wenig fand Jungmann eine nähere

Durandus jedoch nicht in Bezug auf den Kanon, sondern im Hinblick auf das Herrengebet hergestellt, das ebenfalls mit einer gedämpften Stimme (*voce demissa*) und gleichsam heimlich (*secrete*) gesprochen wurde.<sup>331</sup> Dieser Brauch wird im fünften Buch des ‚Rationale‘ folgendermaßen erklärt: „Damit aber die sterbenden Fliegen abgehalten werden (vgl. Koh 10,1) und der Geist des Beters beruhigt wird, dass er würdig mit Gott sprechen kann (*ut digne cum Deo loquatur*), und damit nicht der Herr, wenn jemand nicht im Geiste betet, in Wut zürnt, sondern sich erbarmt (*et ut si mente non orauerit Dominus in furore non irascatur sed misereatur*), darum ist nach einer lobwürdigen Gewohnheit eingeführt worden, dass der Priester vor dem Beginn und am Ende der kanonischen Horen das Gebet des Herrn (...) mit leiser Stimme vorausschickt.“<sup>332</sup>

Doch nicht nur das (Hoch)Gebet wurde von den Zeitgenossen als äußerst prekär erlebt, sondern dies trifft auch auf weitere Spielarten der Kommunikation mit Gott zu, was hier allerdings nur noch ausblickartig gezeigt wird. So wurde etwa das persönliche Erfahren der unmittelbaren Nähe Gottes<sup>333</sup> von zahlreichen Mystikerinnen und Mystikern im Mittelalter als heikles Unterfangen beschrieben. Ja, laut einem der Altmaster der Mystikforschung ist die Vulnerabilität ein geradezu konstitutiver Bestandteil dessen, was wir heute als ‚Mystik‘ fassen: Mystik ist nämlich, so Walter Muschg,

---

Auseinandersetzung mit den Bestimmungen der irischen Bußbüchern notwendig, die er nur in einer Randnotiz streift. Vgl. Kottje, *Oratio periculosa* (1967); Jungmann, *Praefatio* (1929), 252 f.

<sup>331</sup> *Et dicitur [sc. dominica oratio] voce demissa et secrete.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 94.

<sup>332</sup> *Vt autem musce morientes abigantur et mens orantis serenetur, ut digne cum Deo loquatur, et ut si mente non orauerit Dominus in furore non irascatur sed misereatur, ideo laudabili consuetudine introductum est ut sacerdos, ante canonicarum horarum initia et in fine, dominicam orationem (...) voce submissa premittat.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 16 f. Übersetzung: Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Hrsg. und übers. v. Douteil, Bd. 2 (2016), 656.

<sup>333</sup> Bekanntlich ist die Frage, was den definitorischen Kernbestandteil von ‚Mystik‘ ausmacht, eine kontrovers diskutierte. Laut Bernard McGinn steht im Fokus des fraglichen Phänomens das „unmittelbare Bewusstsein der Gegenwart Gottes“. McGinn, *Mystik im Abendland*, Bd. 1 (1994), 16. Etwas anders hat Berndt Hamm das Phänomen definiert, der Mystik als die „persönliche Erfahrung einer unmittelbaren Nähe Gottes“ fasst. Hamm, „Gott berühren“ (2007), 135. Warum der Kirchenhistoriker den Begriff ‚Nähe‘ jenem der ‚Gegenwart‘ vorzieht, um das Phänomen zu fassen, erklärt er folgendermaßen: „Gegenwart muss nicht Nähe sein, aber jede wirkliche Nähe (mit den Bedeutungskomponenten Vertrautheit, Verbundenheit und Intimität) schließt ein Gegenwärtigwerden ein. Nähe ist für mich daher der qualitativ dichtere Begriff.“ Ebd., 135 Anm. 74. Vgl. dazu auch ebd., 125 Anm. 51. Auch Volker Leppin hat sich um eine Begriffspräzision bemüht. Laut seinem Dafürhalten steht bei aller Unschärfe des Phänomens zumindest so viel fest, dass „im Zentrum mystischen Christentums die momenthafte Wesens- oder Willenseinigung des Erdenbürgers oder der Erdenbürgerin mit Gott steht.“ Leppin, *Mystische Frömmigkeit* (2001), 190. Vgl. auch Ders., *Ruhen in Gott* (2021), 15–18.

ein „(...) spät aufgekommener Name für jene einsamsten, gefährlichsten Formen der Gotteserfahrung, (...).“<sup>334</sup>

Ebenso wenig harmlos wie die Mystik wurde auch die Vision gesehen, die oftmals mit dem jähnen Tod des Visionärs einhergehe, wie etwa Petrus Venerabilis konstatierte. Denn der Abt von Cluny informiert seinen Leser darüber, dass Menschen, die eine Vision haben, für gewöhnlich kurze Zeit später den Tod finden würden.<sup>335</sup>

Die Liturgiewissenschaften rätseln (und streiten) bereits seit geraumer Zeit, wie sich dieser Befund erklären lässt, woher, mit anderen Worten, diese „Stimmung des Schauders“<sup>336</sup> stammt, die die Kommunikation mit Gott unter den Zeitgenossen auszulösen imstande war. Man hat diesen Befund bereits unter Verweis auf eine vermeintliche Grundambivalenz des Heiligen zu erklären versucht. Die Scheu vor dem Umgang mit dem Heiligen sei nämlich in dessen ambivalenten Wesen angelegt, also etwas Seins- bzw. Wesensmäßiges, wie es in einem Standardwerk zur Thematik heißt: „Weil aber das Sakrale in sich ambivalent ist, nämlich lebensspendend und tödend, gütig und schrecklich, erhebend und niederwerfend – im Lateinischen bedeutet *sacer* heilig und verflucht –, muß man sich ihm in der rechten Weise nähern. Regeln, Verfahren und Mechanismen besonderer Art wollen die unbeschadete Annäherung sichern, beseitigen einerseits die Gefahren im Umgang mit der Gottesmacht und möchten andererseits das Heil herbeiführen.“<sup>337</sup>

Eine solcher Erklärungsansatz, wie er von Arnold Angenendt hier bemüht wird, lehnt sich unverkennbar an das religionsphänomenologische Werk Rudolf Ottos an, der dem ‚Heiligen‘ eine ambivalente Natur attestierte, die stets zwischen *tremendum et fascinosum* changiere.<sup>338</sup>

So reizvoll und ungebrochen attraktiv solche Rekurse auf Ottos Überlegungen zur ambivalenten Natur des Heiligen auch sein mögen – Otto wird bis heute in der Mediä-

<sup>334</sup> Muschg, *Mystik in der Schweiz* (1935), 22. Auch Volker Leppin hat zuletzt auf die Gefährlichkeit der Mystik abgehoben, damit jedoch den Umstand gemeint, dass sich Mystikerinnen und Mystiker in der Geschichte oftmals mit Häresieverwürfen konfrontiert sahen, weil sie soziale, metaphysische und religiöse Grenzen überschritten bzw. in Frage stellten: „Katholiken und Protestanten sind sich einig, jedenfalls in der westlichen Christenheit: Mystik ist etwas Gefährliches. Gefährlich für das kirchliche Amt, gefährlich für die christliche Lehre, gefährlich für den biblischen Glauben. Gefährlich, weil sie Grenzen überschreitet: soziale Grenzen, metaphysische Grenzen, religiöse Grenzen.“ Leppin, *Ruhens in Gott* (2021), 9.

<sup>335</sup> *Homini autem illi cui hec uisio apparuerat, supradictus abbas sanctus mortem proximam esse predixit.* Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. Bouthillier, 42.

<sup>336</sup> Jungmann, *Praefatio* (1929), 249. An anderer Stelle hat Jungmann von einem „heiligen Schauer“ bezüglich des Hochgebets gesprochen. Ebd., 254. Vgl. dazu auch *Ders.*, *Stellung Christi* (1962), 217 Anm. 29.

<sup>337</sup> Angenendt, *Geschichte der Religiosität* (\*2009), 351.

<sup>338</sup> Vgl. Otto, *Heilige* (1987), 42.

vistik rezipiert<sup>339</sup>, so gibt es doch erhebliche Vorbehalte gegen eine solche ontologische Argumentationsweise. Solche Deutungsangebote, die auf die Essenz des Heiligen abstellen, vermögen nämlich nicht zu erklären, warum der fragliche – und empirisch belegbare – „heilige Schauer“<sup>340</sup> nicht zu allen Zeiten gleich stark ausgeprägt war. Mit anderen Worten erkennen ontologische Deutungsversuche die Historizität des fraglichen Phänomens.<sup>341</sup> Die Furcht vor der Kommunikation mit Gott, die hier freilich nur exemplarisch ausgeleuchtet werden kann, dürfte nämlich weniger mit dem Wesen des ‚Sakralen‘ oder des ‚Religiösen‘ an sich zu tun haben, mithin ontologischer Natur sein, als vielmehr – wie alle historischen Größen – von den sozialen Bedingungen und dem historischen Kontext abhängen, in denen es verhandelt wurde. Dass man auch im frühen Mittelalter durchaus kontrovers über die Frage diskutieren konnte, was alles in der Kommunikation mit Gott erlaubt sei – und was nicht – zeigt etwa ein Beispiel aus dem neunten Jahrhundert.

## 2.2 Die Virulenz der Eucharistie – Amalar, Guntard und die Bußbücher des achten und neunten Jahrhunderts

Mitte der 20er Jahre des neunten Jahrhunderts sah sich der Theologe und zeitweilige Erzbischof<sup>342</sup> Amalar mit dem schwerwiegenden Vorwurf konfrontiert, sogleich (*illico*)

---

<sup>339</sup> Zuletzt wurde auf Ottos Werk in einem Sammelband zum Themenkomplex der „Wert des Heiligen“ Bezug genommen, wo allerdings einleitend auch der ontologische und damit ahistorische Zuschchnitt dieses Werkes thematisiert wird. Vgl. Czock, Einführung (2020), 12.

<sup>340</sup> Jungmann, Praefatio (1929), 255. Zum ‚heiligen Schauer‘ in der Antike vgl. auch Cairns, History of shudders (2013), 85–107. Letzteren Titel verdanke ich einem Hinweis von Jan Bremmer.

<sup>341</sup> Zur Ahistorizität religionsphänomenologischer Deutungsansätze vgl. Hamm, Heiligkeit im Mittelalter (2003), 627–646; Auffarth, Heiligkeit in der Antike (2012), 1–36. Auch Andreas Nehring hat jüngst darauf hingewiesen, dass die Kulturwissenschaften Beschreibungskategorien finden müssten, die nicht darauf abzielen würden, „das Heilige erneut zu essentialisieren.“ Nehring, Das Heilige (2019), 250.

<sup>342</sup> Amalars Leben war äußerst bewegt, so bekleidete er nicht nur in den Jahren 809–813 das (kommissarische?) Amt des Erzbischofs von Trier, sondern wurde darüber hinaus auf der Synode von Diedenhofen im Jahr 835 als kommissarischer Verwalter der vakanten Erzdiözese Lyon eingesetzt, nachdem Erzbischof Agobard von Lyon auf Betreiben Ludwigs des Frommen von derselben Kirchensammlung seines Amtes entthoben worden war. Amalar sollte der Erzdiözese jedoch nur für drei Jahre (835–838) als Verwalter vorstehen, bis er auf der Synode von Quierzy (838) wieder abgesetzt und der ehemalige Amtsinhaber Agobard wieder eingesetzt wurde, nachdem sich Agobard mit dem Kaiser wieder ausgesöhnt hatte. Vgl. zu Amalars Biographie Zechiel-Eckes, Florus von Lyon (1999), 22–27; Steck, Der Liturgiker Amalarius (2000), 7–11. Zu Amalars Status als Erzbischof siehe auch die Überlegungen von Diósi, Amalarius Fortunatus (2006), 182, der aus dem Umstand, dass Amalar in den Quellen nicht als *episcopus* firmiert, sondern stattdessen als *praelatus* bezeichnet wird, folgende Schlussfolgerung gezogen hat: „Der Ausdruck *praelatus* bringt demnach zum Ausdruck, dass Amalar kein rechtmäßiger Nachfolger (und zwar objektiv und nicht bloß subjektiv in den Augen von Florus) des bisherigen

nach dem Kommunionempfang ausgespuckt zu haben.<sup>343</sup> Wir wissen von diesem Vorwurf nur, weil Amalar die gegen ihn erhobene Kritik keineswegs auf sich sitzen ließ, sondern seinem Kritiker, einem gewissen Guntard,<sup>344</sup> mit einem apologetischen Brief entgegengrat, den er zur Jahreswende 825/826 schrieb.<sup>345</sup>

Zwar habe er zunächst daran gedacht, die Dinge einfach auf sich beruhen zu lassen, da er sie anfänglich für nichtig (*nauci*) befunden habe, wie der Theologe selbst schreibt,<sup>346</sup> will sich später dann aber doch zu einer Entgegnung durchgerungen haben, um seinen Kritiker aus dem, so wörtlich, „Irrtum seiner Unwissenheit“ zu befreien und den „haltlosen Verdacht“ auszuräumen.<sup>347</sup> Hierfür holt der erfahrene Theologe weit aus und bietet all seine theologische Kompetenz beziehungsweise sein gesamtes theologisches Vermögen auf. Der Brief erstreckt sich in der historisch-kritischen Edition über sieben Druckseiten und weist eine große Bandbreite an Bibelzitaten auf, nämlich 25 an der Zahl. Auch Amalar beherrschte also die in der Karolingerzeit unter Theologen verbreitete Argumentationsstrategie des Autoritätsbeweises,<sup>348</sup> um seine Position zu stützen.<sup>349</sup>

Zunächst setzt der Theologe seinen Kritiker über das Seele-Körper-Verhältnis des Neuen Testaments ins Bild, um sein Verhalten zu legitimieren.<sup>350</sup> Nicht was dem Kör-

---

gen Erzbischofs Agobard war, sondern lediglich so etwas wie ein Bistumsverwalter bzw. -leiter, wenn man so will, ein vorübergehender Ersatzmann oder vorübergehender Administrator der Kirche von Lyon.“

<sup>343</sup> Konkret schreibt Amalar, dass seine Handlung, das Ausspucken unmittelbar nach dem Eucharistieempfang, bei Guntard die Frage aufkommen ließ, warum er, also Amalar, sich nicht mit größerer Umsicht davor gehütet habe, gleich nach dem Empfang des *sacrificium*, der konsekrierten Hostie also, auszuspeien: *Fili mi, recordatus sum percontasse pollens ingenium tuum quare non me cum maiore cautela custodirem, ne illico post consumptum sacrificium spuerem*). Amalar von Metz, *Eistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6.

<sup>344</sup> Von Steffen Patzold wurde bereits die interessante Frage durchgespielt, ob es sich bei jenem Guntard nicht vielleicht um ein rein stilistisches Gegenüber handeln könnte, sich Amalar seinen Kritiker also nur ausgedacht habe, um seine Position zu entfalten, was Patzold aber für unwahrscheinlich hält. Vgl. dazu Patzold, Amalar (2003), 72.

<sup>345</sup> Zur Datierung vgl. Steck, Der Liturgiker Amalarius (2000), 87–91.

<sup>346</sup> *Nauci duxi talem percontationem*. Amalar von Metz, *Eistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6.

<sup>347</sup> *Iam in itinere degens, aporiatus sum tua dilectione, ne aliqua suspicio remaneret tibi falsa in pectore, quasi ego proterve hoc agerem contra nostram religionem, et neque remaneres in aliquo errore ignorantiae. Idcirco potissimum (...) malui ex itinere formare tibi animum meum, quam diutius remanere ardens ingenium tuum in suspicione inutili*. Amalar von Metz, *Eistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6.

<sup>348</sup> Vgl. zu dieser Argumentationsstrategie Schrimpf, Werk (1982), 85 f.; Mühlenberg, Dogma (2011), 555.

<sup>349</sup> Vgl. Zechiel-Eckes, Florus von Lyon (1999), 54.

<sup>350</sup> Steffen Patzold hat Amalars „vielschichtiges Deutungsgeflecht“, seine komplexe Argumentationskette in einem scharfsinnigen Artikel dechiffriert, der der folgenden Analyse als Grundlage dient. Vgl. Patzold, Amalar (2003), 70–74, Zitat auf S. 70.

per entspringe, sei unrein, sondern der Geist sei der Sitz der Sünde, wie Amalar unter Rekurs auf neutestamentliche Belegstellen argumentiert: „Viele gibt es, die, wie es bei den Pharisäern Brauch war, auf die Reinheit des Körpers Acht geben, aus deren Gedanken aber unreine Dinge entspringen, die der Herr im Evangelium aufgezählt hat, wo er sagt: ,Aus dem Herzen gehen nämlich die bösen Gedanken, Morde, Ehebrüche, Hurereien, Raubtaten, Meineide, Gotteslästerungen hervor. Dies sind die Dinge, die einen Menschen unrein machen (Matth 15,19)“.<sup>351</sup> Indirekt hält Amalar seinem Gegenüber hier also vor, dass dessen Reinheitsvorstellung gestrig, genauer pharisäisch sei, da er wie viele andere Zeitgenossen auch Unreinheit fälschlicherweise als körperliche Qualität auffasse, was letztlich aber unchristlich sei, da es dem Herrenwort widerspreche.

Sodann verlegt er die Argumentation auf eine andere Ebene, indem er nun medizinische Argumente für sein Tun anführt, etwas, was für den theologischen Expertendiskurs der Zeit durchaus bemerkenswert ist. Der Gelehrte weiß nämlich zu berichten, dass der Speichel etwas gänzlich Natürliches sei, der aus dem Menschen nicht nur ohne Sünde austrete, sondern sogar für dessen körperliches Wohlergehen förderlich sei, wie der Theologe schreibt: „Der Speichel ist für uns etwas Natürliches, er tritt ohne Sünde aus uns hervor, sein Ausfluss nützt unserer Gesundheit.“<sup>352</sup> Ja, sogar einen konkreten medizinischen Fall weiß der Gelehrte im weiteren Verlauf anzuführen, um sein Argument zu untermauern: Der Phlegmatiker müsse seinen Speichel oft ausspucken, wenn er bei Gesundheit bleiben wolle, wie Amalar seinem Adressaten ins Gedächtnis ruft. Und trotzdem sei der Phlegmatiker nicht vom Priesteramt ausgeschlossen, wie Amalar weiter ausführt.<sup>353</sup> Die Pointe dieses Ausflugs in die (empirische) Welt der Medizin zielt freilich darauf ab, den Adressaten davon zu überzeugen, dass auch Amalars Tat, sein Ausspucken unmittelbar nach der Kommunion, keineswegs ein Verstoß gegen die Grundsätze der Frömmigkeit gewesen sei.<sup>354</sup> Denn was dem Phleg-

---

<sup>351</sup> *Multi sunt qui munditiam corporis observant secundum usum phariseorum, ex quorum tamen mentibus procedunt inmundia, quae Dominus computat in evangelio dicens: De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furtum, falsa testimonia, blasphemia; haec sunt quae coinquunt hominem.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6 (Hervorhebung im Original).

<sup>352</sup> *Sputum naturale est nobis, sine peccato procedit ex nobis, sanitati nostrae proficit eius processio.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 394, Nr. 6.

<sup>353</sup> *Flegmaticus homo si studuerit sanitati sua, sepius curabit flegma eicere. Non est prohibitus flegmaticus a promotione sacrorum ordinum.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 395, Nr. 6.

<sup>354</sup> Dass dies die Causa scribendi war, die Amalar zur Feder greifen ließ, schreibt dieser zu Beginn seines Schreibens: *Iam in itinere degens, aporiatus sum tua dilectione, ne aliqua suspicio remaneret tibi falsa in pectore, quasi ego proterve hoc agerem contra nostram religionem, et neque remaneres in aliquo errore ignorantiae.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 393, Nr. 6. Vgl. dazu auch Patzold, Amalar (2003), 71.

matiker erlaubt sei, könne man Amalar nicht zum Vorwurf machen, so ließe sich Amalars Argumentation zusammenfassen.<sup>355</sup>

Doch Amalars Argumentation ist keineswegs durchgängig so sachlich, sondern er schlägt in seinem Brief auch polemische Töne an. Um sich des Vorwurfs zu erwehren, dass sein Tun in scharfem Kontrast zum Handeln der anderen Priester stehe, die Guntard gesehen haben will und die sich alle für eine geraume Zeit (*diutius*) nach dem Empfang der Hostie das Ausspucken verkneifen würden, greift Amalar zur Polemik. Er kontert den Einwand seines Kritikers, der letztlich darauf abzielt, Amalars Handeln als unerhört bloßzustellen, mit dem reichlich unsachlichen Kommentar, dass Guntard eben noch sehr jung sei und deshalb bisher noch nicht viele Priester gesehen haben könne: „Du bist beinahe noch ein Knabe und hast noch nicht viele Priester gesehen.“<sup>356</sup> Doch damit nicht genug. Amalar hebt nicht nur auf das Alter seines Kontrahenten ab, um dessen Autorität zu untergraben, sondern versucht zudem den Ruf von dessen Gewährsmännern zu diskreditieren. Diese Priester, die Guntard gesehen haben will, würden sich nämlich – so spekuliert Amalar – mit Jägern gemeinmachen, die ihre Hände erst vom frischen Blut diverser Wildtiere reinwaschen müssten, bevor sie an den gemeinsamen Tisch träten.<sup>357</sup>

Nach diesem polemischen Seitenhieb auf seinen Kontrahenten argumentiert Amalar jedoch wieder ganz als Theologe, wenn er seinen Kritiker über das rechte – freilich sein eigenes – Sakramentenverständnis belehrt. Entscheidend für die heilspendende Wirkung des Sakramentenempfangs sei allein die richtige Gesinnung des Kommunikanten. Ja, selbst wenn ein Teil der Hostie nach der Kommunion wieder ausgespien würde, täte dies der Wirksamkeit des Sakramentes keinen Abbruch, wie Amalar befindet: „(...) dennoch vertraue ich auf den Herrn, dass er, sofern mein Geist gottesfürchtig und demütig vor seinem Angesicht ist, seinen Körper zur Belebung

---

<sup>355</sup> Dass sich Amalar in seinem Brief jedoch selbst als Phlegmatiker zu erkennen gibt, wie dies Stefan Patzold konstatiert hat, muss meines Erachtens mit einem Fragezeichen versehen werden, da der Brief diese Verknüpfung nicht ausdrücklich herstellt. Amalar schreibt an einer Stelle lediglich, dass es ihm nicht möglich sei, seinen Spuckkreis lange genug zu unterdrücken, um Guntards Bedenken auszuruäumen, nicht aber, dass er ein Phlegmatiker sei: *Fili mi, si potuisssem me abstinent tamdiu a sputo, quamdiu satisfacerem tuis, ut non haberent quod reprehenderent in me, hoc ultro curarem, (...). Sed, quia mihi hoc difficile est,* (...). Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 395, Nr. 6. Vgl. dazu Patzold, Amalar (2003), 71.

<sup>356</sup> *Tu, fili, in redargutione tua non propter aliud ostendisti mihi tibi displicere me spuere, nisi quia ceteros sacerdotes perspexisti a sputo diutius se abstinent post sacrificium. Tu, adhuc puerulus, non vidisti multos sacerdotes.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 394, Nr. 6.

<sup>357</sup> (...) *forsan, quos saepissime vidisti, venatoribus iuncti sunt, qui solent manus lavare a recenti sanguine bubalorum, suum et hyrcorum, sicut et populares faciunt, quando ad communem mensam accedunt.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 394, Nr. 6.

meiner Seele eintreten lässt, und das, was wegen der Gesundheit des Körpers austreten muss, ohne Schaden für meine Seele austreten lässt.“<sup>358</sup>

Während sich diese Kernaussage des Briefs immer noch auf die Tradition berufen konnte, waren andere Aussagen des Briefs heikler, weil sie nicht mehr durch Autoritätsrekorste abgedeckt waren, etwa seine dreiteilige Hostienallegorese, die sich nur allzu leicht als Sterkorianismus (miss)verstehen ließ.<sup>359</sup> Denn im Zuge seiner Argumentationslinie kommt Amalar auf die Frage zu sprechen, was denn mit der konsekrierten Hostie nach dem Empfang im menschlichen Körper geschehe – und wie sie diesen wieder verlasse. Dabei spielt der Theologe mehrere Möglichkeiten durch, wobei gerade die letzte Option heikel war. Amalar nennt nämlich nicht nur die Möglichkeiten, dass der Leib des Herrn nach dem Empfang auf wundersame Weise in den Himmel gelange oder aber bis zum Tod des Menschen im menschlichen Leib verbleibe, während eines Blutverlustes ausgeschwemmt würde, oder aber ausgeatmet würde, sondern auch die Option, dass die Hostie den Weg aller menschlichen Nahrung beschreiten könnte – dies war der kritische Punkt.<sup>360</sup> Zwar optiert der Theologe wohlgerne für keine der angeführten Varianten, sondern plädiert ganz im Gegenteil dafür, dass jener, der die Hostie in guter Absicht empfange, sich mit derlei Fragen nicht herumzuplagen bräuchte;<sup>361</sup> dennoch war bereits das Aufwerfen der Frage heikel. Heikel insofern, weil er hiermit den sicheren Boden der Autorität verlassen und sich damit in unsicheres argumentatives Terrain vorgewagt hatte. Gerade dieser Umstand ist geradezu typisch für die neue Denkart der Allegorese.<sup>362</sup> Denn die Exponenten dieser Methodik begnügten sich anders als die traditionelle frühmittelalterliche Theologie nicht mehr länger nur mit dem Autoritätsbeweis, sondern wurden auch „liturgieschöpferisch“ tätig, so hat es Adolf Kolping seinerzeit formuliert.<sup>363</sup> Amalar selbst hat diesen Umstand einmal so ausgedrückt: Zwar wolle er sich in allem, was er schreibe, dem Urteil der wahrhaftigen, heiligen und frommen Väter unterwerfen, zwischenzeitlich

---

<sup>358</sup> (...) *tamen confido in Domino, si mens mea pia fuerit et humili in conspectu eius, ut faciat intrare corpus suum ad animam meam vivificantum, et, quod exequendum est propter sanitatem corporis, faciat exire sine dispendio animae.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 395, Nr. 6.

<sup>359</sup> Vgl. dazu auch *Kolping*, Amalar von Metz (1951), 452.

<sup>360</sup> *Ita vero sumptum corpus Domini bona intentione, non est mihi disputandum utrum invisibiliter assumatur in caelum, aut reservetur in corpore nostro usque in diem sepulturae, aut exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine, aut per poros emittatur, dicente Domino: Omne quod intrat in os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur* [Matth 15,17]. Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 397, Nr. 6.

<sup>361</sup> Just dieser Vorwurf wurde gegen Amalar später von seinem Kritiker Florus von Lyon dann auch vorgebracht. Vgl. dazu *Kolping*, Amalar von Metz (1951), 458.

<sup>362</sup> Zur Allegorese mit ihrem vierfachen Schriftsinn vgl. *Kolping*, Amalar von Metz (1951), 424 f. Laut Kolping soll Amalar gar der bekannteste Exponent der neuen Methode sein. Vgl. ebd., 427; 439.

<sup>363</sup> *Kolping*, Amalar von Metz (1951), 428. Vgl. dazu auch *Suntrup*, Bedeutung (1978), 51.

sage er aber, was er denke.<sup>364</sup> Amalar war sich durchaus bewusst, dass er sich damit angreifbar machte, wie etwa aus dem Prolog eines seiner anderen Werke, dem ‚Liber de ordine antiphonarii‘, hervorgeht, wo er seine etwaigen Kritiker auffordert, sie mögen doch, bevor sie voreilige Schlüsse zögen, die Ausgewogenheit der Begründung (*rotunditas rationis*) bedenken, die ihn geleitet habe, als er seine liturgischen Anweisungen schrieb.<sup>365</sup>

Bereits die Tatsache, dass der ambitionierte Theologe in seinem Brief an Guntard eine so vielschichtige Verteidigungslinie aufspannte, also so weit ausholte und dabei nicht nur sein religiöses Wissen aufbot, sondern auch profanes Wissen über den Körper in die Waagschale warf, zeigt, wie schwer der gegen ihn erhobene Vorwurf wog<sup>366</sup> – und es sich bei Guntard wohl nicht um einen rein rhetorischen Gegner handelte.<sup>367</sup>

Was der Theologe aber geflissentlich verschweigt, sind die Hintergründe der Kritik, sind mithin die Ursachen für Guntards Befremden. Lediglich an einer Stelle deutet Amalar etwas an. Er schreibt, dass Guntards Kritik wohl von der Sorge genährt wurde, dass er zusammen mit seinem Speichel auch etwas vom Leib des Herrn ausgespien haben könnte: „Obgleich der ach so vortreffliche Scharfsinn deines so jungen Alters mir nicht erklären konnte, was missfiel, glaube ich dennoch zu begreifen, was dir an diesem Ausspeien missfallen könnte, nämlich, als ob ich zusammen mit dem Speichel den empfangenen Leib ausspeien würde.“<sup>368</sup>

Zwar kann sich Amalar von diesem Verdacht keineswegs freisprechen, sondern muss im weiteren Verlauf seines Schreibens vielmehr eingestehen, dass er – wenn auch nur unabsichtlich und unwissentlich – tatsächlich etwas vom Herrenleib ausgespien haben könnte; deswegen sei er aber noch lange kein Verächter des *corpus Domini*, noch habe er sich von den Grundsätzen der christlichen Frömmigkeit entfernt, wie er sogleich klarstellt.<sup>369</sup> Sicherlich unfreiwillig hat uns Amalar hier genau den springenden Punkt überliefert. In den Augen seiner Kritiker hatte er sich offenbar der

<sup>364</sup> *In omnibus quae scribo, suspendor verorum, sanctorumque, ac piorum patrum iudicio; interim dico quae sentio.* Amalar von Metz, Liber officialis. Ed. Hanssens, 14. Vgl. dazu Suntrup, Bedeutung (1978), 51; Kolping, Amalar von Metz (1951), 431.

<sup>365</sup> Amalar von Metz, Liber de ordine antiphonarii. Ed. Migne, 1244. Vgl. dazu Kolping, Amalar von Metz (1951), 428; Suntrup, Bedeutung (1978), 51.

<sup>366</sup> Insofern ist es auch wenig glaubwürdig, dass Amalar den Vorwurf anfänglich als nichtig abgetan habe, wie er in seinem Brief schreibt, und sich erst nach einiger Bedenkzeit zu einer Erwiderung durchgerungen habe. Siehe dazu den Text oben in Anm. 346.

<sup>367</sup> Vgl. Patzold, Amalar (2003), 72 Anm. 82. Siehe auch die Ausführungen oben in Anm. 344.

<sup>368</sup> *Quamvis sagacitas infantiae tuae nobilissima mihi quod displiceret, non ostenderet, tamen, ut reor, video quid tibi displicat in eo sputo, hoc est, quasi sumptum corpus simul cum sputo proiciam.* Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 394 f., Nr. 6.

<sup>369</sup> *Haec propterea dico, ut, si forte, me ignorantiae aut non consentiente, exierit de ore meo ex corpore Domini, non me putas alienum a religione christiana, quasi contemptui habeam corpus Domini mei; (...).* Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 396, Nr. 6.

Blasphemie schuldig gemacht, weil er unmittelbar nach der Kommunion ausgespuckt hatte, wodurch ein Teil des Herrenleibes aus seinem Mund ausgetreten sein könnte.

Bei aller Polemik lässt Amalars Aussage also immerhin erkennen, dass sich der Konflikt zwischen ihm und Guntard im Kern um ein misslungenes Ritual drehte. Oder mit den prägnanten Worten von Steffen Patzold: „Was Guntard zur Nachfrage und Amalar zum Schreiben veranlasst hatte, war ein missglücktes Ritual. Amalar hatte gespuckt, Guntard zeigte sich befremdet, die Feier der Messe war gescheitert.“<sup>370</sup>

So prägnant Patzolds Worte auch sein mögen, so wird man jedoch sogleich differenzieren müssen. Denn davon, dass durch Amalars Handeln die „Heilswirkung der ganzen Messfeier zunichte gemacht worden war“<sup>371</sup>, wie Patzold an anderer Stelle schreibt, kann keine Rede sein. Denn die eigentliche Konsekration, das Mysterium, hatte ja allem Anschein nach stattgefunden, aus Brot und Wein waren Leib und Blut Christi geworden. Kurzum: Das Messwunder war gegückt. Was jedoch offenbar mächtig schiefgelaufen war, also „missglückt“, um Patzolds Worte aufzugreifen, war der Empfang der Hostie – zumindest aus Guntards Warte; gescheitert war das, was der Liturgiker bekanntlich mit dem Verb ‚kommunizieren‘ (*communicare*) umschreibt, also der Empfang der Hostie, die Kommunion. Gescheitert war die Kommunikation mit Gott, die sich während der Abendmahlfeier zwischen dem Menschen und Gott vollzieht.<sup>372</sup>

Und dieser kommunikative Fauxpas, dieses Missgeschick, das Amalar während der Messfeier unterlaufen war, war offenbar alles andere als harmlos – so sehr sich Amalar auch um eine andere Sichtweise bemühte. Anders formuliert: Amalars Missgeschick war offenbar äußerst virulent, also schwerwiegend, dies lässt der Brief zumindest implizit erkennen.

Die ganze Brisanz von Amalars Tat erschließt sich jedoch erst vor dem historischen Kontext beziehungsweise dem „zeitgenössischen Interpretationshorizont“, wie Steffen Patzold zu Recht konstatiert hat.<sup>373</sup> Doch während die Forschung die Tat bisher vor allem an theologischen Traktaten bemessen hat, in denen auch das Spucken thematisiert wird, ist ihr Wesentliches entgangen.<sup>374</sup> Denn erst der Blick in eine andere

<sup>370</sup> Patzold, Amalar (2003), 56.

<sup>371</sup> Ebd., 72.

<sup>372</sup> Mit Otto Langer ließe sich diese Art der Kommunikation, die eine starke materielle Komponente aufweist, folgendermaßen umschreiben: „Im Eucharistieempfang nimmt der Kommunizierende Gott in sich auf, lässt ihn in sich Gestalt gewinnen, versinnlicht und verkörperlicht seine Kraft und wird von ihm bis in die letzten Properitäten und Fähigkeiten verwandelt.“ *Langer, Leibhafte Erfahrung Gottes* (2002), 455 f.

<sup>373</sup> Patzold, Amalar (2003), 58.

<sup>374</sup> Bei Steffen Patzold bleibt eine Auseinandersetzung mit den Bußbüchern aus. Vgl. Patzold, Amalar (2003).

Textgattung verdeutlicht das ganze Ausmaß, wie problematisch Amalars Tun war. Diese Texte sind die frühmittelalterlichen Bußbücher.<sup>375</sup>

Zwar wird der Fall, den Amalar in seinem Brief beschreibt und zu rechtfertigen versucht, in keinem der Bußbücher des achten und neunten Jahrhunderts explizit erwähnt, jedoch vermittelt ein Blick in diese Quellengattung dennoch einen Eindruck davon, wie heikel Amalars Tun war – und warum sich Guntard darüber offenbar echauffierte. Denn der Umgang mit der Hostie birgt laut den meist anonymen Komplataren der ‚Paenitentialia‘, deren Ursprung wohl in Irland liegt, von wo aus sie sich ab dem sechsten Jahrhundert zuerst im angelsächsischen Raum und ab dem siebten Jahrhundert dann auch auf dem Kontinent verbreiteten, vielerlei Gefahren in sich: Wer das *sacrificium* etwa von einem Boot, einem Pferd oder einer Brücke fallen lässt, muss zehn Tage Buße tun, wie es im ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ heißt, einem Ende des sechsten oder Anfang des siebten Jahrhunderts in Britannien oder Irland verfassten Bußbuch.<sup>376</sup> Hier klingt offenbar ein aus Irland stammender Brauch an. Anders als in späteren Zeiten, als man peinlich darauf achtgab, dass die Laien die konsekrierte Hostie nicht aus der Kirche mit sich nahmen oder auch nur mit ihren Händen berührten, die als unrein galten,<sup>377</sup> war es in Irland und dem angelsächsischen England Usus, die geweihte Hostie – wie einen Talisman – als Schutz gegen diverse Gefahren mit sich zu führen, das sogenannte Chrismal.<sup>378</sup> Erst vor dem Hintergrund dieser Praktik er-

---

375 Zu den Bußbüchern als Quellengattung sowie zu dem sich ausgehend von Irland im Frühmittelalter allmählich auch auf dem Kontinent verbreitenden System der Tarifbuße, die diese Bücher propagieren, siehe auch die Ausführungen weiter unten in Kapitel 4.3.

376 *Si de cimba uel de ponte siue equo ceciderit [sc. sacrificium] et non per negligentiam sed casu aliquo, X diebus.* Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 7.

377 Vgl. dazu Angenendt, Mit reinen Händen (1993), 297–316. Dass es zu Beginn des Frühmittelalters immer noch Brauch war, die Hostie den Gläubigen in die Hand zu legen, geht aus einer Predigt des Caesarius von Arles hervor, worin die Laien zum gründlichen Händewaschen vor dem Sakramentenempfang angehalten werden. Vgl. dazu Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. 2 (1958), 471.

378 Der Begriff Chrismal bezeichnete ursprünglich das Behältnis, in dem das Heilige Öl, das Chrisma, aufbewahrt wurde, das in diversen liturgischen Riten Verwendung findet. Im irischen und angelsächsischen Raum erfuhr der Begriff jedoch im Frühmittelalter eine signifikante Veränderung. Chrismal bezeichnete im insularen Kontext nicht mehr länger das Gefäß für das Chrisma, sondern vielmehr das Behältnis, mit dem die konsekrierte Hostie, das *sacrificium* also, transportiert wurde. Vgl. O'Donoghue, Insular Chrismals (2011), 80. Zur Funktion des Chrismals vgl. auch die Überlegungen von Godel, Irisches Beten (1963), 270 f., die folgendermaßen lauten: „Da die tägliche Kommunion nicht üblich war, könnte es sich bei diesem Brauch um die Sicherung himmlischen Schutzes auf den zu jener Zeit nicht ungefährlichen Reisen handeln, um ein christliches ‚Amulett‘ also, sowie um die Möglichkeit der Wegzehrung in Todesnot.“ O'Donoghue, Insular Chrismals (2011), 81 f. führt die Entstehung dieser Praktik auf die geringe Verfügbarkeit von Märtyrer-Reliquien im insularen Raum zurück. Vgl. dazu auch Ders., Eucharist (2011); O'Hara, Jonas of Bobbio (2018), 233 f.

schließt sich der Sinn der fraglichen Bestimmung des ‚Paenitentiale Ambrosianum‘<sup>379</sup> – und weist zugleich auf dessen Entstehungskontext in Irland oder im angelsächsischen Raum hin, der zuerst von Ludger Körntgen erkannt wurde.<sup>380</sup>

Durch irische Missionare wie Columban von Luxeuil († 615) scheint jene Praktik auch auf dem Kontinent bekannt geworden zu sein.<sup>381</sup> In seiner ‚Regula coenobialis‘<sup>382</sup> wies Columban die Mönche seiner in den Vogesen errichteten Klöster dazu an, stets ein Chrismal zu tragen, wenn sie das Kloster verließen, was bei Missachtung mit fünf- und zwanzig (Ruten)Schlägen geahndet wurde.<sup>383</sup> In selbigem Text, den der Heilige

<sup>379</sup> Hubertus Lutterbach kennt zwar die fragliche Bestimmung, hat darin jedoch keine Anspielung auf jene aus Irland stammende Praktik des Chrismals erkannt. Vgl. *Lutterbach, Mass and Holy Communion* (1995), 75. Dass sich der fragliche Kanon auf das Chrismal bezieht, wird aber auch durch den Kontext evident, in dem die Bestimmung zum Fallenlassen der Hostie steht. Denn unmittelbar vorher ist im ‚Paenitentiale‘ ausdrücklich vom Chrismal die Rede, wodurch der Bezug eindeutig wird: *Qui autem merserit sacrificium, continuo bibat aquam, quae crismali fuerit, et sacrificium commedat.* Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 6.

<sup>380</sup> Erst Ludger Körntgen hat den irischen oder englischen Ursprung des von ihm als ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ neuherausgegebenen Bußbuchs erkannt, welches bis dahin fälschlicherweise als ‚Pénitentiel milanais de Seebass‘ (Vogel) oder als ‚Poenitentiale Bobbiense II‘ (Vogel/Frantzen) firmierte und ins neunte Jahrhundert datiert worden war. Vgl. Vogel, *Libri paenitentiales* (1978), 78; Vogel/Frantzen (Hrsg.), *Libri paenitentiales* (1985), 32. Vgl. dazu Körntgen, *Studien* (1993), 80–86.

<sup>381</sup> Es könnten sich sogar materielle Spuren dieses frühen, aus Irland stammenden Brauchs überliefert haben. Im Museo dell’Abbazia in Bobbio wird ein Objekt ausgestellt, das im Jahr 1910 in einer Krypta in Bobbio gefunden wurde und auf das siebte Jahrhundert datiert wird. Vgl. Ryan, *Metalwork* (1990), 110. Laut dem Dafürhalten von Alexander O’Hara soll es sich bei diesem Objekt, das in seiner Form einem Haus nachempfunden ist und wahrscheinlich in Irland gefertigt wurde, wo sich ein sehr ähnliches Artefakt (Clonmore, Co Armagh) erhalten hat, um ein eucharistisches Chrismal handeln, wobei sich O’Hara seinerseits auf jüngere Forschungen stützt. Vgl. O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 233 mit Bezug auf O’Donoghue, *Insular Chrismals* (2011), 79–92; Ders., *Use of the Eucharistic Chrismal* (2017), 279–290; Newman, *Notes on the Bobbio reliquary* (2017), 269–282. Allerdings bedarf die Frage, ob es sich bei dem Exponat, das von der früheren Forschung als „house-shaped reliquary“ bezeichnet wurde, tatsächlich um ein eucharistisches Chrismal handelt, noch weiterer Forschung, die auch hier nicht geleistet werden kann. Zu spekulativ dürfte aber O’Haras Vermutung sein, dass es sich bei dem fraglichen Objekt um das persönliche Chrismal von Columban handeln könnte. Vgl. O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 234.

<sup>382</sup> Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 142–168. Zum Entstehungskontext und der Bedeutung der Regula für das Verständnis der columbanischen Klöster vgl. zuletzt O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 57–67.

<sup>383</sup> *Qui oblitus fuerit chrismal pergens procul ad opus aliquod, quinis quinqueis percussionibus.* Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 148, c. 4. Noch schwerer fiel die Buße aus, wenn der Mönch das Chrismal während seiner Tätigkeit jenseits der Klostermauern verlor, wobei zwischen dem Fall unterschieden wurde, dass das Chrismal während der Feldarbeit zu Boden fiel, jedoch sofort gefunden wurde, oder aber über Nacht verlustig blieb: *si super terram in agro dimiserit et invenerit statim, denis quinqueis percussionibus; si in ligno illud levaverit, ter denis, si ibi maneat nocte, superpositione.* Co-

wohl noch während seines Aufenthalts in Burgund als normative Richtschnur für seine Klostergemeinschaft verfasste,<sup>384</sup> finden sich noch weitere Bestimmungen zum Umgang mit dem Chrismal, der stark reglementiert wurde.<sup>385</sup> Darunter findet sich auch der entsprechende Kanon, der uns bereits aus dem ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ bekannt ist.<sup>386</sup> Wer das *sacrificium* von einem Boot, einer Brücke oder Pferd fallen lässt, wird auch hier zur Buße aufgefordert, wobei ein Vergleich beider Textstellen durchaus Unterschiede im Bußmaß erkennen lässt. Derselbe Tatbestand muss laut der *Regula* mit nur einem Tag gesühnt werden, wofür das ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ hingegen zehn Tage veranschlagt, sodass hier wohl nicht von einer direkten Abhängigkeit auszugehen ist.<sup>387</sup> Entscheidender als diese Beobachtung ist hier jedoch etwas anderes: Die Tatsache, dass die das Chrismal betreffenden Kanones weder in Columban's Bußbuch<sup>388</sup> noch in dem späteren ‚Paenitentiale Bobbiense‘ aufgenommen wurden,<sup>389</sup> lässt darauf schließen, dass sich die aus Irland stammende Praktik auf lange Sicht selbst in den columbanischen Klöstern nicht durchzusetzen vermochte, die bekanntlich in einem besonderen Naheverhältnis zur irischen Religiosität standen. Es wird daher kein Zufall sein, dass sich jene Bestimmung in kaum einem der Bußbücher findet, die in der Zeitspanne des achten und neunten Jahrhunderts auf dem Kontinent kompiliert wurden, wo das Chrismal anscheinend kaum Verbreitung fand.

Dem Autor sind lediglich zwei Fälle bekannt, wo in einem der kontinentalen, lateinischen Bußbücher der genannten Zeit ausdrücklich vom Chrismal die Rede ist.<sup>390</sup> In einer Handschrift der ersten Redaktion des ‚Paenitentiale Merseburgense (Me<sub>1</sub>)‘ findet sich die Bestimmung, dass derjenige, der das *sacrificium* ins Wasser taucht, als Sühne für seine Schuld nicht nur zehn Psalmen singen solle, sondern es wird ebenfalls gefordert, das Wasser zu trinken, das sich *in crismale* befände und die Hostie zu verzehren: *Et qui merserit sacrificium, continuo bibat aqua, que in crismale fuerit, sumat-*

---

lumbanus, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 148, c. 4. Vgl. auch Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 154, c. 8: *Cui ceciderit crismal [et] nihil confringens, duodecim percussionibus emendetur.*

<sup>384</sup> Laut Alexander O'Hara zeichnet die ‚Regula coenobialis‘ ein drakonischer und autokratischer Grundzug aus. Vgl. O'Hara, Jonas of Bobbio (2018), 57.

<sup>385</sup> Vgl. Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 148; 154; 162, c. 4; 8; 15.

<sup>386</sup> *Si de cimba vel de ponte seu de equo ceciderit, et non per neglegentiam sed casu aliquo, diem unum paeniteat;* Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 162, c. 15.

<sup>387</sup> Vgl. die Belegstellen in Anm. 376 und Anm. 386. Allerdings ist das Bußmaß für den Fall, dass die Hostie infolge von Fahrlässigkeit untergetaucht wird, in beiden Texten identisch. Vgl. Columban, *Regula coenobialis*. Ed. Walker, 162, c. 15 und Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 8.

<sup>388</sup> Vgl. Columban, *Paenitentiale*. Ed. Walker, 168–180.

<sup>389</sup> Vgl. *Paenitentiale Bobbiense*. Ed. Kottje, 69–71.

<sup>390</sup> Die Forschung wird hier leider durch den Umstand erschwert, dass der Begriff Chrismal bzw. crismal in keinem der Indices des CCSL 156 A–B aufgenommen wurde.

*que sacrificium et pro culpa cantit X psalmos.*<sup>391</sup> Die zweite Erwähnung des Chrismals findet sich im ‚Excarpus Cummeani‘, welche der Kompilator aus Corbie aus seiner irischen Vorlage, dem ‚Paenitentiale Cummeani‘, entnommen hat.<sup>392</sup> Gemessen an der Gesamtzahl der Bußbücher, die im achten und neunten Jahrhundert auf den Boden des Frankenreichs und des nichtfränkischen Italiens und der Iberischen Halbinsel kompiliert wurden, stellen diese beiden Erwähnungen des Chrismals jedoch wohlgerne die Ausnahme dar.<sup>393</sup> Mit anderen Worten: Die meisten der fränkischen Kompi-

---

<sup>391</sup> Paenitentiale Merseburgense a (Me<sub>1</sub>). Ed. *Kottje*, 149, c. 81. Eine analoge Bestimmung findet sich in mehreren der irischen Bußbüchern, was auf den irischen Ursprung hinweist. So heißt es etwa in dem auf das späte sechste oder frühe siebte Jahrhundert zu datierenden ‚Paenitentiale Ambrosianum‘: *Qui autem merserit sacrificium, continuo bibat aquam, quae crismali fuerit, et sacrificium comedat*. Paenitentiale Ambrosianum. Ed. *Körntgen*, 270, cap. 9, c. 6. Bedenkt man die textuelle Relation zwischen dem ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ und dem ‚Paenitentiale Cummeani‘, dann überrascht es nicht, dass sich ein sehr ähnlicher – jedoch nicht identischer – Kanon auch im ‚Paenitentiale Cummeani‘ findet: *Qui merserit sacrificium, continuo bibat aquam quae in crismali fuerit sumatque sacrificium et per .x. soles emendat culpam*. Paenitentiale Cummeani. Ed. *Bieler*, 132, cap. 11, c. 22. Auch Columbans Normtext kennt diese Bestimmung: *Qui autem merserit sacrificium continuo bibat aquam quae in crismali fuerit; sacrificium comedat*. Columban, Regula coenobialis. Ed. *Walker*, 162, c. 15. Dieser Querverweis fehlt leider sowohl in der Edition der ‚Paenitentialia minora‘ ebenso wie in der Edition des ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ als auch in den ‚Sancti Columbani Opera‘.

<sup>392</sup> *Qui perdiderit suum crismal aut solum sacrificium in regione qualibet, ut non inveniatur, III XLmas vel unum annum peniteat*. Excarpus Cummeani. Ed. *Schmitz*, 637, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, c. 13.9. Vgl. Paenitentiale Cummeani. Ed. *Bieler*, 130, cap. 11, c. 3.

<sup>393</sup> Ein Grenzfall stellt hingegen das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ dar, das im zweiten Viertel des neunten Jahrhunderts auf dem Boden des fränkischen Reichs kompiliert wurde, seine weiteste Verbreitung jedoch im angelsächsischen und später dann normannischen England erfuhr, weshalb es von der Forschung zunächst für ein angelsächsisches Bußbuch gehalten wurde und folglich Aufnahme in eine einschlägige Quellensammlung erfuhr. Vgl. *Kunstmann* (Hrsg.), *Pönitentialbücher* (1844). Erst infolge einer quellenkritischen Untersuchung von Walther von Hörmann Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts geht die Forschung heute größtenteils von einem fränkischen Ursprung des Bußbuchs aus, eine Ansicht, der sich auch die Herausgeberin angeschlossen hat. Vgl. *Hörmann*, Entstehungsverhältnisse, Bd. 2 (1908), 19 f.; Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. *Van Rhijn*, IX f. Die Frage der Provenienz dürfte aber bis heute nicht abschließend geklärt sein, da es auch nach Hörmanns Publikation weiterhin Stimmen gab, die sich (an prominenter Stelle) für eine angelsächsische Provenienz ausgesprochen haben. Vgl. *Sauer*, Überlieferung (1980), 346. Die komplexe Überlieferungslage ist auch für die hier im Fokus stehende Frage von Interesse, da es zwischen den englischen und kontinentalen Manuskripten des ‚Paenitentiale‘ just in puncto Chrismal eine Variation gibt. In drei englischen Manuskripten, die in der historisch-kritischen Edition die Siglen Br, D und O tragen, ist tatsächlich vom *chrismal* (Br) bzw. *crismal* (D, O) die Rede, genauer vom Verlust des fraglichen Sakralobjektes, was laut dem Bußbuch entweder mit drei Fastenmonaten oder einer ganzjährlichen Bußzeit zu sühnen ist. In der ältesten bekannten Handschrift, die laut der Beschreibung durch Bernhard Bischoff im zweiten Drittel des neunten Jahrhunderts im westlichen Teil des fränkischen Reiches geschrieben wurde und heute in der Staatsbibliothek zu Berlin aufbewahrt wird (Berlin, Staatsbibliothek, Phillipps 1750), liest man an der fraglichen Stelle jedoch *chrisma* – ein kleiner, in diesem Kontext jedoch bedeutender

latores haben die Bestimmungen zum Chrismal, die sie in ihren irischen Vorlagen finden konnten, nicht abgeschrieben.

Dies heißt aber nicht, dass der Umgang mit der Hostie in den ‚Paenitentialia minor‘ weniger reglementiert war als in den irischen Bußbüchern oder die Kommunion gar entschärft worden sei. Ganz im Gegenteil: Der Verlust der Hostie gilt beinahe allen Bußbüchern der Zeit – sowohl den irischen wie den kontinentalen – als sündhafte Tat, was meist mit einer einjährigen Bußzeit bei Wasser und Brot gesühnt werden musste.<sup>394</sup> Das vergleichsweise hohe Bußmaß zeigt also, wie schwerwiegend die Schuld der Tat angesehen wurde. Allerdings finden sich auch andere Bußauflagen für den genannten Tatbestand, was hier nicht nur der Vollständigkeit halber erwähnt sei. Vielmehr macht der Umstand sinnfällig, dass die Schwere der Schuld offenbar nicht überall bzw. von jedem Kompilator gleich bemessen wurde, sondern offenbar synchron wie diachron changierte.<sup>395</sup> So galt der Verlust der Hostie dem anonymen Kompilator des ‚Paenitentiale Sangallense simplex‘ offenbar als weniger schwerwiegendes Vergehen als den Kompilatoren der anderen Bußbücher der Zeit.<sup>396</sup> Dies zeigt (einmal

Unterschied. Denn mit dem Begriff Chrisma wurde das Gefäß bezeichnet, in dem das Heilige Öl aufbewahrt wurde: *Qui autem perdiderit crisma aut solum sacrificium in regione qualibet ut non inueniatur, iii xmas uel annum i peniteat.* Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 94, cap. 34, c. 1. Der Kontext des Canons lässt jedoch den Schluss zu, dass hier ursprünglich nicht von dem Gefäß die Rede war, in dem das Heilige Öl aufbewahrt wird, sondern tatsächlich von einem Behältnis, welches als Aufbewahrungsort für die Hostie diente, dem Chrismal also. Inwieweit dieser Befund neue Fragen zur Provenienz des fraglichen Bußbuchs aufkommen lässt, soll an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden, sondern sei späteren Publikationen vorbehalten.

<sup>394</sup> *Si quis eucharistiam, id est communionem corporis uel sanguinis domini, neglexerit aut exinde perdiderit, annum integrum in pane et aqua peneteat.* Paenitentiale Burgundense. Ed. Kottje, 64, c. 17. *Si quis sacrificium per negligencia perdedir [sic], I annum peneteat.* Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 42. *Si quis sacrificium perdiderit et nescit ubi sit, I annum peniteat in pane et aqua.* Paenitentiale Parisiense simplex. Ed. Kottje, 78, c. 48. *Si quis eucharistiam, id est communionem corporis et sanguinis domini, neglexerit aut exinde perdiderit, anno uno poeniteat.* Paenitentiale Hubertense. Ed. Kottje, 110, c. 18. *Qui neglegentiam fecerit et de sacrificio et de sacrificio perdiderit et nescierit ubi sit, anno I peniteat.* Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204, c. 65. Da sich eine ähnlich lautende Bestimmung auch im ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ findet, wird man hier einen irischen (oder angelsächsischen) Hintergrund annehmen müssen. Vgl. Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 269, cap. 9, c. 1: *Quicumque sacrificium perdiderit et nescit ubi sit, annum poeniteat cum pane et aqua.*

<sup>395</sup> Zu diesem in der Forschung nicht immer beherzigten Grundsatz vgl. Paenitentialia minora. Ed. Kottje, X f.

<sup>396</sup> *Si quis eucharistia per negligentiam perdiderit, XL diebus cum ieuniis et orationibus abstineat. Si per infirmitatem perdedir, I ebdomadam.* Paenitentiale Sangallense simplex. Ed. Kottje, 120, c. 9. Vgl. auch die Bestimmung in der ersten Fassung des ‚Paenitentiale Merseburgense‘, wo es heißt: *Si quis non custodierit sacrificium et mus commederit illud, XL diebus peneteat. Qui autem perdedit et ceciderit et non fuerit inuentum, XL diebus peneteat.* Paenitentiale Merseburgense a (Mei). Ed. Kottje, 148, c. 78. Ein anderer Kompilator gibt zwar ebenfalls eine Alternative zum einjährigen Fasten an, setzt dafür aber nicht eine, sondern drei vierzigtägige Fastenzeiten an: *Qui sacrificium perdederit, annum paeniteat uel*

mehr), dass man gut daran tut, sich vor allzu pauschalierenden Aussagen hinsichtlich der Bußauflagen zu hüten, was in der Forschung jedoch nicht immer beachtet wurde.<sup>397</sup>

Während die Bestimmungen zum Verlust bzw. zur Geringschätzung der Hostie eher vage bleiben – denn es ließ sich wohl trefflich darüber streiten, was denn genau mit diesem Tatbestand gemeint war, etwa das schlichte Zu-Boden-Fallenlassen, wie bereits zu lesen war –<sup>398</sup>, findet sich in vielen ‚Paenitentialia‘ auch Konkreteres.

Die Bußbücher kennen eine Großzahl von Fehlritten, die man sich – konkret werden Priester, Ministranten und Laien genannt – im Umgang mit dem *sacrificium* erlauben kann. Dies sei hier exemplarisch anhand eines Bußbuchs demonstriert, das nicht nur im unmittelbaren zeitlichen Kontext der Kontroverse zwischen Amalar und Guntard kompiliert wurde, nämlich im zweiten Viertel des neunten Jahrhunderts, sondern dessen Kompilator auch nachweislich Amalars Hauptwerk, den ‚Liber officialis‘, kannte und rezipierte: das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘.<sup>399</sup> Dieses Bußbuch, das

---

*tribus quadragisimus in pane et aqua. Paenitentiale Sletstatense. Ed. Kottje, 84, c. 25.* Das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ nennt gar drei verschiedene Bußauflagen in nur einem einzigen Canon: *Si quis eucharistiam neglegentiae causa perdiderit, annum i uel iii xmas seu xl dies peniteat. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90, cap. 33, c. 1.*

397 Zu pauschal ist etwa das Urteil von *Lutterbach, Mass and Holy Communion* (1995), 64: „In nearly every penitential one can read the rule that he to whom it happens that the *sacrificium* falls on the ground, must do penance for a year.“ In den von Lutterbach zitierten Bestimmungen ist weder vom Fallenlassen die Rede, sondern vom Verlust der Hostie, noch findet sich in allen Bußbüchern dasselbe Bußmaß für das fragliche Vergehen, wie oben gezeigt werden konnte. Dies hätte Lutterbach aufgehen können bzw. müssen, wenn er die kritische Edition der ‚Paenitentialia minora‘ benutzt hätte, was er aber an dieser Stelle versäumt hat.

398 Dass mit dem Verlust der Hostie das Fallenlassen derselben gemeint war, wie Hubertus Lutterbach suggeriert, erscheint jedoch wenig überzeugend, da dieser Tatbestand in vielen Bußbüchern eigens aufgeführt wird, jedoch mit geringeren Bußauflagen als einem Jahr gesühnt werden muss. Besonders augenfällig wird dies, wenn man den Canon zum Verlust bzw. zur Geringschätzung der Hostie im ‚Paenitentiale Ambrosianum‘ mit einem anderen Canon desselben Bußbuchs vergleicht, wo tatsächlich von Fallenlassen der Hostie die Rede ist, nämlich von einem Boot, einer Brücke oder einem Pferd, das Bußquantum aber deutlich unter einem Jahr bleibt: *Si de cimba uel de ponte siue equo ceciderit [sc. sacrificium] et non per negligentiam sed casu aliquo, X diebus. Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 7; Quicumque sacrificium perdiderit et nescit ubi sit, annum poeniteat cum pane et aqua. Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 269, cap. 9, c. 1.* Der Vergleich der beiden Canones legt also (zunächst) den Schluss nahe, dass der oben genannte Fall bzw. Canon, wo vom Verlust der Hostie die Rede ist, etwas anderes meint als das schlichte Zu-Boden-Fallenlassen. Andererseits sind verschiedene Bußauflagen für ein und dasselbe Vergehen in den Bußbüchern keine Seltenheit, weshalb man hier mit voreiligen Schlüssen vorsichtig sein muss. So werden im ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ etwa für den Verlust des *sacrificium* gleich drei Bußmaße angegeben: *Si quis eucharistiam neglegentiae causa perdiderit, annum i uel iii xmas seu xl dies peniteat. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90, cap. 33, c. 1.*

399 Vgl. *Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, XI; XVII.*

der älteren Forschung noch als das authentische Werk des ersten Erzbischofs von Canterbury, Theodor von Tarsus (†690), galt,<sup>400</sup> tatsächlich wohl aber erst im neunten Jahrhundert auf der anderen Seite des Kanals von einem anonymen Kompilator zusammengestellt wurde,<sup>401</sup> listet in dem relevanten Buch (XXXIII) ganze einundzwanzig Unterpunkte beziehungsweise Kanones zum sündhaften Verkehr mit dem *sacrificium*.<sup>402</sup> Hier kann nicht auf jeden einzelnen dieser Punkte im Detail eingegangen werden, sondern der Fokus soll auf jene Bestimmungen gelegt werden, die uns helfen, den Hintergrund der Spuck-Kontroverse zwischen Amalar und Guntard auszuleuchten.

Neben der unappetitlichen Situation, dass die Hostie durch Wurmbefall<sup>403</sup> zunichte gemacht wird oder sich eine Maus<sup>404</sup> am Herrenmahl zu schaffen macht, was in beiden Fällen von dem Verantwortlichen zu büßen ist, finden sich auch Kanones, die näher an die Causa Amalari führen, weil sie etwas zu deren Hintergrund verraten. Wie fast alle anderen Bußbücher der Zeit so kennt nämlich auch unser Bußbuch die

---

<sup>400</sup> Vgl. Thorpe, Ancient Laws, Bd. 2 (1840), 1–62.

<sup>401</sup> Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, VII f.

<sup>402</sup> Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90–94, cap. 33, c. 1–21. Zudem gibt es noch weitere Bücher, die den sündhaften Umgang mit der Hostie thematisieren und mit einer Bußauflage versehen. Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 56; 94, cap. 20, c. 4–6; cap. 34, c. 1. Die These von O'Donoghue, Insular Chrismals (2011), 83, dass sich die ausführlichste Abhandlung zum rechten Gebrauch der Eucharistie im „Paenitentiale Cummeani“ findet, ist damit widerlegt.

<sup>403</sup> *Qui neglexerit sacrificium ut uermes in eo sunt aut colore non habet saporemque, xx uel xxx uel xl dies peniteat et in igne accendetur, cinisque eius sub altare abscondatur.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90, cap. 33, c. 5. Auch andere Bußbücher kennen den unappetitlichen Fall, dass die Hostie durch Wurmbefall zunichte gemacht wurde, was von dem Verantwortlichen (meist) mit einer halbjährlichen Bußzeit zu sühnen ist: *Et qui neclexerit sacrificium et ad uermis consumatur, dimidio anno peneteat in pane et aqua et ipsum in igne conburatur et abscondat cenere sub altare.* Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 43; *Si quis negligenciam fecerit erga sacrificium, ut siccetur et a uermibus consumatur, medio anno peniteat in pane et aqua.* Paenitentiale Parisiense simplex. Ed. Kottje, 78, c. 49. *Qui neglegentia fecerit de sacrificio et si ceciderit, ut a uermibus consumatur et a dñi nihil deuenerit, dimidio anno peniteat.* Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204, c. 68.

<sup>404</sup> *Qui non bene custodierit sacrificium et mus comedit illud, xl dies peniteat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 90, cap. 33, c. 3. Von Mäusen, die sich am Herrenmahl zu schaffen machen, ist auch in anderen Bußbüchern der Zeit die Rede. In der bereits erwähnten Handschrift der ersten Redaktion des „Paenitentiale Merseburgense a (Mei)“ ist nicht nur von Würmern die Rede, durch die die Hostie zunichte gemacht wird, was hier allerdings nicht mit einem halben Jahr Bußzeit, sondern mit drei vierzigtägigen Fastenzeiten bei Brot und Wasser gesühnt werden muss, sondern es wird auch der Fall genannt, dass das *sacrificium* von einer Maus gefressen wird, was laut dem anonymen Kompilator offenbar weniger schlimm als der Wurmbefall ist, da dies nur mit einer vierzigtägigen Fastenzzeit abzubüßen ist: *Si quis non custodierit sacrificium et mus commederit illud, XL diebus peneteat. (...) Si quis neglegentiam erga sacrificium fecerit, ut siccans uermis consummanit, ad nihilum deueniat, tribus quadragisisimis in pane et aqua peneteat, et si uermis in eo inuentus fuerit, conburatur et cinis eius sub altare abscondatur.* Paenitentiale Merseburgense a (Mei). Ed. Kottje, 148; 149, c. 78; 80.

Situation, dass die Hostie dem zelebrierenden Priester während der Messe aus der Hand gleitet und zu Boden fällt.<sup>405</sup>

Der Priester, dem ein solches Missgeschick unterläuft – aus der Perspektive der Bußbücher handelt es sich freilich nicht um einen Fauxpas, sondern um ein Sakrileg –, sieht sich in den meisten der Bußbücher mit einer halbjährigen Fastenzeit als Sühneleistung konfrontiert und so fällt auch das Urteil unseres Kompilators aus.<sup>406</sup> Außer-

---

<sup>405</sup> *Si ceciderit sacrificium de manu offerentis terratenus et non inuenitur, omne quodcumque inuentum fuerit in loco quo ceciderit comburetur igni et cinis eius sub altare abscondatur. Sacerdos deinde medio anno damnetur. Si uero inuentum fuerit sacrificium, locus scopa mundetur et stramen igni comburetur, cinisque, ut supradictum est, abscondatur. Sacerdos uero xx dies peniteat. Si usque ad altare tantum lapsum fuerit, xv dies peniteat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 91, cap. 33, c. 6.

<sup>406</sup> Ebd. Ähnliche Bußauflagen finden sich auch in anderen Bußbüchern der Zeit: *Sacerdos, qui offerit et ceciderit de manibus eius eucharistia in terra et non inueniterit ea, scopa munda scopit et conburrit igne et abscondat cinere eius sub altare in terra, dimidium annum peneteat. Si autem inuenierit locum, similiter faciat et peneteat XL diebus. Si autem usque ad altare ceciderit, I die peneteat.* Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 45–47. *Si quis sacerdos, qui offerit sacrificium, et si ei ceciderit sacrificium de manu illius usque ad terram et non inuenierit, omne quodcumque in loco, ubi ceciderit, conburet igne et abscondet cinere illa sub altare, ita ut non conculcetur, et ipse peniteat medio anno. Et si inuenierit, scupa mundetur et conburet igne et abscondat in terra similiter et ipse XX diebus peniteat. Si autem usque ad altare uno die.* Paenitentiale Parisiense simplex. Ed. Kottje, 78, c. 50–52. *Si ceciderit sacrificium de manu offerentis in terra et non fuerit inuentum, quodcumque in eum locum inuentum fuerit, ubi ceciderat, conburatur et cinis abscondatur, sacerdos uero medio anno damnetur. Si uero inuentum fuerit sacrificium, locus mundetur et supra ignetur, sacerdos XX dies peniteat.* Paenitentiale Merseburgense a (Me<sub>1</sub>). Ed. Kottje, 150, c. 82. In zwei anderen Handschriften desselben Bußbuchs wird hingegen nicht eigens auf einen Priester verwiesen, womit die (im Bußmaß variierende) Bestimmung einen allgemeineren Charakter erhält: *Si quis perdiderit de sacrificio aut cadit in terram et non fuerit inuentum, per cuius neglegentiam cecidit, medio anno dampnetur. Et si inuentum fuerit, locus supra ignetur et cinis abscondatur, sacerdos XL dies peniteat. Et si uermis in eo inuenitur, igni conburatur. Et si inuentum fuerit, locus supra ignetur et cinis abscondatur, sacerdos XL dies peniteat.* Paenitentiale Merseburgense a (V<sub>23</sub>). Ed. Kottje, 150, c. 74. *Si quis perdiderit de sacrificium cadens in terra et si non fuerit inuentum, pro cuius neglegentia cecidit, medio anno damnetur. Et si inuentum fuerit, locus super ignetur et cinis abscondatur et sacerdos XL dies peniteat. Et si uermis uero inuenitur, igne conpuratur et cinis abscondatur.* Paenitentiale Merseburgense a (W<sub>10</sub>). Ed. Kottje, 150, c. 74. *Sacerdos, qui offert sacrificium, et si ceciderit sacrificium de manibus eius usque ad terram et non inuenierit illud, omni quocumque in loco, ubi ceciderit, mundatur et in igne mittatur et cinerem eius sub altare abscondatur, ita ut non conculcetur, et ipse peniteat dimidio anno. Si autem inuenierit illud sacrificium, locum illud, in quo cecidit, scupa mundet et conburet et igne abscondat quae cinerem in terram, et ipse peniteat XL diebus. Si autem usque ad altare ceciderit, I die peniteat.* Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204, c. 69. Auch für diese Bestimmungen lassen sich (sei es nun direkte oder indirekte) Vorlagen in irischen Bußbüchern erkennen, etwa im bereits genannten ‚Paenitentiale Ambrosianum‘, wo es heißt: *Sacerdos qui offert sacrificium et si ceciderint sacrificia de manu illius usque ad terram et non inuenierit, omne quodcumque in loco, ubi ceciderit, conburet igni et abscondat cinerem eius in terra sub altare, ita ut non conculcetur, et ipse poeniteat dimidio anni.* Paenitentiale Ambrosianum. Ed. Körntgen, 270, cap. 9, c. 9.

dem finden sich im ‚Paenitentiale‘ genaue Instruktionen, wie sich der nachlässige (oder ungeschickte) Priester nach seiner Tat zu verhalten hat: Sollte der Priester die fallengelassene Hostie nicht wiederfinden, wird er angehalten, alles, was sich an der Unglücksstelle befindet, also an dem Ort, wo die Hostie hingefallen ist, zu verbrennen und anschließend die Asche unter dem Altar zu vergraben.<sup>407</sup> Sollte er die Hostie jedoch wiederfinden, wird er instruiert, die Teile aufzufegen und den Kehricht anschließend zu verbrennen, wobei er die Asche im Anschluss ebenfalls unter dem Altar begraben soll. In diesem Fall zieht sich der Priester nur zwanzig Bußstage zu. Noch geringer fällt das Bußmaß aus, wenn der Priester die ganze Hostie in der Nähe des Altars findet, was ihm nur fünfzehn Bußstage einbringt.<sup>408</sup>

Ähnlich heikel wie der unbedachte Umgang mit dem Leib des Herrn war es für den Zelebranten, wenn er etwas von dem konsekrierten Messwein verschüttete, der als Blut Christi geglaubt und verehrt wurde.<sup>409</sup> Und ganz wie im Falle der Hostie finden sich genaue Instruktionen, wie sich der Priester nach dem Malheur mit dem Messkelch zu verhalten hat. Sollte er etwas aus dem Kelch unbedachterweise auf die Erde schütten, muss er die heilige Substanz mit seiner Zunge aufflecken und den Boden säubern.<sup>410</sup> Fällt das Blut Christi hingegen auf einen Tisch oder (Altar)Stein, soll er ebenso verfahren und die Überbleibsel seiner Reinigung verbrennen und die Asche an besagter Stelle vergraben, also unter dem Altar. Auch in diesem Fall zieht sich der Priester eine Buße von fünfzig Tagen zu.<sup>411</sup>

Während das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ den Hintergrund für diesen Kanon im Dunkeln lässt – vielleicht deswegen, weil es für das anvisierte Zielpublikum offensichtlich war – findet sich in einigen Bußbüchern der Zeit ein expliziter Grund für die

<sup>407</sup> Siehe den Text oben in Anm. 405.

<sup>408</sup> Siehe den Text oben in Anm. 405. Es wird den Leser an dieser Stelle kaum noch überraschen, dass sich in den übrigen kontinentalen Bußbüchern des achten und neunten Jahrhunderts auch andere Bußauflagen für denselben Fall finden. Vgl. die Angaben oben in Anm. 406.

<sup>409</sup> *Si de calice per neglegentia aliquid stillauerit in terra, lingua lambatur terraque radatur. Si tabula fuerit uel petra ubi ceciderit similiter radatur, et quod rasum fuerit igni consumatur, cinisque ut supradictum est, abscondatur. Sacerdos uero l dies peniteat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 91, cap. 33, c. 7.

<sup>410</sup> Ebd.

<sup>411</sup> Ebd. Auch im ‚Paenitentiale Merseburgense‘ finden sich mehrere Canones, die das unbedachte Verschütten des Messweines thematisieren: *Si quis perfudit aliquid de calice super altare, quando aufertur lenteamen, VII dies peniteat, et qui infundit calicem in finem sollemnitatis misse, XL dies peniteat.* Paenitentiale Merseburgense a (Mei). Ed. Kottje, 148 f., c. 79. Und an späterer Stelle heißt es in derselben Handschrift des Bußbuches: *Si quis uero de calicem per neglegentiam stillaberit in terra, igne sumatur et L dies peniteat.* Paenitentiale Merseburgense a (Mei). Ed. Kottje, 150, c. 83. Vgl. auch Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204 f., c. 70: *Si autem de calice aliquid pro neglegentiam effuderit in terram, lingua sua linguat, si inuenierit, et si fuerit tabulatum, radat, si non fuerit, mittat tabula, ut non culcetur sanguinem Christi, et peniteat quadraginta diebus in pane et aqua. Si autem super altare cecidit stillam, sorbeat illam minister, deinde IV diebus peniteat et in pane et aqua.*

Bestimmungen: (...) *ut non culcetur sanguinem Christi*, (...).<sup>412</sup> Der Kanon wurde also von der Sorge getragen, dass das Blut Christi, wenn es während der Messe verschüttet werden sollte, mit Füßen getreten werden könnte – was durch die genannten Bestimmungen verhindert werden sollte.

Auch der Ministrant muss Buße tun, wenn er etwas von dem Messwein verschüttet sollte, wobei der Umfang der Buße offenbar in Relation zum Quantum des verschütteten Weines steht: Bereits das Verschütten eines einzigen Tropfens (*stilla*) der sakralen Flüssigkeit gilt dem Kompilator des ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ als sündhaft und muss folglich durch Buße gesühnt werden, nämlich mittels dreier Fußtage. Zudem wird der Ministrant angehalten, den Tropfen aufzulecken. Sollte der Wein jedoch noch etwas anderes als das Altartuch erreichen, beträgt die Bußauflage sieben Tage; sollte er zudem noch ein zweites Ding berühren, erhöht sich die Buße auf neun Tage bis hin zu einem Maximum von fünfzehn Tagen, sollte der Wein sogar vier Dinge auf dem Altar berührt haben.<sup>413</sup> Der Kompilator wendet hier also eine bemerkenswerte Berechnungsmethode beziehungsweise Mengenangabe an, um das Quantum des verschütteten Weines zu beziffern.<sup>414</sup> Zudem präsentiert er seinem Leser direkt im Anschluss drei unterschiedliche Methoden (*vices*) mittels derer der Ministrant das Altartuch reinigen könne, das infolge seiner Unachtsamkeit in Kontakt mit der heiligen Substanz geraten sei. Das Leinentuch soll entweder mit Weihwasser gereinigt, verbrannt oder mit fließendem Wasser ausgewaschen werden, wie es im ‚Paenitentiale‘ heißt.<sup>415</sup>

---

<sup>412</sup> Ebd. In dem Bußbuch wird derselbe Grund auch als Erklärung für die Bestimmung zum Umgang mit dem *sacrificium* angegeben. Vgl. Paenitentiale Oxoniense II. Ed. Kottje, 204, c. 69. Dass sich hinter dem Canon die Sorge verbirgt, dass das Blut Christi mit Füßen getreten werden könnte, wird auch im ‚Paenitentiale Bobbiense‘ ausdrücklich erwähnt: *Si uero declinauerit in terra, lingua sua lingat. Si fuerit tabola, radat, si non fuerit, mittat tabola, ut non conculcitur sanguis Christi, XL diebus. Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 48.* Vgl. auch Paenitentiale Parisiense simplex. Ed. Kottje, 78, c. 50.

<sup>413</sup> *Si super altare stillauerit calix, sorbeat minister stillam iisque dies peniteat. Si super linteum peruenit ad alium, vii dies peniteat. Si usque <ad> tertium peruenit, viii dies. Si usque ad quartum, xv dies peniteat. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 91, cap. 33, c. 8.*

<sup>414</sup> Diese Berechnungsmethode ist keineswegs eine Eigentümlichkeit des besagten Bußbuchs, sondern findet sich auch in anderen ‚Paenitentialia‘ des achten und neunten Jahrhunderts. So heißt es etwa im Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 49: *Si autem super altare ceciderit stilla, sorbiat illa, III dies peneteat. Si exigerit per lentio ad alio, VI diebus peneteat in pane et aqua, si ad tertio, VII diebus peneteat, ita ut ponat calicem sub lentiamina, effundat aqua tribus uices et bibat.* Auch das ‚Paenitentiale Sletstatense‘ kennt diese Art der Mengenangabe: *Si de calice aliquid effuderit in terra, lingat linguam suam, si inuenerit, et radat, L [sic] diebus paeniteat super altare in diebus. Si exierit per lentium ad alium, septima paeniteat aut plus. Paenitentiale Sletstatense. Ed Kottje, 84, c. 30–31.*

<sup>415</sup> *Linteamina uero quae tetigerit stilla tribus uicibus lauentur, aquam uero ablutionis sumat et in ignem uel currentem aquam proiciat. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 91, cap. 33, c. 8.* Etwas anders lautet die Anweisung im Paenitentiale Bobbiense. Ed. Kottje, 71, c. 49, wo der Missetäter dazu aufgefordert wird, das Altartuch, das in Kontakt mit dem Messwein gekommen ist, dreimal mit

Diese Blütenlese der Kanones zum sündhaften Umgang mit dem *sacrificium* ließe sich noch lange fortsetzen, da sich im ‚*Paenitentiale Pseudo-Theodori*‘ noch eine Vielzahl an weiteren Bestimmungen zu diesem Punkt findet. Hier sei abschließend aber nur noch auf eine Bestimmung eingegangen, die besonders nah an die Kontroverse zwischen Amalar und Guntard führt. Auch das Erbrechen der Hostie wird in diesem Bußbuch nämlich als sündhafte Tat verworfen, die es mittels Buße zu sühnen gilt. Dabei wird jedoch in der Berechnung des Bußmaßes zwischen dem jeweiligen Weihegrad des Übeltäters unterschieden: Ein Bischof muss neunzig Tage Buße tun, wenn er das *sacrificium* erbricht, ein Presbyter siebzig, ein Diakon oder Mönch sechzig, Weltgeistliche vierzig und Laien büßen für die Tat hingegen „nur“ dreißig Tage.<sup>416</sup> Bemerkenswerterweise wird sodann noch zwischen selbstverschuldeten Fällen infolge von Zechgelagen oder Völlerei und jenen Fällen unterschieden, die durch eine Krankheit induziert wurden. Letzteres ist mit einem geringeren Bußquantum zu tilgen, jedoch wird dem Büßer immer noch eine erhebliche Kommunikationsleistung abverlangt: Einige müssen an sieben Tagen jeweils den kompletten Psalter beten, andere müssen sogar das doppelte Maß bewältigen, also zweimal den ganzen Psalter persolvieren.<sup>417</sup>

Diese Bestimmung ist vor dem Hintergrund der zwischen Amalar und Guntard debattierten Streitfrage insofern von Interesse, als sich ja auch Amalar in der Kontroverse auf medizinische Argumente berief, um sein Handeln zu legitimieren.<sup>418</sup> Ganz anders als für den karolingischen Theologen und Erzbischof Amalar hatten solche gesundheitlichen Gründe für den anonymen Kompilator unseres Bußbuchs jedoch lediglich eine schuldmildernde, jedoch keine entschuldigende Wirkung<sup>419</sup> – ein signifi-

Wasser zu übergießen und das Wasser anschließend zu trinken. Siehe den Text oben in Anm. 414. Auch im *Paenitentiale Merseburgense a (Me.)*. Ed. Kottje, 150 f., c. 83 findet sich: *Si super altare stillaberit calix, sorbeat minister stillam, tribus uicibus labit calicem subtus positum et ipsa aqua bibat et III dies peneteat.* *Paenitentiale Merseburgense a (V<sub>23</sub>)*. Ed. Kottje, 150 f., c. 75: *Et si de calice stilla super altare cadit, minister linteamina lauet tres uices calicem subtus positum et ipsam aquam bibat et III dies peniteat.* *Paenitentiale Merseburgense a (W<sub>10</sub>)*. Ed. Kottje, 150 f., c. 75: *Et si de calicem stilla super altare ceciderit, minister linteamina lauet ter calicem suppositum et ipse aqua bibat et III dies peniteat.*

<sup>416</sup> *Episcopus si per ebrietatem uel uoracitatem euomerit eucharistiam, xc dies peniteat, presbiter lxx, diaconus uel monachus lx, clericus xl, laicus xxx.* *Paenitentiale Pseudo-Theodori*. Ed. Van Rhijn, 56, cap. 20, c. 4.

<sup>417</sup> *Si infirmitatis causa, vii dies unusquisque, quidam psalterium, quidam bis psalterium.* *Paenitentiale Pseudo-Theodori*. Ed. Van Rhijn, 56, cap. 20, c. 4. Vgl. dazu Lutterbach, *Mass and Holy Communion* (1995), 65 f.

<sup>418</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 352.

<sup>419</sup> Dieser Grundsatz lässt sich auch in anderen Bußbüchern des achten und neunten Jahrhunderts nachweisen. Vgl. *Paenitentiale Burgundense*. Ed. Kottje, 64, c. 18: *Si per ebrietatem aut uoracitatem illud [sc. sacrificium] uomeret, tribus quadragisimus in pane et aqua peneteat, si uero per infirmitatem, una ebdomata (in pane et aqua) peneteat.* *Paenitentiale Hubertense*. Ed. Kottje, 110, c. 18: *Quodsi per ebrietatem aut uoracitatem illum [sc. sacrificium] uomerit, tribus quadragesimis in pane et aqua poeniteat, si uero per infirmitatem hebdomada una.* Auch in einem Bußbuch aus Sankt Gallen findet sich eine

kanter Unterschied zu Amalars Argumentationsstrategie, der die Tat gleichsam naturalisierte und damit völlig von Sünde freisprach beziehungsweise freisprechen wollte.<sup>420</sup> Mit anderen Worten: Die Kommunion blieb im Lichte des Bußbuchs – allen medizinischen Erwägungen zum Trotz – heikel, wurde also durch das Prinzip der Intentionshaftung keineswegs gänzlich entschärft.<sup>421</sup>

Ein weiterer Faktor, der bei der Berechnung des Schuldmaßes offenbar eine wichtige Rolle spielte, war die Kategorie Zeit. Denn laut unserem Bußbuch macht es einen Unterschied für die Kalkulation des Bußmaßes, ob die Tat, also das Erbrechen der Hostie, infolge von Völlerei oder Trunkenheit noch am Tag der Kommunion selbst oder erst zu einem späteren Zeitpunkt erfolgt. Im ersten Fall muss der Übeltäter laut dem ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ vierzig Tage Buße tun; sollte sich die Tat jedoch erst in der Nacht zugetragen haben, beträgt das Bußmaß dreißig Tage, wobei nochmals im Bußmaß unterschieden wird, ob das Erbrechen vor oder nach Mitternacht erfolgt. Sollte die Hostie *post mediam noctem* erfolgt sein, also nach Mitternacht, reduziert sich die Bußauflage auf zwanzig Tage. Noch einmal geringer fällt das Bußmaß aus, wenn das Erbrechen erst in den frühesten Morgenstunden, nämlich während der Matutin, oder aber am Morgen stattfindet, was in beiden Fällen mit zehn Bußtagen zu sühnen ist.<sup>422</sup> Ausschlaggebend für die Berechnung des Bußmaßes ist in dem besagten Kanon offenbar die Vorstellung, dass die Sünde desto größer ausfällt, je näher das Erbrechen auf die Kommunion folgt – ein Prinzip, das sich auch in anderen ‚Paenitentialia‘ des achten und neunten Jahrhunderts nachweisen lässt.<sup>423</sup>

---

schuldildernde Extraregelung für den Krankheitsfall, allerdings wird hier nicht das Erbrechen der Hostie, sondern deren Verlust thematisiert: *Si quis eucharistia per negligenciam perdididerit, XL diebus cum ieconiis et orationibus abstineat. Si per infirmitatem perdididerit, I ebdomadam.* Paenitentiale Sangalense simplex. Ed. Kottje, 120, c. 9.

<sup>420</sup> Es gibt jedoch im selben Buch auch Canones, in denen medizinische Gründe zu einem Freispruch führen können. Vgl. etwa Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 56, cap. 20, c. 8: *Si presbiter aut diaconus uel monachus, subdiaconus, clericus aut laicus per infirmitatem uomitum facit sine culpa est.*

<sup>421</sup> Um die Frage, wie sehr die Bußbücher von dem Prinzip der Tathaftung bestimmt wurden, ist in der Forschung kontrovers diskutiert worden. Vgl. Lutterbach, Intentions- oder Tathaftung? (1995), 120–143. Zur Kritik an Lutterbachs These vgl. Kottje, Intentions- oder Tathaftung? (2005), 738–741.

<sup>422</sup> *Si laicus in die ipsa quando communicauerit per ebrietatem uel uoracitatem sacrificium euomerit, xl dies peniteat. Si autem postquam dormierit ante media nocte fecerit, xxx dies a potu abstineat. Si uero post mediam noctem fecerit, xx dies a potu abstineat. Si matutino uel mane fecerit, x dies a potu abstineat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 93, cap. 33, c. 18. Auch eine Angabe zur Art der Buße findet sich: Offenbar richtet sich die Art der Buße hier nach der Art der Sünde. Das Erbrechen der Hostie infolge von Trunkenheit muss durch eine Abstinenz von Alkohol gesühnt werden, wobei es sich um ein verbreitetes Prinzip der Bußbücher handelt.

<sup>423</sup> Vgl. Lutterbach, Mass and Holy Communion (1995), 75: „More precisely, the sooner communion and vomiting follow upon each other, the greater is the part of the undigested *sacrificium*, and therefore the higher the penance to be done.“

Der Faktor Zeit scheint auch in der Kontroverse zwischen Amalar und Guntard eine Rolle gespielt zu haben, denn Guntards Kritik entzündete sich ja offenbar an der Tatsache, dass Amalar unmittelbar im Anschluss an den Empfang der Hostie ausgespuckt hatte, im lateinischen Text steht hier das Wort *statim*.<sup>424</sup> Es ist also mehr als wahrscheinlich, dass sich Guntard just deshalb an dem Verhalten störte, das Amalar an den Tag gelegt hatte, weil er hier ein Vergehen im Sinne der Bußbücher befürchtete.

Ein Blick in die frühmittelalterlichen Bußbücher macht also sinnfällig, dass die Kommunion beziehungsweise allgemeiner: der Umgang mit dem *sacrificium* im Frühmittelalter ein höchst virulentes, ja heikles Geschehen war, das diverse Fallstricke für den Kommunikanten und den Zelebranten parat hielt – und erklärt zugleich, warum Amalars Verhalten seinen Zeitgenossen Guntard so schockierte.<sup>425</sup> Denn Amalar hatte im Sinne der Bußbücher ein Sakrileg begangen. Er hatte unmittelbar nach dem Empfang der Hostie ausgespuckt und somit – so befürchtete es Amalars Kontrahent – etwas vom Leib des Herrn ausgespien. Dieses Vergehen war gemäß der ‚Paenitentialia‘ tatsächlich ein schwerwiegendes und musste – je nachdem welchen Kanon man zugrunde legte – mit einer mehr oder weniger umfassenden Bußauflage gesühnt werden. Wenn der Beichtvater die Tat als schlichtes Zu-Boden-Fallenlassen wertete, wäre Amalar noch relativ gimpflich mit fünfzig Psalmen davongekommen.<sup>426</sup> Allerdings ist „gimpflich“ in diesem Zusammenhang das falsche Wort, da es dem Grundgedanken der Bußbücher widerspricht, und damit letztlich anachronistisch ist. Sollte die Bußauflage nämlich zu gering ausfallen, dann musste die Restschuld im Jenseits abgebüßt werden – davon waren nicht nur die Kompilatoren jener Texte überzeugt. Denn just aus demselben Grund gerieten die Bußbücher bei den Kirchenreformern des neunten Jahrhunderts in die Kritik, da man befürchtete, die darin verzeichneten Bußauflagen könnten zu lasch (*levis*) und damit seelenheilsgefährdend sein.<sup>427</sup> Tatsächlich wurde auf einer Synode zu Paris im Jahr 829 sogar gefordert, die

---

<sup>424</sup> Amalar von Metz, *Eistolae. Ed. Hanssens*, 393, Nr. 6.

<sup>425</sup> Doch nicht nur unter Amalars Zeitgenossen konnte ein solches Verhalten befreunden auslösen, auch noch ein irischer Forscher empfand angesichts der Vorschriften, die die Bußbücher zum korrekten Umgang mit der Hostie bereithalten, ein Gefühl von Trost, wie er schreibt: „The list of sins associated with the Eucharist is a consolation to those of us who are concerned with a lack of reverence and dignity in contemporary liturgical celebrations!“ O’Donoghue, *Insular Chrismals* (2011), 83.

<sup>426</sup> *Si sacrificium in terra ceciderit causa neglegentiae l psalmos cantet. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn*, 90, cap. 33, c. 2.

<sup>427</sup> Dies geht etwa aus den Bestimmungen des Konzils von Chalon-sur-Saône aus dem Jahr 813 her vor, wo die Bußauflagen als *levis* und *inusitatus* charakterisiert werden: *Modus autem paenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem, sicut superius dictum est, imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos paenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores, de quibus rite dici potest: Mortificabant animas, quae non moriebantur, et vivificabant animas, quae non*

,Paenitentialia‘ zu verbrennen.<sup>428</sup> Allerdings taten die Beschlüsse der Reformkonzile von Chalon-sur-Saône (813) und Paris (829) der Verbreitung der Bußbücher im neunten Jahrhundert keinen Abbruch – verhallten also letztlich wirkungslos; und zudem galt die Kritik der Reformer nicht allen Bußbüchern gleichermaßen, sondern nur den anonymen, die, so heißt es im Konzilsbeschluss wörtlich, zwar gewiss Irrtümer enthalten, aber von ungewissen Urhebern stammen (*certi errores, incerti auctores*).<sup>429</sup> Mit den treffenden Worten von Raymund Kottje gilt es daher festzustellen: „Werken, die unter den Namen bekannter Autoritäten überliefert waren, galt diese Kritik anscheinend nicht.“<sup>430</sup> Zumindest unser Bußbuch, das ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘, dürfte also in den Tagen der Kontroverse zwischen Amalar und Guntard über jede Kritik erhaben gewesen sein, da es keinem geringeren als dem ersten Erzbischofs von Canterbury, Theodor von Tarsus, zugeschrieben wurde.<sup>431</sup>

Und dieses Bußbuch hielt, wie wir bereits sahen, für den Beichtvater eine Vielzahl von unterschiedlichen Kanones bereit, die allesamt den sündhaften Umgang mit der Hostie thematisieren – und gab ihm damit einen großen Ermessensspielraum an die Hand.<sup>432</sup> Sollte der besorgte Beichtvater (oder Zeitgenosse) Amalars Tun nämlich nicht als unbedachtes Fallenlassen einstufen, sondern die Tat hingegen als Erbrechen der Hostie werten, dann hätte Amalar sieben Tage lang den ganzen Psalter rezitieren müssen.<sup>433</sup> Doch selbst diese Bußauflage galt nur für den Fall, dass sich der Beichtvater auf die medizinische Begründung einließ, die Amalar in seinem Brief ins Feld führte, um sein Handeln zu rechtfertigen. Denn die genannte Bußauflage des Canon ist eine Sonderregelung für die *infirmitatis causa*, also für den Fall, dass die Hostie aufgrund von Erkrankung erbrochen wird.<sup>434</sup> Sollte er dies jedoch nicht tun, dann sähe sich Amalar aufgrund seines Status als Erzbischof hingegen mit einer neunzägigen Bußzeit konfrontiert.<sup>435</sup>

Und dies war bei Weitem noch nicht alles, was unser Bußbuch an Optionen bereithielt. Wenn die Tat etwa als Verlust der Hostie gewertet wurde, betrug die veran-

---

vivebant; qui, dum pro peccatis gravibus leves quosdam et inusitatos imponunt paenitentiae modos, consuunt pulvilos secundum propheticum sermonem sub omni cubito manus et faciunt cervicalia sub capite universae aetatis ad capiendas animas. Vgl. Concilium Cabillonense (a. 813). Ed. Werminghoff, 281, c. 38.

<sup>428</sup> Concilium Parisiense (a. 829). Ed. Werminghoff, 633, c. 32.

<sup>429</sup> Siehe den Text oben in Anm. 427. Vgl. dazu auch Paenitentialia minora. Ed. Kottje, IX.

<sup>430</sup> Paenitentialia minora. Ed. Kottje, IX.

<sup>431</sup> Zumindest eine Handschrift aus dem elften oder zwölften Jahrhundert weist das Bußbuch als das Werk Theodors von Canterbury aus. Vgl. dazu Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, XIV f.

<sup>432</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 421.

<sup>433</sup> Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 56, cap. 20, c. 4. Siehe auch den Text oben in Anm. 417.

<sup>434</sup> Ebd. Siehe auch den Text oben in Anm. 417.

<sup>435</sup> Ebd. Siehe auch den Text oben in Anm. 416.

schlagte Bußzeit sogar ein ganzes Jahr. Man sieht also bereits anhand des hier betrachteten Beispiels, wie weit die Bandbreite und damit der Ermessensspielraum war, den jene Bücher den Beichtvätern an die Hand gaben.<sup>436</sup>

Der Blick auf die frühmittelalterlichen Bußbücher macht also sinnfällig, dass im Mittelalter nicht nur das Hochgebet im engeren Sinne als hochgefährliche Kommunikationsform betrachtet wurde, sondern selbiges traf auch auf andere Aspekte der Messfeier wie die Kommunion zu, in denen sich laut zeitgenössischem Verständnis ein Kontakt des Menschen mit dem Göttlichen realisierte. Insofern ist es nur folgerichtig, dass in dem Bußbuch, das dem heiligen Columban zugeschrieben wird, davor gewarnt wird, sich dem Altar unwürdig zu nähern, und die Kommunion zu empfangen, da der Altar gleichsam ein Gericht sei: „Es ist aber geboten, sehr gewissenhaft zu beichten, insbesondere die Erregungen der Seele, bevor man zur Messe geht, damit man sich dem Altar nicht etwa unwürdig nähert, nämlich wenn man kein reines Herz hat. Besser ist es nämlich, solange zu warten, bis das Herz rein und frei von Ärgernis und Missgunst ist, als tollkühn zum Urteilsspruch des Gerichtes zu schreiten. Das Gericht ist nämlich der Altar Christi, und mit seinem dort befindlichen Leib und Blut richtet er die, die sich unwürdig nähern. Gleichwie man sich also vor den Kapitalsünden und Sünden des Fleisches hüten muss, bevor man kommuniziert, so muss man sich auch von den inneren Lastern und den Krankheiten des schwachen Geistes fernhalten und sie beseitigen, bevor man die Verbindung des wahren Friedens und das Gefüge des ewigen Heils eingeht.“<sup>437</sup>

Die Brisanz von Amalars Tun erschließt sich dem modernen Beobachter mithin erst vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Bußbücher. Denn gemessen an der (nur impliziten) Sakramentenlehre dieser Normtexte, stellte Amalars Tun ein Sakrileg dar. Um sich des Vorwurfs zu erwehren, er habe einen Teil der Eucharistie ausgespien und somit ein Sakrileg begangen, entfaltete der Theologe in seinem Schreiben nichts weniger als ein neues Sakramentenverständnis<sup>438</sup>, das darauf abzielte, der Kommuni-

---

<sup>436</sup> Jener Ermessensspielraum konnte zudem durch die Kompilation unterschiedlicher Bußbücher in einem Manuskript erzeugt werden, da dem Nutzer des Manuskripts hierdurch eine größere Variation an Bußauflagen und somit ein breiterer Selektionsrahmen eröffnet wurde. Vgl. dazu. Meens, Penance (2014), 111 f.

<sup>437</sup> *Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est si cor mundum non habuerit. Melius est enim expectare donec cor sanum fuerit, et alienum a scandalo ac invidia fuerit, quam accedere audacter ad iudicium tribunalis. Tribunal enim Christi altare, et corpus suum inibi cum sanguine iudicat indignos accedentes. Sicut ergo a peccatis capitalibus et carnalibus cavendum est antequam communicandum sit, ita etiam ab interioribus vitiis et morbis languentis animae abstinentum est ac abstergendum ante verae pacis coniunctionem et aeternae salutis compaginem.* Columban, Paenitentiale. Ed. Walker, 180, c. 30.

<sup>438</sup> Allerdings gilt es hier zu beachten, was für Amalars Liturgieverständnis generell gilt: Dieses lässt sich nur „auf indirektem Wege“ erschließen, wie Steck zu Recht konstatiert hat, da es Amalar in sei-

kation mit Gott ihren Schrecken zu nehmen – dies ließe sich als die eigentliche *causa scribendi* interpretieren. Denn gemäß Amalars Lehre bedeutete ein Formfehler im Bereich der Kommunion, etwas das Ausspucken direkt nach dem Empfang der Hostie, nicht länger eine Beleidigung Gottes, sondern eine völlig natürliche und damit sündlose Handlung. Im Umkehrschluss ließe sich also sagen, dass Amalar versuchte, der Eucharistie den Schrecken zu nehmen, indem er die Messfeier auf eine andere Bedeutungsebene hob und damit gleichsam entschärfte.

Auch der zweite – von der Forschung bisher kaum beachtete –<sup>439</sup> Streitpunkt von Amalars Schreiben passt in diese Argumentationslinie bzw. diese Tendenz des Autors. Am Schluss seines Briefs kommt Amalar nämlich noch auf einen weiteren Punkt zu sprechen, der auf Seiten Guntards ebenfalls Befremden beziehungsweise Fragen ausgelöst hatte.<sup>440</sup> Zwar will Amalar diesen Punkt nicht sogleich ausdiskutieren, sondern verträgt sein Gegenüber auf ein späteres Zusammentreffen von Angesicht zu Angesicht;<sup>441</sup> dennoch lassen Amalars Andeutungen erkennen, dass es dabei um den täglichen Kommunionempfang ging.<sup>442</sup> Anscheinend hatte Guntard unter Rückgriff auf eine Aussage von Gennadius von Marseille († um 496) Anstoß daran genommen, dass Amalar nicht nur an Sonntagen kommuniziere, sondern auch an anderen Wochentagen – dies legt zumindest Amalars Antwort nahe. Diese Kritik will Amalar jedoch nicht gelten lassen, sondern ruft seinem Briefpartner entgegen, er möge doch anstatt Zuflucht bei Gennadius zu suchen, den er kurzerhand zum Bischof erklärt, besser auf die Autorität Augustinus' setzen, der in allen Kirchen anerkannt sei.<sup>443</sup> Denn was Guntards Gewährsmann einfordere, sei letztlich falsch, wie Amalar klarstellt. Denn anders als Gennadius dies fordere, könne man nicht auf rechte Weise jeden Sonntag kommunizieren, da es ja möglich sei, dass an diesem Tag eine Schuld noch nicht abgesühnt sei. Deswegen sei es, so schreibt Amalar wörtlich, rechtens, an jedem Tag, an dem man Gott gefalle, zu sehen und zu schmecken, wie süß (*dulcis*) der Herr sei.<sup>444</sup>

---

nem „Liber officialis“ nicht darum zu tun war, ein „theoretisches Traktat über die Eucharistiefeier zu verfassen“. Steck, Der Liturgiker Amalarius (2000), 24 f.

<sup>439</sup> Meines Wissens wurde dieser zweite Kritikpunkt in Amalars Schreiben bisher nur von Steck, Der Liturgiker Amalarius (2000), 87 registriert, dessen Ausführungen jedoch nicht mehr als eine Randnotiz sind: „Zum zweiten rechtfertigt Amalar den täglichen Kommunionempfang.“

<sup>440</sup> Vgl. Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 397–399, Nr. 6.

<sup>441</sup> *De altero unde redarguisti patrem, non modo respondeo per omnia; forte dederit Dominus, ut te aliquando aliquo modo adhuc videam, et loquar de eo ore ad os.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 397 f., Nr. 6

<sup>442</sup> Vgl. ebd., 398.

<sup>443</sup> *Comperi te ancoram mentis tuae fixisse in pelago, et non in portu; fixisti illam in Gennadio Massiliensi episcopo. Hortor ut potius figas illam in portu tutissimo, Augustino scilicet, testificato per universas ecclesias.* Amalar von Metz, *Epistolae*. Ed. Hanssens, 398, Nr. 6.

<sup>444</sup> *Hortatus est te Gennadius ut praecipue per dies dominicos communices. Forte non erat consuetudo illius, ut per singulos dies missam caelebraret; si enim esset, non hortaretur per solos dominicos dies*

Um seine Position zu stützen, verweist Amalar – der hier die Aussage von Gennadius bewusst missversteht, denn jener hatte keineswegs gefordert, dass man an jedem Sonntag kommunizieren müsse, sondern den Kommunionempfang nur an diesem Tag empfohlen, was einen erheblichen Unterschied macht –<sup>445</sup> nicht nur auf die Autorität des nordafrikanischen Kirchenvaters Augustinus, sondern auch auf gewisse Kanones, die jeden Kirchenbesucher bei der Androhung der Exkommunikation zum Kommunionempfang ermahnen würden, solange keine triftigen Gründe der Kommunion entgegen stehen würden.<sup>446</sup> Amalar beschließt seinen Brief mit der Forderung, nach Möglichkeit jeden Tag die Kommunion zu empfangen und damit nicht bis zum Sonntag zu warten: „Und zögere nicht, Dich Tag für Tag zu jenem hinzuwenden, weil Du ja an jedem Tag, an dem Du aufgeseufzt und Dich bekehrt hast, gerettet wirst. Gemäß Augustinus‘, sollst Du, wenn Du eine fromme Gesinnung in Dir verspürst, den Leib des Herrn empfangen, auf dass er Dir das ewige Leben gewähre. Schiebe es nicht bis zum Sonntag auf, weil Du nicht weißt, ob du jenen erreichst.“<sup>447</sup>

Auch diese Position des Theologen ist gemessen am zeitgenössischen Hintergrund eher atypisch. Zwar war in einigen Gemeinschaften des iro-schottischen Mönchtums offenbar eine rege Kommunionspraxis üblich, wie die Regel der *Céli Dé*<sup>448</sup> sinnfällig

---

*potissimum communicare. Graecorum aliquorum presbyterorum consuetudo est, ut a quinta feria se praeparent et sanctificant missam ad caelebrandam. Potest evenire ut in tertia feria, sive quarta feria, peccatum committamus, quod non abluator usque post finitum diem dominicum; quapropter non rite communicamus per singulos dies dominicos; et potest fieri ut Deo placeamus per singulos dies unius ebdomadis, in quibus gustare et videre fas est quam dulcis sit Dominus.* Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 398, Nr. 6.

**445** *Quotidie eucharistiae communionem percipere nec laudo, nec vitupero. Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens sine affectu peccandi sit.* Gennadius Massiliensis, Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus. Ed. Migne, 994.

**446** *Praecipitur in canonibus ut omnes ingredientes ecclesiam communicent; quod si non communicaverint, dicant causam quare non communicent, et si rationabilis extiterit, indulgeatur illis; sin autem, excommunicentur.* Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 398, Nr. 6. Laut dem Herausgeber verweist Amalar hier auf eine Bestimmung des Dionysius Exiguus aus den ‚Canones apostolorum‘. Ed. Migne, 142, c. 9. Vgl. auch die Edition von Adolf Strewe: Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion. Ed. Strewe, 5, c. 9: *si quis episcopus aut presbiter aut diaconus aut quilibet de sacerdotali catalogo facta oblatione non communicauerit, aut causam dicat, et si rationabilis fuerit, ueniam consequatur aut, si non dixerit, communione priuetur, tamquam qui populo causa laesioris existenter suspicionem faciens de eo qui sacrificauit, quod non recte obtulerit.*

**447** *Et ne differas de die in diem converti ad illum, quia quacumque die conversus ingemueris, salvus eris. Iuxta Agustinum, quando videris pium affectum esse in te, sume corpus Domini, ut tibi vitam sempiternam praestet. Noli differe ad diem dominicum, quia nescis si contingas illum.* Amalar von Metz, Epistolae. Ed. Hanssens, 399, Nr. 6.

**448** Zu den *Céli Dé*, wobei es sich um den altirischen Namen der Gemeinschaft handelt, der wohl in Analogie zu dem lateinischen Begriff der *milites Christi* verstanden werden muss und über deren Reformcharakter in der Forschung heftig diskutiert wurde, vgl. Haggart, *céli Dé* (2006/07), 17–62.

macht.<sup>449</sup> In dem normativen Text, der wahrscheinlich auf das neunte Jahrhundert datiert werden muss,<sup>450</sup> findet sich ein genauer Schlüssel, wie häufig man im Jahr die Kommunion empfangen solle bzw. müsse. Während im ersten Jahr nach der Erstkommunion kein weiterer Eucharistieempfang vorgesehen ist, steigert sich die Kommunionsfrequenz in den folgenden Jahren beständig, bis sie im siebten Jahr ihr Maximum erreicht hat: Sieben Jahren nach der Erstkommunion sieht die Regel den wöchentlichen Kommunionempfang vor.<sup>451</sup>

Aber diese Gewohnheit der *Céli Dé* kontrastiert in signifikantem Maße mit der Kommunionspraxis der Laien. Denn die Konzilsväter diverser Provinzsynoden wurden im frühen und hohen Mittelalter nicht müde, die Kommunion zumindest einmal im Jahr, nämlich zu Ostern, einzuschärfen, was darauf schließen lässt, dass der tatsächliche Eucharistieempfang der Laien wohl eher gegen Null tendierte.<sup>452</sup> Auch in Irland sah man sich gezwungen, diese Minimalforderung einzufordern, wie aus einem Konzilskanon aus dem achten Jahrhundert hervorgeht.<sup>453</sup> Die Bestimmung besagt, dass derjenige, der nicht wenigstens zu Ostern kommuniziere, nicht mehr als Christ gelten dürfe: *maxime autem in nocte Paschae, in qua qui non communicat, fidelis non est.*<sup>454</sup> Kirchenweite Verbindlichkeit erlangten derartige Forderungen jedoch erst durch das vierte Laterankonzil, dass Laien vorschrieb, zumindest einmal im Jahr zu Ostern die Kommunion zu empfangen und zu beichten: „Alle Gläubigen beiderlei Geschlechts beichten nach Erreichen der Jahre der Unterscheidung wenigstens einmal im Jahr persönlich all ihre Sünden gewissenhaft ihrem eigenen Priester und sind bemüht, die ihnen auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen. Sie empfangen wenigstens an Ostern mit Ehrfurcht das Sakrament der Eucharistie, es sei denn, jemand sei auf Anraten seines eigenen Priesters aus einem vernünftigen Grund der Meinung, sich eine Zeitlang ihres Empfangs enthalten zu müssen. Andernfalls wird ihnen zu Lebzeiten das Betreten der Kirchen und nach dem Tod ein christliches Begräbnis verwehrt. Daher

---

<sup>449</sup> Vgl. The Rule of the Celi De. Ed. *Gwynn*, 65–87. Zum Entstehungskontext des fraglichen Textes vgl. The rule of Tallaght. Ed. *Gwynn*, XIII f.; *Haggart, céli Dé* (2006/07), 20 f.

<sup>450</sup> The rule of Tallaght. Ed. *Gwynn*, VII. Allerdings gilt es bei der Datierung zu bedenken, dass das einzige Manuskript, welches die ganze Regel enthält (fol. 9<sup>v</sup>–12<sup>r</sup>), auf das frühe 15. Jahrhundert datiert werden muss und derzeit in der Royal Irish Academy in Dublin unter der Signatur MS 23 P 16 aufbewahrt wird. Vgl. dazu *Haggart, céli Dé* (2006/07), 21 Anm. 12.

<sup>451</sup> Vgl. The Rule of the Celi De. Ed. *Gwynn*, 66–68, cap. 13.

<sup>452</sup> Laut einer neueren Arbeit sei es jedoch seit dem neunten Jahrhundert Pflicht gewesen, mindestens dreimal im Jahr zu kommunizieren. Vgl. *Exarchos*, Identität (2019), 163 Anm. 20. Vgl. dazu *Hamilton, Church* (2013), 169.

<sup>453</sup> Canons attributed to S. Patrick. Ed. *Haddan/Stubbs*, 336, c. 22. Zur Datierung und dem pseudopatrizischen Charakter der Synode vgl. die quellenkritischen Ausführungen ebd., 330 f.

<sup>454</sup> Canons attributed to S. Patrick. Ed. *Haddan/Stubbs*, 336, c. 22.

wird diese heilsame Bestimmung in den Kirchen häufig verkündet, damit niemand infolge blinder Unwissenheit seine Hände in Unschuld wasche.“<sup>455</sup>

Und nicht nur die Laien enthielten sich offenbar der Kommunion, sondern auch die zelebrierenden Kleriker waren anscheinend nicht bereit, im Anschluss an jede zelebrierte Messe auch selbst zu kommunizieren. Dies lässt sich (indirekt) aus einer der Maßgaben Karls des Großen erkennen. In der ‚Admonitio generalis‘ findet sich ein Hinweis, dass ein Priester, der die Messe zelebriere, auch selbst kommunizieren müsse, was aber oftmals nicht der Fall sei, wie es dort ebenfalls heißt: „Es kam uns zu Gehör, dass manche Priester die Messe zelebrieren und nicht an der Kommunion teilnehmen, was laut ‚Canones apostolorum‘ gänzlich verboten ist.“<sup>456</sup>

Diese verbreitete Abstinenz von der Kommunion dürfte ebenfalls von der Angst getragen worden sein, bei dem hochsensiblen Ritual der Kommunion einen Fehler zu machen und sich dadurch eine empfindliche Buße zuzuziehen oder – wie in Amalars Fall – mit Vorwürfen konfrontiert zu werden. Auch hierfür war also die Virulenz der Kommunikation mit Gott verantwortlich. Und genau dem wollte Amalar mit seinem Brief offenbar entgegentreten. Kurzum, es war Amalar darum zu tun, den sensibelsten Punkt der Messfeier zu entschärfen, nämlich die Kommunikation mit Gott, die sich im Mysterium vollzieht.<sup>457</sup> Damit zeigt sich, dass der hier thematisierte Aspekt der Kom-

---

<sup>455</sup> *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura. Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat.* Constitutiones Concilium Lateranense IV. Hrsg. und übers. v. Up-hus/Sunnus/Wohlmuth, 245, c. 21.

<sup>456</sup> *Auditum est aliquos presbiteros missam celebrare et non communicare, quod omnino in canonibus apostolorum interdictum esse legitur.* Die Admonitio generalis Karls des Großen. Ed. Mordek/Zechiel-Eckes/Glatthaar, 186; 188. Übersetzung: Ebd., 187; 189.

<sup>457</sup> Die Frage, ob ein solches Sakramentenverständnis, wie es in Amalars Brief zutage tritt, gegenüber der in den Bußbüchern greifbaren Vorstellung, die den Fokus nicht so sehr auf die rechte innere Gesinnung des Kommunikanten legt, sondern den formalkorrekten Vollzug des Rituals in den Fokus stellt, von einer normativ-theologischen Warte aus betrachtet, als Fortschritt bewertet werden muss, liegt außerhalb des Fragehorizontes dieser Arbeit. Hubertus Lutterbachs Überlegungen zum (impliziten) Sakramentenverständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher scheinen jedoch in diese Richtung zu tendieren. Zwar bleibt Amalars Brief an Guntard in Lutterbachs Arbeiten unberücksichtigt – ebenso wie Lutterbachs Quellengrundlage, die Bußbücher, in jenen Arbeiten unberücksichtigt bleibt, die sich eingehend mit Amalars Brief an Guntard auseinandergesetzt haben, jedoch schätzt Lutterbach die von ihm untersuchte (implizite) Sakramentenlehre der Bußbücher im Vergleich zum Sakramentenverständnis der Alten Kirche, das von ethischen Prinzipien bestimmt gewesen sei, als „primitiv“ ein. Vgl. Lutterbach, Mass and Holy Communion (1995), 72 f., wo es heißt: „The fact that the penitentials do not mention the thankful love of God and one's neighbor [sic], but mainly the ritually correct contact with

munikation mit Gott keineswegs etwas Wesens- oder Seinsmäßiges ist, sondern von den historischen Bedingungen abhängt. So erklärt es sich dann auch, weshalb eine Handlung, wie sie Amalar vor über tausend Jahren vollführte, unter heutigen Kirchenbesuchern wohl weniger Irritation erzeugen würde, als sie noch unter den Zeitgenossen evozierte.<sup>458</sup>

Ob Amalars Argumentationslinie sein Gegenüber überzeugte, ist nicht überliefert. In der longue durée war seinen Überlegungen zumindest kommunikativer Erfolg bescheiden, wenn man die Rezeptionsgeschichte als Gradmesser heranzieht. Sein ‚*Liber officialis*‘ ist uns in über 80 Handschriften überliefert.<sup>459</sup> Da sein Hauptwerk auch eine Kopie des Briefs an Guntard enthält, dürften auch seine Ausführungen zum Sakrament der Eucharistie weithin bekannt geworden sein.<sup>460</sup> Laut einem von Amalars Zeitgenossen, auf den noch zurückzukommen sein wird, erreichten Amalars Schriften bereits zu dessen Lebzeiten ein breites Publikum.<sup>461</sup>

Dieser kommunikative Erfolg von Amalars Text heißt aber nicht, dass die Eucharistie im historischen Prozess ihren Schrecken verlor, also an Virulenz einbüßte. Vor allem das spätmittelalterliche Phänomen der „Schaudevotion“, was auch als „geistli-

---

the sacrificium, may be taken as a clear indication of the regression of the early Middle Ages into a phase that is culturally more primitive than that of the early Christian period.“ Dass eine solche Position, wie sie Lutterbach vertritt, aus einer methodologischen Perspektive, die um Werturteilsfreiheit und nicht-normative Zugänge bemüht ist, wenig zielführend erscheint, dürfte klar sein.

<sup>458</sup> Allerdings gibt es auch heute noch Stimmen, die ob der heutigen Laxheit im Umgang mit der Eucharistie die Bestimmungen der frühmittelalterlichen Bußbücher als tröstend wahrnehmen. Vgl. dazu die Ausführungen des Forschers und Ordensmanns *O'Donoghue, Insular Chrismals* (2011), 83. Das Zitat findet sich oben in Anm. 425.

<sup>459</sup> Zur Rezeptionsgeschichte und zur Breiten- und Nachwirkung des ‚*Liber officialis*‘ vgl. *Suntrup, Bedeutung* (1978), 68; *Bricout, Expliquer les rites* (2016), 101–126. Zu den Handschriften siehe die Liste des online-Repertorium Mirabile, online: <http://www.mirabileweb.it/title/liber-officialis-amalarius-symphosius-mettensis-ch-title/255> (Zugriff: 26.03.2025).

<sup>460</sup> Der Brief wurde von Amalar ab der zweiten Redaktionsstufe in sein Hauptwerk kopiert. Vgl. dazu *Steck, Der Liturgiker Amalarius* (2000), 90; *Patzold, Amalar* (2003), 75.

<sup>461</sup> Die Aussage stammt bezeichnenderweise von Amalars Widersacher Florus von Lyon, der in einem Brief schreibt, dass Amalars Bücher beinahe überall verbreitet und allseits bekannt seien: *Certe libri ipsi fere ubique dispersi, fere omnibus noti sunt* (...). Florus von Lyon, *Opuscula adversus Amalarium Mettensem*. Ed. *Dümmler*, 268, Nr. 13. Die Frage, ob Amalars Werk bereits zu seinen Lebzeiten eine weite Verbreitung fand, wie dies von Florus von Lyon in dem Zitat moniert wird, ist in der Forschung kontrovers diskutiert worden. Während Klaus Zechiel-Eckes die Aussage von Florus für unglaubwürdig hält, da Amalars Hauptwerk nur in einer einzigen Handschrift aus der Zeit vor der Mitte des 9. Jahrhunderts überliefert ist, was gegen eine weite Verbreitung spreche, hat Steffen Patzold kritisch eingewandt, dass der Überlieferungsbefund auch durch eine systematische Vernichtung der Handschriften des ‚*Liber officialis*‘ nach der Verurteilung der Schrift auf der Synode von Quierzy zu erklären sei. Vgl. dazu *Zechiel-Eckes, Florus von Lyon* (1999), 53 Anm. 214; *Patzold, Amalar* (2003), 75 Anm. 99.

che Kommunion<sup>462</sup> umschrieben wird, dürfte gegen diesen Umstand sprechen. Auch wenn Begriffe wie „Schaufrämmigkeit“, „Augenkommunion“ und „Schaudevotion“ nicht unproblematisch sind,<sup>463</sup> wie Thomas Lentes gezeigt hat,<sup>464</sup> so dürfte doch die Grundtendenz in der Forschung unstrittig sein, dass die Laien im Spätmittelalter keineswegs häufiger die Eucharistie empfingen als Amalars und Guntards Zeitgenossen, also im liturgischen Sinne öfter kommunizierten. Was sich in puncto Eucharistiefrämmigkeit veränderte, war etwas anderes. Viele Laien versuchten im Spätmittelalter, möglichst vieler Wandlungen bzw. Messwunder ansichtig zu werden, was man als Verschiebung von einer „Kommunions- zur Schaufrämmigkeit“ umschrieben hat.<sup>465</sup> Diese Entwicklung dürfte ein Indiz dafür sein, dass der Verkehr mit dem Göttlichen auch im Spätmittelalter eine prekäre Kommunikationsform blieb, die Kommunikation mit Gott im historischen Prozess also nicht ihre Brisanz einbüßte und zu etwas Harmlosen wurde.

Amalars Brief an Guntard hatte für den Theologen und zeitweiligen Erzbischof aber auch noch ein Nachspiel, das hier nicht übergeangen werden darf, nicht zuletzt deswegen, weil es evident macht, wie stark die Frage nach dem richtigen Vollzug der Kommunikation mit Gott eine Machtfrage ist. Auf der Synode von Quierzy, die im Jahr 838 in der gleichnamigen Pfalz bei Laon zusammentrat, wurde Amalar nämlich rund zehn Jahre, nachdem er zur Feder gegriffen hatte, um sein Spucken gegenüber Guntard zu rechtfertigen, seines Amtes als (kommissarischer) Verwalter des Erzbistums Lyon entkleidet, also degradiert – nicht zuletzt (aber nicht ausschließlich) wegen seiner im Brief gemachten Aussagen.<sup>466</sup> Zwar war der Hauptkritikpunkt, den Amalars Kritiker in Quierzy gegen den stellvertretenden Erzbischof erhoben, dessen Ausführungen zum Leib Christi, welche er in einer dreiteiligen und dreigestaltigen Allegorese ausgedeutet hatte, womit er gegen die mystische Einheit des Leibes Christi im Sakrament verstößen habe, wie man ihm vorwarf.<sup>467</sup> Doch neben dieser eigentlichen „Ar-

---

<sup>462</sup> Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 258.

<sup>463</sup> Zur Schaufrämmigkeit vgl. Lentes, Auge (2004), 242–255. Zuletzt: Eck, Apologien (2019), 332.

<sup>464</sup> Kritisch zu dem Begriff der Augenkommunion Caspers, Western Church (1995), 96. Von „müheloser Augenkommunion“ spricht hingegen Berndt Hamm im Anschluss an die ältere Literatur. Vgl. Hamm, Medialität (2009), 42. Zum Verhältnis von Augen- und Speisekommunion vgl. auch Rubin, Corpus Christi (2001), 64; Torsy, Eucharistische Frömmigkeit (1971), 102; Wiederkehr, Hermetschwiler Gebetbuch (2013), 165 Anm. 199.

<sup>465</sup> Leppin, Geschichte (2012), 418.

<sup>466</sup> Über die Absetzung sind wir vor allem durch den retrospektiven Bericht des Florus von Lyon unterrichtet, der die Ereignisse, die zu Amalars Absetzung führten, in einem Brief festgehalten hat, der nicht ohne Schadenfreude und Häme über den Fall seines Widersachers berichtet. Vgl. Flori relatio de Concilio Carisiacensi. Ed. Werminghoff, 779 f. Vgl. dazu Zechiel-Eckes, Florus von Lyon (1999), 39.

<sup>467</sup> Vgl. Flori relatio de Concilio Carisiacensi. Ed. Werminghoff, 778–782. Vgl. dazu auch Kolping, Amalar von Metz (1951), 448–451, insb. 444 f.; Zechiel-Eckes, Florus von Lyon (1999), 56 f.

chillesferse“<sup>468</sup> der Amalar’schen Lehre, wurde dem Theologen auch sein Brief an Guntard zum Verhängnis. Vor allem Amalars Gedankenspiel, was mit der Hostie im Leib des Kommunikanten geschehe, wurde ihm von seinem Kritiker als Sterkoranismus ausgelegt, wie ein Vergleich der Anti-Amalarius-Texte und dem fraglichen Brief ergibt, wie Klaus Zechiel-Eckes herausgearbeitet hat.<sup>469</sup> Publik geworden waren diese Aussagen überhaupt nur, weil Amalar seinen Brief in sein Hauptwerk kopiert und damit einem breiteren Adressatenkreis bekannt gemacht hatte.

Es ist jedoch bemerkenswert, dass in Quierzy, wo Amalars Gegner zum finalen Schlag gegen den unliebsamen kommissarischen Erzbischof ausholten, keineswegs sein Spucken unmittelbar nach der Messefeier thematisiert bzw. problematisiert wurde. Das war in den Augen von Amalars Gegnern offenbar nicht das Problem. Heikler, genauer: häretisch wurde hingegen seine Hostienallegorese angesehen. Kurzum, der Streitfall war kein performativ-ritueller, sondern ein theologischer. Es ging nicht – jedenfalls nicht vornehmlich –, um ein missglücktes Ritual, sondern um eine häretische Lehrmeinung.

Dennoch wäre es verkürzt, den Streit, der auf der Synode von Quierzy seinen Höhepunkt erreichte, nur als Theologendisput abzutun. Denn offenbar war die eigentliche Triebfeder hinter den Ereignissen im Jahr 838 eine handfeste kirchenpolitische Auseinandersetzung um das Erzbistum von Lyon. Der Umstand, dass Amalars Gegner bei dessen Aussagen über den Verbleib der Hostie nach der Kommunion ansetzten, zeigt jedoch, dass gerade dieser Punkt im zeitgenössischen Diskurs als besonders heikel angesehen wurde. Mit anderen Worten: Der Theologe hatte sich durch seine Spekulation über den richtigen Sakramentenempfang angreifbar gemacht, eben weil diese Frage ebenso strittig wie gefährlich war.

Und noch etwas anderes macht das Beispiel sinnfällig: In dem Ringen um die richtige Art der Kommunikation mit Gott setzt sich keineswegs immer – oder auch nur meistens – das bessere Argument durch, sondern die kommunikativen Strategien der Akteure sowie deren Positionierung im religiösen Feld entscheiden meist über den Erfolg. Oder mit den Worten von Jürgen Habermas: strategisches Handeln schlägt kommunikatives.

---

<sup>468</sup> Bereits Lubac, *Corpus mysticum* (1939), 299 hat von der „talon d’Achille“ gesprochen, was dann von Zechiel-Eckes, *Florus von Lyon* (1999), 57 aufgegriffen wurde.

<sup>469</sup> Vgl. dazu Zechiel-Eckes, *Florus von Lyon* (1999), 39.

### 3 Die Kommunikationsmacht des Gebets oder Heiligkeit als Kapital

In der bisherigen Untersuchung wurde das Augenmerk auf die Gefährlichkeit, die Brisanz des Gebets sowie anderer Formen der Kommunikation mit Gott gelenkt. Es würde sich jedoch ein schiefes, genauer: einseitiges Bild ergeben, würde man es dabei belassen. Denn es gibt noch einen anderen Aspekt der fraglichen Kommunikation, der gleichsam die Kehrseite der Medaille bildet. Die Rede ist von der Machtfülle jener Kommunikation. Und diese besondere Kraft des Gebets lässt sich für das Mittelalter insgesamt wohl kaum zu hoch veranschlagen beziehungsweise überschätzen. Laut David von Augsburg stellt die Wirkmacht des Gebets gar den Nutzen aller anderen guten Werke in den Schatten, konkret nennt er in seinem Gebetstraktat das Fasten und Arbeiten: „Mit kurzem Gebet erwirbt man oft, was man mit langem Fasten oder mit anderen Arbeiten kaum erwirbt.“<sup>470</sup>

Um diesen Aspekt näher in den Blick zu nehmen, lohnt sich erneut der Blick in die Stiftsbibliothek des Klosters Engelberg, die dem Leser nun bereits vertraut sein dürfte. Denn in einem der dortigen Codices, der die Signatur 125 trägt und auf das Jahr 1380 datiert wird,<sup>471</sup> findet sich ein Traktat mit dem Titel *De oracione*, welches gleichsam *in nuce* die Machtfülle des Gebets zusammenträgt.

Dem Gebet wird dort nicht nur eine heilsmäßige Bedeutung für die Seele zugesprochen, sondern auch eine schützende Funktion vor weltlichen Leidquellen, wie Krankheit, Hunger und Krieg. Ja, laut diesem Text soll sich mit einem Gebet gar ein ganzes Heer in die Flucht schlagen lassen (*Eins menschen gebett machet flüchtig ein ganzes her*). Doch damit nicht genug. Selbst Naturgesetze lassen sich mit dem Gebet aushebeln, wie der Text zu erkennen gibt. Beispielsweise sollen sich mittels des Gebetes wilde Tiere zähmen und die Unfruchtbarkeit von Menschen kurieren lassen. Das Gebet verfügt dem Text zufolge aber auch über einen immensen Transzendenzeffekt, da es der Erlösung armer Seelen aus dem Fegefeuer, der Sündentilgung, dem Schutz vor dem Teufel und der Aussendung des Heiligen Geistes dient; ja sogar die mystische

---

<sup>470</sup> *Mit krvzem gebette erwirbit man dicke daž man mit langem vafstene oder mit anderen arbeiten kvme erwirbit.* David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes. Ed. Ruh, 49. Wenig später setzt David das Gebet erneut mit anderen guten Werken ins Verhältnis und sieht hier erneut einen Vorteil jener Kommunikationsform, weil letztere das Gemüt mehr zu Gott und zu himmlischen Dingen emporheben würde als andere gute Werke, wie David konstatiert: *Dv ander sache ift, wan das gebet zühit das gemvte mere vber sich ze gotte vnd ze himelfchen dingen denne enderv gütv werk, wan dv habent doch ettewas irdenscher vnmvžje.* Ebd., 49 f. (Hervorhebung im Original).

<sup>471</sup> Zur Datierung, Entstehungskontext und der anvisierten Zielgruppe des Codex vgl. Stauffacher/Ochsenbein, Friker (1980), 970 f.; Stauffacher, Johannes Friker (1994), 13–43; Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 241–243.

Vereinigung mit Gott bereits im Diesseits wird ebenso als Gebetsfrucht in Aussicht gestellt wie Engelserscheinungen.<sup>472</sup> Kurzum, mit dem Gebet lässt sich so ziemlich alles erreichen, diese Schlussfolgerung will der Text bei der Leserschaft zumindest evozieren.

Die enorme Machtfülle des Gebets wird noch in einem weiteren, sehr ähnlich gelagerten Text aus demselben Engelberger Manuskript (fol. 33v–34r)<sup>473</sup> hervorgehoben,

---

<sup>472</sup> Engelberg, Stiftsbibliothek Cod. 125, fol. 6r–7v. Dieser Text wurde meines Wissens bisher nur in Auszügen transkribiert, sodass er hier erstmals in Gänze wiedergegeben sei: *De oracione. Gebett löset von dem tote, auch von des libes tod. Got hat die heidenschen erhört in ir gebett. Güter menschen gebett wirt auch erhört so si für die bösen bittent. Gebett machet liplich siechtagen gesunt. Gebettes [6v] kraft schaft das die Engel den lüten erschinent. Gebettes kraft machet die unfruchtbaren menschen berhaft. Mit gebett so hilfet daz wib dem manne. Als mit guter lüten gebett erlücktet werden die blinden also werden erblendet gesehenden. Gebett schaft das got striet wider güter menschen viilent daz si nider vellig werden. Eins menschen gebett macht flüchtig ein gantzes her. Gebett benimt kraft dem fire. Gebett machet zam wildū tier. Machet gehorsam dū merwunder. Slecht nider die viünde. Gebett benimt kraft allem geschmide. Man sol daz gebett bringen in ein gewonheit. Gebett sol geschehen in der heimlichi. Man sol ouch betten an der stunde des todes. Man sol betten früve. Man sol betten mit uf erhebunge des gemütes. Man sol betten also streng daz sich daz anlüt verendre. Man sol knüwen de betten. Man sol andechtlich betten. Man sol geistlich betten. Emseklich. Allenthalben. Mit gebette enphindet dū sele gottes minne. [7r] Mit gebett erwerben wir vñsern nechsten genade. Gebet gibt den toten wider das leben. Gebett gibt regen von dem himel. Gebett lengert dem menschen sin leben. Machet túfel flüchtig. Wer emseklich bettet dem wirt gesent der heilig geist. Man sol betten für daz volk und für dū stat. Der demütigen gebett wirt erhört von got. Gebett widerstat gottes zorn. Gebett behabt frid dem hertzen. Gebett machet got sich erbieten zu völliger miltigkeit. Hitziges gebett wirt erhört von gott. Man sol allein got vor allen dingen anrüffen. Man sol denne aller billichest betten so dū sele lust hat in gotte. Etwenne so erhört got nüt daz gebett für daz volk von bosheit wegen des volkes. Got erhört etwenne die obern für ir Vndertan bittende. Mit gebett daz andechtig ist wirt göttlich minne in dem hertzen enbrennet. Gebett behütet vor dem swert, hunger, gemeinen tote. Andechtig gebett lit nüt an vil rede. Andechtig gebett krenkt den lib. Gebett machet [7v] got gegenwärtig. Dem vnrechtes liden beschicht der wirt lichtklich erhört. Nichtetes wirt verzigen dem der geträumlich bettet. Vil mer gebristet den menschen an gebett denne got an erhörenne. Mit andechtigen gebett kumt man zu Jubilfröide. Gebett verdient ablassen der sünde. Die lebenden verdienen den toten dz [sic] leben mit gebett. Güt menschen werdent erhört von got ob ich daz gar swer ist dar vmb si bittent. In betrübnüssi libes vnd geistes sullen wir keran zu gotte. Der túfel erschriket vnd vörchet einen menschen ernstlichs gebettes. Denne rüwet got mit der sele vnd dū sele mit got vnd hant hochzit so in gebette dū sele wirt fröiden vol. In gebett sol man hertz, ougen vnd hende ufheben. Vgl. Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 269 Anm. 1.*

<sup>473</sup> Wie nütz betten ist. *Uíser herre der manot ze einem male ein guten menschen daz er gern bettotti wan vil nutzes dar an lit. Vnd sprach zu im: Wer gern bettet dem widervarent dise zwelf nütze. Der erst ist daz gebett versünet den menschen mit gotte. Der ander der mensche wirt heilig da von. Der dritte der mensche lengret da mitte sin leben. Der vierde die wil der mensche bettet so ist got sin geuangen vnd müs tñn was er wil. Der fünfte der mensche redet in dem gebette mit got. Der sechste daz gebette nimet dem menschen sinen gebresten ab. Der sibend Er wirt wise vnd wirt got erkennende. Der [34r] achtende Er leit sin zit nützlich an. Der nündre wes er vñsern herren vnd vñser frowen bittet vnd die heiligen des went si in gewern. Der zehend nutz ist daz der mensche stat åne alle schame vor vñserm herren so er vmb ellü zit gerichtet wirt åne dū zit die er bettet. Der einlifte alle die wile der mensche bettet so ist er nit ein*

wörtlich ist in dem Traktat von einem zwölffachen Nutzen des Betens (*zwelf nütze*) die Rede. Unter anderem wird dem Gebet darin ein geradezu beschwörender Charakter eingeschrieben. Denn solange der Mensch bete, so heißt es in dem Text wörtlich, sei Gott dessen Gefangener und müsse tun, was er wolle: *die wil der mensche bettet so ist got sin geuangen vnd müs tün was er wil.*<sup>474</sup> Ein solches Gebetsverständnis, wie es in dem Zitat zum Ausdruck kommt, galt der älteren Forschung als ‚magisch‘, da es durch einen strengen Tun-Ergehens-Zusammenhang gekennzeichnet ist: „Was aber ist das Wesen magischen Gebetes? Es werden bestimmten Worten, Anrufungen, Riten, falls ordnungsgemäß vollzogen, Kräfte zugeschrieben, die die überirdische Macht zur erwünschten Gegenleistung zwingen.“<sup>475</sup> Ein solches (Wert-)Urteil ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zum einen basiert es auf einer Dichotomisierung zweier nur vermeintlich distinkter Phänomene, freilich Magie und Religion, die sich im Lichte aktueller Forschungen nicht halten lässt und auch im Fallbeispiel offenkundig nicht aufgeht. Auch in der religiösen Sphäre, hier im christlichen Gebetsverständnis, lässt sich ein Beschwörungscharakter nachweisen, welcher der älteren Forschung als *proprium* des Magischen galt, wohingegen sie das Religiöse durch einen Bittcharakter bestimmt sah.<sup>476</sup> Zumal steht die Rede vom ‚magischen‘ Gebet in der Tradition nachreformatorischer Konfessionspolemik, die Einzug in den geschichtswissenschaftlichen Diskurs nimmt, wenn man ein solches Gebetsverständnis, wie jenes im Beispielsfall, grundheraus als ‚magisch‘ (dis)qualifiziert. Besser, da weniger pejorativ, ist es, in diesem Zusammenhang von einer enormen *Kommunikationsmacht* des Gebets zu sprechen, um einen von Jo Reichertz geprägten Begriff aufzugreifen.<sup>477</sup> Denn die Macht des

---

irdenscher mensche, er ist ein engelschlicher mensche wan er übet das uf dem ertrich daz die Engel alle zit übent in dem himelrich die got âne vnderlasse lobent. Der zwelft nutz ist der gerne bettet der wirt in der geweren minne funden. Engelberg, Stiftsbibliothek Cod. 125, fol. 33v–34r. Eine Transkription des nämlichen Textes findet sich auch bei Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 269 Anm. 2, die allerdings an einigen Stellen eine andere Lesart aufweist.

474 Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 242.

475 Godel, Irisches Beten (1963), 438.

476 Zwar gilt die ältere Forschungsmeinung, welche die Trennlinie zwischen Magie und Religion am Bitt- bzw. Beschwörungscharakter festmachte, in der aktuellen religionswissenschaftlichen Forschung als überholt, dennoch lässt sie sich bis in jüngste Publikationen zur Thematik nachlesen: „Wer betet, der hofft auf göttliche Nähe oder gar Antwort, wobei diese Antwort zum Sprechen des Betenden notwendig in einem asymmetrischen Verhältnis steht. Denn das Gebet ist eben kein magischer Sprechakt, bei dem auf das Aufsagen einer bestimmten Formel automatisch ein korrelierender Effekt folgen soll, sondern gestaltet sich vielmehr vorläufig und unvollkommen, angewiesen auf die konstituierende Instanz, an die der Betende sich richtet und der die eigentliche Macht der Veränderung zugeschrieben wird.“ Buschbeck, Sprechen mit dem Heiligen (2019), 407 f. mit Verweis auf Kiening, Fülle (2016), 132. Kritisch zur kategorialen Unterscheidung zwischen Magie und Religion vgl. Bremmer, Greek Religion and Culture (2008), 347–352; Otto, Magie (2011).

477 Zum Konzept der Kommunikationsmacht vgl. insbesondere Reichertz, Kommunikationsmacht (2009).

Gebets ist freilich keine essentialistische Qualität, also etwas, was dem Gebet selbst innewohnt, also keine Wortmagie im eigentlichen Sinne, sondern das Produkt sozialer Zuschreibung beziehungsweise das Ergebnis von Kommunikation, was schon Marcel Mauss Anfang des letzten Jahrhunderts erkannte. In seinem Essay zum Gebet schreibt er: „Seine Kraft ist diejenige, die ihm die Gemeinschaft zuerkennt. Es ist wirksam, weil es die Religion für wirksam erklärt.“<sup>478</sup> Diese Kraft, also das Vermögen des Gebets gestaltend und verändernd auf die soziale Wirklichkeit einzuwirken, ließe sich im Anschluss an eine Wortschöpfung der Sprechakttheorie als „illokutionäre Kraft“ (*illocutionary force*) bezeichnen, jedoch immer eingedenk der Tatsache, dass der Sitz dieser Kraft eben nicht in der Sprache beziehungsweise dem gesprochenen Wort selbst liegt, sondern im Sozialen und Kulturellen.<sup>479</sup> Wenn sich in diesem Zusammenhang also überhaupt von Magie sprechen lässt, dann handelt es sich um eine Form von sozio-kultureller Magie.

Wenngleich es sich bei jener Kommunikationsmacht also mitnichten um eine ontologische Kategorie sui generis handelt, die zu allen Zeiten und Orten gleich wäre, sondern um eine historische Größe, die kontextbedingt und potentiell variabel ist, so muss doch andererseits eingestanden werden, dass die Kommunikationsmacht des Gebets im Mittelalter doch erstaunlich persistent war. Denn fast jeder Punkt, der sich in den beiden Engelberger Gebetstraktaten findet, lässt sich auch im Frühmittelalter nachweisen. Daher soll im Folgenden der Blick auf einen frühmittelalterlichen Text geworfen werden, der zwar nicht die Gebetsvorstellung jener Zeit per se abdeckt, aber zumindest für das siebte Jahrhundert Modellcharakter hat. Diese Rede ist von der ‚Vita Columbani‘ des Jonas von Bobbio.<sup>480</sup>

Zwar darf der Einfluss von Jonas Helden, Columban von Luxeuil (auch genannt der Jüngere), auf das Merowingerreich im Allgemeinen und die monastische Kultur im Speziellen nicht überschätzt werden, da neben Columban auch andere Iren auf dem Kontinent wirkten, etwa die irischen Mönche Fursey, Foillan und Ultan, die ihren Einflussbereich jenseits von Columbans Handlungsradius in Austrasien entfalteten<sup>481</sup> und zudem auch zahlreiche fränkische Bischöfe als Klostergründer in Erschei-

---

<sup>478</sup> Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 489.

<sup>479</sup> Dieser Punkt bleibt etwa bei Mauss unklar. Zwar konstatiert der Ethnologe einerseits, dass die Kraft des Gebets sozial verbürgt sei, andererseits bezeichnet er dieselbe Kraft an anderer Stelle aber auch als eine Art von Wortmagie: „Denn das Gebet wirkt nur durch das Wort, und das Wort ist das Formalste, was es auf der Welt gibt. (...) Die Schöpfung durch das Wort ist der Typus der Schöpfung *ex nihilo*.“ Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 493 (Hervorhebung im Original). Zur weitreichenden Frage nach dem Sitz der Kommunikationsmacht vgl. Reichertz, Kommunikationsmacht (2009), 208–236.

<sup>480</sup> Vita Columbani. Ed. Krusch.

<sup>481</sup> Vgl. dazu Fouracre, Francia (2005), 382; Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 51 f. Zu den Grenzen von Columbans Einfluss vgl. auch Prinz, Frühes Mönchtum (1965), 141.

nung traten.<sup>482</sup> Es sind also berechtigte Zweifel an der Sichtweise der älteren Forschung angebracht, die maßgeblich von Friedrich Prinz geprägt wurde. Dieser sah in dem Erscheinen jenes irischen Wandermönchs, der im Jahr 591<sup>483</sup> erstmals fränkischen Boden betrat, eine neue Epoche in der Geschichte des abendländischen Mönchtums angebrochen, nämlich die Zeit des irofränkischen Mönchtums.<sup>484</sup> Auch wenn diese Großerzählung in der Forschung nicht mehr unumstritten ist – es wird nicht nur um Columbans Einfluss gerungen, sondern auch kontrovers über die Frage diskutiert, inwieweit es sich bei Columban um einen neuen Heiligtotypus handelte –, <sup>485</sup> so kann doch andererseits der große Eindruck nicht bezweifelt werden, den Columban bei seinen Zeitgenossen hinterließ. Dieser Umstand wird nicht nur in den zahlreichen Klostergründungen nach Luxeuiler Vorbild sinnfällig, sondern zeigt sich auch in der Vielzahl an Viten, „die sich inhaltlich und stilistisch an Jonas' Werk orientierten“<sup>486</sup>.

---

<sup>482</sup> Hier sei nur auf drei bedeutende Bischöfe der Zeit verwiesen, die sich auch als Klostergründer betätigten: Arnulf von Metz, Audoin von Rouen und Eligius von Noyon. Siehe dazu auch den soliden Überblick über diese Phase des irofränkischen Mönchtums bei Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 44–58.

<sup>483</sup> Vgl. Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 355.

<sup>484</sup> „Die zweite Phase mönchischer Kultur, die irofränkische, entwickelte sich zwischen 590, als Columban ins Frankenreich kam, und dem Ende des 7. Jahrhunderts, als jene monastische Welle ihrerseits wieder von der angelsächsischen Mission überlagert bzw. abgelöst wurde.“ Prinz, Frühes Mönchtum (1965), 541. Vgl. ebd., 122: „Erst die Verbindung mit dem fränkischen Hofe machte aus dem zufälligen Erscheinen von dreizehn irischen Mönchen im Frankenreich eine neue Epoche der abendländischen Klostergeschichte.“ Zum Einfluss Columbans im Speziellen und irischer Missionare im Allgemeinen auf dem Kontinent vgl. auch den von Heinz Löwe herausgegebenen zweibändigen Sammelband. Löwe (Hrsg.), Iren und Europa (1982). Von einigen Forschern wird Columbans' Einfluss auf das Merowingerreich jedoch auch kritisch gesehen. Vor allem Ian Wood hat eine Neubewertung des Iren angeregt und bestreitet zudem, dass mit Columban ein neuer Heiligtotypus aufgekommen sei. Vgl. Wood, Vita Columbani (1982), 63–80; Ders., Irish on the Continent (2015), 39–54; Ders., Irish in England (2015), 171–198. Ein solider, aktueller Forschungsüberblick zur Frage rund um Columbans Bedeutung für die Entstehung des irofränkischen bzw. columbanischen Mönchtums findet sich bei O'Hara, Jonas of Bobbio (2018), 6–26. Neben dem Wirken des Heiligen wird jedoch auch die Kompilation der *Regula mixta* als ausschlaggebend für die Entstehung des irofränkischen Mönchtums angesehen, die unter einem von Columbans Nachfolgern in Luxeuil entstand. Abt Waldebert kombinierte hierfür die Columbansregel mit der ‚Regula Benedicti‘ und schuf so die *Regula mixta*. Vgl. dazu Prinz, Frühes Mönchtum (1965), 143 Anm. 118; Ewig, Merowinger (2006), 133–135.

<sup>485</sup> Diese Kritik wurde insbesondere durch Ian Wood vorgetragen. Vgl. Wood, Vita Columbani (1982), 76.

<sup>486</sup> Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 47. Die Historikerin verweist hier auf die ‚Vita sancti Arnulfi‘, ‚Vita sancti Eligii‘, ‚Vita Sadalbergae‘, ‚Passio sancti Germani Grandivallensis‘, ‚Passio Praeiecti‘, ‚Vita Wandregiseli‘, ‚Vita Sadalbergae‘. Jene Viten würden nicht mehr dem Heiligtotypus nach spätantikem Vorbild entsprechen, wie Dobschenzki konstatiert, sondern vielmehr in der Tradition von Columbans Nachfolgern stehen. Vgl. ebd., 47 Anm. 24.

Mit anderen Worten, erfüllte die ‚Vita Columbani‘ des Jonas von Bobbio eine Art Modellfunktion für spätere Heiligenvitnen.<sup>487</sup>

Die ‚Vita Columbani‘ eignet sich daher im besonderen Maße, um die Kommunikationsmacht zu eruieren, die den Gottesmännern im siebten Jahrhundert zugetraut wurde. Allerdings gilt es diesen Befund dahingehend zu konkretisieren, dass sich die Zeitgenossen offenbar mehr für das erste Buch von Jonas‘ Geschichte interessierten (und dieses abschrieben), welches das Leben und Wirken des heiligen Columban bis zu dessen Tod in den Fokus rückt. Das zweite Buch, welches die Geschicke des columbanischen Mönchtums nach dem Tod des Gründers in den Mittelpunkt stellt, wurde demgegenüber weniger oft abgeschrieben – und wohl auch weniger oft gelesen und vorgelesen.<sup>488</sup> Aufgrund dieses Umstandes soll im Folgenden der Blick auch auf das erste Buch konzentriert werden.<sup>489</sup>

Jonas von Bobbio hat seine Geschichte rund dreißig Jahre nach Columbans Ableben im November 615 verfasst, nämlich zwischen den Jahren 639 und 643,<sup>490</sup> und zählt damit zu jener Textgattung, die Friedrich Lotter als „Erinnerungslegende“ definiert hat und deren Qualität Lotter darin zu erkennen glaubte, dass sie nicht länger als fünfzig Jahre nach dem Tod des Protagonisten verfasst wurden.<sup>491</sup> Obgleich sich Autor und Protagonist der ‚Vita Columbani‘ nicht persönlich kannten,<sup>492</sup> besitzt diese Vita eine zentrale Bedeutung für unser Wissen über Columban sowie die Frühphase des columbanischen Mönchtums im Frankenreich und außerhalb desselben. Außerdem ist sie eine der Hauptquellen für die Geschichte des Merowingerreichs während der Übergangszeit zwischen dem sechsten und siebten Jahrhundert, obwohl sie nicht von

<sup>487</sup> Zur Modellfunktion der ‚Vita Columbani‘ vgl. auch O’Hara, *Vita Columbani* (2009), 126–153. Anders hat Ian Wood die Dinge gesehen, der nur eine geringe Rezeption der Geschichte von Jonas von Bobbio annimmt. Vgl. Wood, *Vita Columbani* (1982), 70. Vgl. dazu auch *Ders.*, *Merovingian Kingdoms* (1994), 247–248.

<sup>488</sup> Vgl. O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 27: „The manuscript transmission, especially that of Book 2, makes it clear that medieval readers were more interested in the first part of the *Life* concerning Columbanus than in the hodgepodge Book 2.“ (Hervorhebung im Original).

<sup>489</sup> Damit soll jedoch noch keine Aussage über die in der Forschung umstrittene Frage nach der Beziehung beider Bücher in Jonas ursprünglichen Konzeption der Vita gemacht werden. Zur umstrittenen Frage, in welcher Beziehung beide Bücher stehen vgl. den Literaturüberblick bei O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 6–26.

<sup>490</sup> Zur Datierung vgl. Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. *Haupt*, 369; *Rohr*, *Hagiographie* (1995), 235; *Diem*, *Monks* (2007), 522; *Jonas of Bobbio*, *Life of Columbanus*, Hrsg. und übers. v. *O’Hara/Wood*, 1.

<sup>491</sup> Vgl. *Lotter*, *Severinus von Noricum* (1976), 16. Ob diese Texte damit aber auch einen größeren historischen Wert besitzen, als die von Lotter so bezeichneten Traditionslügen, sei einmal dahingestellt. Vgl. dazu auch *Dobschenzki*, *Von Opfern und Tätern* (2015), 31.

<sup>492</sup> Laut Alexander O’Hara ist Jonas nur einige Monate nach dem Tod des Gründers, nämlich im Herbst 616 in das Kloster Bobbio eingetreten. Vgl. O’Hara, *Vita Columbani* (2009), 137; *Ders.*, *Jonas of Bobbio* (2009).

einem Gallier, sondern einem Langobarden geschrieben wurde.<sup>493</sup> Denn die Vita besitzt der langobardischen Herkunft ihres Autors zum Trotz einen „Gallic focus“, wie zuletzt Alexander O’Hara betont hat.<sup>494</sup>

Befragt man nun die ‚Vita Columbani‘ daraufhin, welche Kommunikationsmacht die Gebete des Heiligen hatten, dann erfährt die Historikerin oder der Historiker, dass Columbans Gebete sprichwörtlich Berge versetzen können, dies ist eine der zentralen Darstellungsabsichten der ‚Vita Columbani‘, aber auch anderer hagiographischer Texte über den Iren.

### 3.1 Die ‚Vita Columbani‘ des Jonas von Bobbio

Den Gebeten des Heiligen ist es laut Jonas von Bobbio etwa zu verdanken, dass sich eine todkranke Frau von ihrem Fieber erholt, was die erste Wunderheilung in der Vita darstellt.<sup>495</sup> Die Frau soll just in dem Moment von ihrem Leiden, einem todbringenden Fieber, genesen sein, als der *vir Dei* seine Gebete im Namen der Frau an Gott gerichtet

---

<sup>493</sup> Jonas von Bobbio stammte aus der Stadt Susa im heutigen Piemont, wobei es sich um eine Grenzregion handelt, wo sich fränkische, byzantinische und langobardische Einflüsse überschnitten, rieben und bekämpften. Vgl. O’Hara, *Vita Columbani* (2009), 135. Das Kloster Bobbio, wo Jonas seine Geschichte über den Gründer dieses Klosters, eben Columban, verfasste, gehörte aber eindeutig zum langobardischen Herrschaftsbereich. Vgl. ebd.

<sup>494</sup> O’Hara, *Vita Columbani* (2009), 135.

<sup>495</sup> *Vita Columbani*. Ed. Krusch, 164. Auch in der ‚Vita Columbani‘ lassen sich also durchaus auch „horizontal miracle accounts“ feststellen, die laut Alexander O’Hara eher der Hagiographie des sechsten Jahrhunderts zuzurechnen sind, wohingegen die Hagiographie des siebten Jahrhunderts und damit auch die ‚Vita Columbani‘ durch „vertical miracle accounts“ geprägt sei: „Shifting trends in miracle accounts from sixth-century hagiography through to Jonas reflect social and intellectual shifts in how people understood and related to sanctity as a transition from a more worldly, horizontal plane (dominated by healing accounts in the works of Gregory of Tours or Venantius Fortunatus, for example) to a more vertical, otherworldly worldview (in the works of Jonas and in those of the authors of the seventh-century *Visio Fursei* and the *Visio Baronti*), which can be traced in the types of miracle accounts that were written down. This is simply a shift from a predominance of healing miracles where people are healed through the merits of a saint (horizontal miracle accounts) to nonhealing miracles that are more focused on the transcendent (vertical miracle accounts).“ O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 185 (Hervorhebung im Original). Diese Typologie, deren Leitdifferenz die Unterscheidung zwischen Heilungswundern und Nicht-Heilungswundern ist, erscheint mir insgesamt wenig stimmig, da sich wohl trefflich darüber streiten ließe, ob sich nicht auch Wunder in der ‚Vita Columbani‘ ausmachen lassen, die keine Wunderheilungen sind, jedoch ebenfalls eine „horizontale“ Dimension aufweisen, um O’Haras Terminologie zu bemühen. Die Wetterwunder, Essenswunder, die wundersame Gewinnung von Quellwasser sowie die zahlreichen Tierwunder, von denen noch die Rede sein wird, wären hier zu nennen.

habe: *repperit ea hora sanatam fuisse, qua vir Dei pro ea Dominum deprecasset.*<sup>496</sup> In einem anderen Fall wird berichtet, dass der Heilige eine Arbeitsverletzung kurierte, die sich einer seiner Mitbrüder bei der Feldarbeit zugezogen habe.<sup>497</sup> Auch eine schwere Kopfverletzung, die ebenfalls eine Arbeitsverletzung darstellt, soll der Heilige einzigt durch die Wirkmächtigkeit seiner Gebete kuriert haben.<sup>498</sup> Und weil dem *vir Dei* der Ruf der Wundertätigkeit vorausgeilt sei, soll sich Columban schon bald nach seiner Ankunft in der Gallia umringt von Kohorten an Kranken gesehen haben, die den Mann Gottes um seine Hilfe angefleht hätten. Tatsächlich soll der Heilige all diese Leute geheilt haben, wie Jonas konstatiert: „Darauf begann das Volk immer öfter dorthin zu pilgern. Ganze Scharen von Kranken eilten zu ihm, um von ihm ihre Gesundheit wiederzuerlangen und Hilfe bei allen Leiden zu suchen. Er aber konnte sich ihren Bitten nicht verschließen, erhörte das Flehen aller und heilte durch die Kraft seiner Gebete alle Krankheiten der zu ihm Gekommenen mit großer Sorgfalt und gestützt auf die Hilfe Gottes.“<sup>499</sup>

Doch die Gebete des Gottesmannes können nicht nur heilen, sondern auch strafen, ja sogar töten. Dies muss eine Gruppe von kranken Mönchen aus Columbans Kloster Luxeuil am eigenen Leib erfahren, zumindest wenn man Jonas' Darstellung Glauben schenken will. Weil sich einige der kranken Klosterbrüder weigern, in ihrem gesundheitlichen Zustand Feldarbeit zu leisten, leiden sie als Strafe für ihren Ungehorsam ein ganzes Jahr an ihrer Krankheit, wohingegen die gehorsamen Brüder, die der Anweisung des Heiligen Folge leisten, sogleich von ihrer Krankheit genesen.<sup>500</sup>

---

<sup>496</sup> *Oblatis itaque viro Dei quae detulerat, coepit cum cordis humilitate deposcere, ut vir sanctus pro coniuge sua Dominum deprecaretur, quam per anni circulum tanta ignis febrium urebat, ut iam non crederetur superis reddi. Humili et anxi corde poscenti noluit vir sanctus denegare solamen; adhibitis simul fratribus, pro ea Domini misericordiam deprecantur. Cumque ille cum suis orationem coplesset, statim ea quae periculum mortis in propatulo habebat sanitati est redditia. At vero cum vir eius, largita sibi a viro Dei benedictione, domum remeasset, invenit coniugem suam domi sedentem, sciscitatusque, qua hora eam febrium vis reliquisset, repperit ea hora sanatem fuisse, qua vir Dei pro ea Dominum deprecasset.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 164.

<sup>497</sup> Ebd., 177.

<sup>498</sup> Ebd., 177 f.

<sup>499</sup> *Coepit exinde frequentia populi et infirmantium cohortes ob sanitatem redintegrandam ad eum frequentare et omnium infirmatum suffragium querere, quorum vota cum revocare a se nequiret, omnium petitionibus parens, orationum medicamine cunctorum ad se venientium infirmitates, divino fultus auxilio, curando subveniebat.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 166. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 425.

<sup>500</sup> Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 173. Dass diese Anekdote nicht zwingend ein rein hagiographisches Erzeugnis sein muss, das lediglich dem Kopf bzw. der Phantasie des Hagiographen entsprang, zeigt ein Blick auf eines von Columbans Ego-Dokumenten, seine Mönchsregel, in der Columban ebenfalls den bedingungslosen Gehorsam einfordert. Vgl. Columban, Regulae. Ed. Walker, 122; 124, Nr. 1. Laut Ian Wood ist das Motiv des Gehorsams sogar eines der zentralen Schlüsselbegriffe der ‚Vita‘

Diese Passage kommentiert der Hagiograph mit dem Ausspruch: *Mira ultio!*<sup>501</sup> Auch einem Dieb bekommt der Raub an Columbans Wertgegenständen und an dessen Proviant schlecht. Denn der Bestohlene soll sogleich, nachdem ihm der Diebstahl aufgegangen sei, zur Tat geschritten sein, um den Verbrecher zur Rechenschaft zu ziehen. Doch anders als der moderne Beobachter vielleicht erwarten würde, wandte sich Columban hierfür nicht etwa an eine irdische Instanz, sondern an den lokalen Heiligen der Stadt. Laut Jonas soll der Gottesmann den Heiligen an dessen Grabstätte mit der Frage konfrontiert haben, wie es angehen könne, dass er, während er an seinem Grab bete, bestohlen worden sei. Tatsächlich soll diese Anklage sogleich gefruchtet haben, da der angesprochene Heilige, es handelt sich um keinen geringeren als den Heiligen Martin von Tours, den Dieb derartig heimgesucht und gefoltert habe, dass dieser sämtliches Diebesgut restituiert habe. Nach diesem Vorfall soll es fortan keiner mehr gewagt haben, Columban zu bestehlen, wie der Hagiograph konstatiert.<sup>502</sup>

Es gibt in der ‚Vita Columbani‘ noch eine ganze Reihe ähnlicher Wunderberichte,<sup>503</sup> die alle nach demselben Muster funktionieren: „Vergehen gegen einen Mann Gottes bzw. dessen Anhänger – Strafe in Form körperlicher Gewalt.“<sup>504</sup> Mit anderen Worten: Die Strafwunder erfüllen in der ‚Vita Columbani‘ eine spezifische narrative Funktion: Sie demonstrieren die Macht des Gottesmannes, die aus dessen besonderer Gottesnähe resultiert.<sup>505</sup> Dies ist eine Gemeinsamkeit jenes Wundertyps mit anderen Wunderformen, etwa den vergleichsweise weniger zahlreichen Heilungswundern in

---

Columbani‘. Vgl. dazu *Wood, Vita Columbani* (1982), 66 f. Vgl. dazu auch *Dobschenzki, Von Opfern und Tätern* (2015), 89; 124.

<sup>501</sup> *Vita Columbani*. Ed. Krusch, 173. Bei dieser exklamatorischen Phrase handelt es sich um eine rhetorische Technik, die dem Zweck dient, die Dramatik und Dringlichkeit der Wunderepisode zu unterstreichen und zu potenzieren, wie Alexander O’Hara gezeigt hat. Vgl. O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 194.

<sup>502</sup> *Sublato deinde prandio, vir Dei ad scafam remeat repperitque suos multa tristitia depresso; inquirensque, invenit praeterita nocte quae in scafam habuissent furto perdidisse simulque aureos quos in pauperes non erogaverat furto ablatos. Quo auditu, ad sepulchrum beati confessoris repetat, questusque se non idcirco ad eius excubasse exubias, ut ille sua ac suorum siniret damna patrari fratrum. Nec mora, his qui sacellum cum aureis furaverat coepit inter flagella corporis poenas clamare et dicere illo et illo in loco aureos occultatos habere. Quod videntes socii omnes currunt furtuque sublata omnia reddunt, virum Dei precantur, ut tanti sceleris culpas ignoscat. Quod miraculum omnibus terrorem incutit, ut deinceps qui ista audierant velut sacra omnia quae ad virum Dei pertinebat attingere non auderent. Prebens itaque necessaria Leupecharius, virum Dei valedicet.* *Vita Columbani*. Ed. Krusch, 202 f. Die Geschichte zeigt jedoch nicht nur die große Macht des Heiligen, sondern klärt auch dessen Beziehung zu einem der wichtigsten französischen Heiligen, eben die Relation zwischen Columban und Martin.

<sup>503</sup> Insgesamt umfasst die ‚Vita Columbani‘ 120 Wundererzählungen, von denen hier nicht einmal annähernd der Großteil behandelt werden kann. Vgl. dazu die quantitative Auswertung bei O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 195–229.

<sup>504</sup> *Dobschenzki, Von Opfern und Tätern* (2015), 170.

<sup>505</sup> Vgl. ebd., 170.

der ‚Vita Columbani‘.<sup>506</sup> Zugleich sollen diese Strafwunderepisoden sicherlich auch als Drohung in Richtung all jener gelesen werden, die es wagen sollten, sich an einem Gottesmann wie Columban zu vergreifen.<sup>507</sup>

Columbans Gebete beeinflussen aber nicht nur das Leben von Menschen, sondern auch die Tierwelt erliegt laut Jonas von Bobbio der Gebetsmacht des Heiligen. Weder eine Gruppe von Wölfen<sup>508</sup>, denen Columban in der Wildnis begegnet, während er über die Frage sinniert, ob die Gesellschaft von Wölfen derjenigen von schlechten Menschen vorzuziehen sei, kann dem betenden Heiligen etwas anhaben,<sup>509</sup> ebenso wenig wie ein Bär, auf den der Heilige ebenfalls während eines seiner einsamen Streifzüge durch die Eremus trifft.<sup>510</sup> Ja, der Bär soll auf das Gebot des Heiligen hin gar seine Höhle in der Nähe von Annegray für immer verlassen haben, die fortan dem Heiligen als Einsiedelei gedient habe.<sup>511</sup> Dieses Exemplum ist jedoch nicht das einzige Mal, dass es der Heilige mit einem Bären aufnimmt, der daraufhin „seine wilde Natur vergisst“ (*oblita ferocitate*)<sup>512</sup> und dem Befehl des Heiligen gehorcht. Derselbe Topos begegnet dem Leser der ‚Vita Columbani‘ an mehreren Stellen der Geschichte. Ob sich aus diesem Befund jedoch schließen lässt, dass es sich bei diesem Tier, also dem Bären, um das Lieblingstier des Heiligen („favorite pet“) handelt, wie jüngst konstatierter

<sup>506</sup> Ob die Unterscheidung zwischen „healing miracles“ und „nonhealing miracles“ daher als kategoriale Differenz einer Wundertypologie trägt, wie dies Alexander O’Hara jüngst in Anlehnung an eine einflussreiche Studie von Pierre-André Sigal vorgeschlagen hat, ist m. E. fraglich. Vgl. dazu O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 185–211, Zitat auf S. 185. Zum fraglichen Phänomen vgl. nun auch die systematisch angelegte Anthologie von Nina Nowakowski, Elke Koch und Julia Weitbrecht, die sich dem Wunder aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven annimmt. Vgl. Nowakowski/Koch/Weitbrecht (Hrsg.), Konfigurationen des Wunders (2024).

<sup>507</sup> Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 170: „Insofern sind diese während der Abreise geschehenen Strafwunder auch als Drohung zu verstehen, was die Gegner Columbans zu erwarten haben.“ Diese Drohung dürfte sich jedoch gar nicht in erster Linie gegen Columbans Hauptgegner, namentlich Theuderich II. und Brunichild, richten, die zum Zeitpunkt, als Jonas zur Feder griff, bereits allesamt verstorben waren, sondern wohl eher eine Warnung sein, sie sich an sämtliche noch lebende Herrscher richtet und diesen vor Augen führen soll, was ihnen blühen würde, falls sie sich wie die beiden Tyrannen aus Jonas’ Geschichte benehmen sollten.

<sup>508</sup> Wie Jennifer Dobschenzki im Hinblick auf eine andere Heiligenwita des siebten Jahrhunderts herausgearbeitet hat, symbolisiert der Wolf in der christlichen Tradition das Böse und die Grausamkeit, dem oft das Lamm oder die Schafherde als positives Gegenstück gegenübergestellt wird. Vgl. Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 79 Anm. 103.

<sup>509</sup> Vita Columbani. Ed. Krusch, 166.

<sup>510</sup> Ebd., 166 f.

<sup>511</sup> *Adgressusque abdita perscrutare, repperit in interiore sinus ursi habitaculum ipsumque interitus residentem. Mitis ergo ferae abre iubet: 'Nec deinceps hos', inquit, 'repetes calles'. Abiit fera mitis nec prorsus est ausa repetare, distabatque ab Anagrate locus plus minusve milibus septem. Quo in tempore cum in eadem concava scopuli solitariam vitam ducet, sicut eius erat consuetudinis, (...).* Vita Columbani. Ed. Krusch, 166 f.

<sup>512</sup> Ebd., 181.

wurde, erscheint müßig – nicht zuletzt, weil sich hier ebenso gut oder schlecht die Vorliebe des Hagiographen niederschlagen könnte.<sup>513</sup> Entscheidender ist daher eine andere Beobachtung: Auch weniger gefährliche Tiere als Wölfe und Bären vergessen auf ein Wort des Heiligen hin ihre Natur. So soll etwa ein diebischer Rabe, der laut der Vita einen der Arbeitshandschuhe des Heiligen entwendet hatte, sein Diebesgut auf ein Wort, richtiger: eine Drohung des Heiligen hin vor aller Augen zurückgebracht und gehorsam seiner Bestrafung entgegengesehen haben, ungeachtet seiner wilden Natur wie der Hagiograph sich ausdrückt: „Erwartungsvoll standen die Brüder da, als plötzlich ein Rabe in ihre Mitte flog, das so böse entwendete Diebesgut mit dem Schnabel zurückerstattete und keineswegs versuchte, flugs zu entfliehen, sondern vor den Augen aller gehorsam die Strafe erwartete, als hätte er seine Wildheit vergessen.“<sup>514</sup>

Die Darstellungsabsicht hinter dieser fast schon redundant wirkenden Aneinanderreihung von Wundergeschichten ist es, die enorme Gebetsfrucht des Heiligen herauszustellen, der mit seinen Gebeten den Naturgesetzen trotzt, die freilich – wenn auch in anderem Ausmaß – auch dem mittelalterlichen Beobachter durchaus bekannt waren.<sup>515</sup> So dürfte jedem zeitgenössischen Leser unmittelbar eingeleuchtet haben, dass wilde Tiere – seien’s nun Bären, Wölfe oder eben Raben – normalerweise nicht ihre natürlichen Verhaltensweisen, ihre *ferocitas* ablegen und wie dressierte Haustiere wirken, richtiger: agieren. Ebenso klar dürfte (auch) dem mittelalterlichen Publikum<sup>516</sup> gewesen sein, dass man mit einem einfachen Stock kein Loch in einen Felsen bohren kann, um an Quellwasser zu gelangen. Genau dies soll aber einem von Columbans Begleitern, ein junger Mann namens Domoalis, gelungen sein, da ihn der Heilige

---

513 Vgl. Diem, Monks (2007), 543.

514 *Expectantibus fratibus, in medio omnium corvus advolat, male sublatum furtum rostro reportat nec se pennigera conatur eripere fuga, sed mitis ante omnium conspectum, oblitus ferocitatis, ultionem expectat, (...).* Vita Columbani. Ed. Krusch, 179.

515 Albrecht Diem hat die Darstellungsabsicht hinter den Tierwundern hingegen anders akzentuiert. Seiner Meinung nach sollen die Geschichten dem Leser vor Augen stellen, dass Tiere ein größeres Verständnis (oder Gespür?) für Heiligkeit besäßen als die meisten Menschen: „Reading these animal stories as a series, we discover both their common themes and a significant development that reflects the same transformation of sanctity described in the main narrative. All the miracles deal with the natural respect of animals for the *vir Dei*. Animals seem to have a better understanding of sanctity than many people.“ Diem, Monks (2007), 543 (Hervorhebung im Original).

516 Die Frage, welche Leserschaft Jonas von Bobbio vor Auge hatte, als er seine Lebensbeschreibung des Heiligen Columban schrieb, wird in der Forschung lebhaft diskutiert. Laut einer neueren Monographie zur Thematik, adressiert die Geschichte mitnichten nur das monastische Publikum, sondern will ebenso von der klerikalen wie weltlichen Elite gelesen bzw. gehört werden. Vgl. dazu O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 143–154. Anders hat Ian Wood die Dinge gesehen, der konstatiert, dass die Vita nur in monastischen Kreisen zirkulierte. Vgl. Wood, Vita Columbani (1982), 69.

bei seinem Tun mit Gebeten unterstützt habe.<sup>517</sup> Und in einer anderen Passage der ‚Vita Columbani‘ gelingt es dem *vir Dei* sogar, mittels seiner Gebete das Wetter zu beeinflussen, sodass die Ernte selbst bei stärkstem Regen möglich ist, da der Heilige einen vom Regen geschützten Raum erzeugt, was für den Hagiographen Anlass gibt, die große Wirkmacht des Heiligen zu preisen: „So machten sein Glaube und sein Gebet den Himmel wolkenlos und brachten ihnen trotz des Regens warmes Wetter.“<sup>518</sup> Auch der Vorratsspeicher eines Klosters füllt sich auf wundersame Weise, was Jonas zufolge allein dem Glauben und den Gebeten des Heiligen zuzuschreiben ist: (...), *viri Dei fide et oratione horreum repletum est.*<sup>519</sup> Strenghalten ist das Wunder also nicht dem Vermögen des Heiligen selbst zuzuschreiben, sondern allein der Macht Gottes – was bekanntlich ein geradezu omnipräzenter Topos in hagiographischen Texten ist. Da sich der gewünschte Effekt von Columbans Gebeten laut seinem Hagiographen aber mit einer (nahezu) berechenbaren Kausalität einstellt, also ein Ursache-Wirkungs-Muster vorliegt, liegt die Initiative zum Wunder letztlich in der Hand, richtiger: im Mund des *vir Dei*, der somit an der Macht Gottes partizipiert. Die große Kommunikationsmacht des Gottesmannes wird von Jonas von Bobbio dann auch in Anlehnung an ein biblisches Diktum herausgestellt: „So erfüllt der barmherzige Gott die Bitten seiner Heiligen, denen diese Gnade deshalb zuteil wird, weil sie in treuer Erfüllung seiner Gebote ihre eigenen Wünsche ans Kreuz geschlagen haben und voll des Glaubens keinen Augenblick an der Erfüllung dessen zweifeln, worum sie den Herrn gebeten haben. Er selbst hat es ihnen ja mit folgenden Worten versprochen: ‚Wenn euer Glaube nur so klein ist wie ein Senfkorn, sagt zu dem Berg: ‚Heb dich hinweg!‘ und er wird verschwinden und nichts wird euch unmöglich sein.‘ Und an einer anderen Stelle sagt der Herr: ‚Glaubt fest daran, daß alle eure Gebete erfüllt werden, und sie werden in Erfüllung gehen.‘“<sup>520</sup>

Ja, dem Gebet des Heiligen kann sich letztlich nicht einmal Gott selbst verwehren beziehungsweise entziehen. Als nämlich einer von Columbans frühesten Weggefährten im Sterben liegt und bereits in Vorfreude ob des ihm bald zuteilwerdenden himmlischen Lohns gerät, da wird diese Hoffnung zunächst jäh enttäuscht. Dem Sterbenden wird nämlich von einer Lichtgestalt offenbart, dass er noch nicht in das ewige Leben

517 Vita Columbani. Ed. Krusch, 167 f. Vgl. Ex 17,6.

518 *Sic fides et oratio meruit, ut pulsa pluvia, aestum inter imbres haberet.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 174. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 437.

519 Vita Columbani. Ed. Krusch, 182.

520 *Nec immerito misericors Dominus suis sanctis tribuit postulata, qui ob suorum praeceptorum imperio proprias crucifixerunt voluntates, tantum fidem pollentes, quae eius misericordiae postulaverint, impetrare non dubitant; quia ipse promisit, dicens: Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: 'Transi' et transiet, et nihil impossibile erit vobis; et alibi: Omnia quecumque orantes petitis credite quia accipietis, et venient vobis.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 168 f. (Hervorhebung im Original). Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 429.

übergehen könne, weil Columbans Gebete und Tränen dies verhindern würden. Erst als der Heilige von der Fürbitte ablässt und zum Totengebet übergeht, kann der Freund, der ebenfalls Columban heißt, seine letzte Reise antreten.<sup>521</sup> Diese Szene ist deswegen von Interesse, weil hier der verbindliche Charakter der Fürbitte deutlich wird. Gott ist geradezu gezwungen, den Bitten seines Dieners nachzukommen und den gewünschten Effekt – der Theologe spricht bekanntlich von der Gebetsfrucht – eintreten zu lassen. So findet sich in der ganzen ‚Vita Columbani‘ bezeichnenderweise auch nicht ein einziger Fall, in dem die Gebete des Heiligen nicht „fruchten“.<sup>522</sup> Es ist bemerkenswert, wie groß die Überschneidungen zwischen der ‚Vita Columbani‘ und dem eingangs zitierten Gebetstraktaten aus dem Engelberger Codex *in puncto* Gebetsfrucht sind. Ein Großteil der Effekte, die der spätmittelalterliche Text dem Gebet zuschreibt, sollen sich im Leben des heiligen Columban eingestellt haben, zumindest in der Lesart des Jonas von Bobbio. Mit anderen Worten lässt der Vergleich der ‚Vita Columbani‘ mit dem Engelberger Codex auf eine bemerkenswerte Kontinuitätslinie zwischen dem frühen und dem späten Mittelalter hinsichtlich der Kommunikationsmacht des Gebets schließen.<sup>523</sup>

Albrecht Diem hat zuletzt darauf hingewiesen, dass Columban bei Jonas keineswegs als der einzige Gebetsspezialist erscheine, dessen Gebete etwas bewirken könnten, sondern sein Wirken oftmals im Kontext der (monastischen) Gruppe stehe.<sup>524</sup> Tatsächlich unterscheidet dies die ‚Vita Columbani‘ von den meisten anderen hagi-

---

<sup>521</sup> *Cum quodam tempore in eodem caenubio Luxovio vir Dei commoraret, accidit, ut unus e fratribus nomen et ipse Columbanus, febre correptus adque in extremis positus, felicem postulabat exitum. Cumque iam ultimus alitus carere vellit, fidus de caelesti munere, quem longo famulato quaesierat, vidi ad se virum fulva luce amictum accedere sibique dicere: 'Non te modo a corpore ducere possum, quia orationibus et lacrimis patris tui Columbani praepedior.'* Cumque haec Columbanus audisset, merens, acsi e somno evigilasset, suum ministrum Theudegisilum, cuius superius mentionem facimus, clamare coepit: 'Festina', inquit, 'perge et patrem communem Columbanum ad me venire compelle'. Concito ille gradu venit ac beatum Columbanum in ecclesia positum flentem repperit; postulat, ut ad egrotum festinus accedet. Venit ergo perniciter et, quid vellit, interrogavit. At ille causam obicit: 'Quur me', inquit, 'tuis orationibus in hac erumnosa vita detenis? Nam adsunt, qui me ducere volunt, si tuis fletibus et precibus non praepediantur. Retentionis solve obstacula, ut mihi iam pateant caelestia regna'. Tum metu Columba percusus, signo tacto, omnes adesse imperavit, sancti sodalis amissione gaudia temperavit; corpus Christi abeundi de hac vita viaticum praebet hac post extrema oscula functionis cantus implevit. Erat enim ex eodem genere quo et beatus Columbanus unoque comeatu et nomen ex Hibernia processerat. Vita Columbani. Ed. Krusch, 183 f.

<sup>522</sup> Dass sich der Beter Gott regelrecht zum Schuldner macht, findet sich auch in einem Engelberger Codex, der auf das Jahr 1380 datiert wird, wo es über den Nutzen des Gebets heißt: *die wil der mensche bettet so ist got sin geuangen vnd müs tün was er wil*. Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125, fol. 33v. Siehe auch die Transkription in Anm. 473.

<sup>523</sup> Dies sei hier als Anregung für weitere Studien genannt, da ein systematischer Abgleich der Kommunikationsmacht des Gebets im Zeitraum zwischen 500 bis 1500 hier nicht geleistet werden kann.

<sup>524</sup> Diem, Monks (2007), 548 f.

graphischen Texten der Zeit, in denen die Konventsmitglieder als nicht vielmehr denn bloße Zeugen und passive Rezipienten der Macht des Heiligen erscheinen.<sup>525</sup> Freilich ist dies auch bei Jonas von Bobbio nicht grundsätzlich anders, aber es lässt sich doch ein akzidentieller Unterschied festmachen: Bei Jonas werden die Mitbrüder in das kommunikative Handeln des Heiligen nicht selten miteinbezogen und teilweise handeln sie auch eigenständig und unabhängig vom Heiligen.<sup>526</sup> Ja, nach dem Tod des Heiligen treten ganz normale Mönche in dessen Fußstapfen, richtiger: Funktion und bewirken Wunder und sprechen Fürbitten.<sup>527</sup> Das bedeutet freilich nicht, dass den Gebeten der anderen Mönche dieselbe Kommunikationsmacht zugeschrieben wird wie Columbans Kommunikation mit Gott.<sup>528</sup> Dennoch, und das ist hinsichtlich der späteren Entwicklung des Klosterwesens ein springender Punkt, steigert die Gebetshilfe anderer Mönche die Macht von Columbans Gebet noch.

Letztlich ist sogar die ganze Herrschaft des merowingischen Königs von den Gebeten des Heiligen abhängig, wie die Geschichte im weiteren Verlauf zeigt. Zwar stellt es der Hagiograph zunächst so dar, als habe der junge austroburgundische König Theuderich II. († 613) den *vir Dei* in Ehren gehalten und immer wieder dessen Gebetshilfe in Anspruch genommen,<sup>529</sup> jedoch erfährt der Leser im weiteren Verlauf der ‚*Vita Columbani*‘, dass sich die Beziehung zwischen dem Iren und dem Merowinger sukzessive verschlechterte, nicht zuletzt aufgrund des negativen Einflusses von Theuderichs

<sup>525</sup> Vgl. etwa die lateinische Version der ‚*Historia Lausiaca*‘ und der ‚*Historia monachorum*‘. Vgl. Die lateinische Übersetzung der *Historia Lausiaca* des Palladius. Ed. Wellhausen; Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum*. Ed. Schulz-Flügel; Vgl. dazu auch Diem, Monks (2007), 548.

<sup>526</sup> Laut Albrecht Diem ist es dann auch die Hauptintention der ‚*Vita Columbani*‘, dem Leser klarzumachen, dass der Konvent nach dem Tod des Heiligen dessen Funktion übernommen habe und somit die Präsenz eines *vir Dei* überflüssig sei. Vgl. Diem, Monks (2007), 553 f.

<sup>527</sup> Vgl. Diem, Monks (2007), 554: „As Jonas shows us, the true heirs of Columbanus are in fact not even the capable monastic managers but the Columbanian monks (and nuns) themselves – and here Jonas continues the motif of the community’s taking over the saint’s miraculous power.“

<sup>528</sup> Etwas anders hat Albrecht Diem die Dinge gesehen. Laut seinem Dafürhalten füllen die Konventsmitglieder nach Columbans Tod dessen Funktion gänzlich aus, womit der Hagiograph habe zeigen wollen, dass künftig kein Heiliger mehr notwendig sei: „I would assume that the sharp contrast between the *vir Dei* Columbanus and those claiming to inherit and defend his *regula* in the second and third generation forms in fact a key element of the story Jonas wanted to tell his audience: Columbanus was undoubtedly a saint in the tradition of Antony and the other early monastic fathers. But he was better than those holy men since he established an institution that kept his power and teachings alive – as much so as to make the saint himself and those of his kind dispensable.“ Diem, Monks (2007), 553 (Hervorhebung im Original).

<sup>529</sup> *Creverat iam passim fama sancti viri in universas Galliae vel Germaniae provincias, eratque omnium rumore laudabilis, omnium cultu venerabilis, in tantum ut Theudericus rex, qui eo regnabat in tempore, ad eum saepe veniret et orationum suarum suffragio omni cum humilitate deposcerit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 186.

mächtigen Großmutter Brunichild († 613), die dem Hagiographen als zweite Jezabel (*secunda Zezabel*) gilt.<sup>530</sup> Jonas stellt die Dinge so dar, als habe Brunichild einzig aus niederen Beweggründen, nämlich aus Machthunger, gegen den *vir Dei* intrigiert, da sie befürchtet habe, den Einfluss auf ihren Enkel zu verlieren, sollte der Gottesmann seine Forderung durchsetzen und sich der König tatsächlich eine legitime Gattin suchen.<sup>531</sup> Es ging Brunichild also darum, einen konkurrierenden Einfluss auszuschalten, um damit ihre Machtposition im Reich ihres Enkels abzusichern – diese Sichtweise der Dinge will Jonas seinem Leser zumindest weismachen. Der Konflikt zwischen dem Gottesmann und der Königin eskaliert erstmalig auf dem Königsgut Brocariacus, wo die Königin von Columban den Segen für ihre Urenkel erbittet, eigentlich: einfordert. Weil Columban sich jedoch grundheraus geweigert habe, Brunichilds Bitte nachzukommen, soll die tobende Brunichild ein Embargo gegen Columbans Klöster angeordnet haben.<sup>532</sup> Doch offenbar schlug dieser Furor schon bald in Furcht um, so will es zumindest unser Hagiograph. Denn als sich der Mann Gottes (*vir Dei*), als der Columban von Jonas regelmäßig charakterisiert wird, kurzerhand über die soziale Isolation hinwegsetzt und die Nähe des Königs in Époisses sucht, habe letzterer versucht, dem Iren mit Respekt zu begegnen, um nicht den Zorn Gottes auf sich zu ziehen, wie Jonas sich ausdrückt.<sup>533</sup> Doch der König muss sogleich erfahren, dass der Gottesmann kei-

---

<sup>530</sup> Vita Columbani. Ed. Krusch, 187. Jonas von Bobbio hat diese Diffamierung der Brunichild als zweite Jezabel vom anonymen Verfasser der ‚Passio Desiderii‘ übernommen, in der diese Bezeichnung dreimal fällt. Vgl. Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 102 f. Vgl. dazu auch Nelson, Queens as Jezebels (1978), 31–77. Andere Zeitgenossen zeichnen hingegen ein signifikant anderes Bild der einflussreichen Merowingerin. Vgl. dazu Diem, Monks (2007), 532. Dass Königin Brunichild der „scapegoat“ von Jonas‘ Geschichte ist, wurde jüngst auch von Alexander O’Hara betont. Vgl. O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 50 f.

<sup>531</sup> *Theudericus ergo, quia infra terminus regni sui beatum Columbanum haberet, gratulabatur. Ad quem saepissime cum veniret, coepit vir Dei eum increpare, quur concubinarum adulteriis misceretur et non potius legitimi coniugii solamina frueretur, ut regalis prolis ex honorabilem reginam prodiret et non potius ex lupanaribus videretur emergi. Cumque iam ad viri Dei imperium regis sermo obtemperaret et se omnibus inlicitis segregare responderet, mentem Brunichildis aviae, secundae ut erat Zezabelis, antiquus anguis adiit eamque contra virum Dei stimulatam superbiae aculeo excitat, quia cerneret viro Dei Theudericum oboedire. Verebatur enim, ne si, abiectis concubinis, reginam aulae praefecisset, dignitates atque honoris sua modum amputasset.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 187.

<sup>532</sup> Cui Brunichildis ait: ‚Regis sunt filii; tu eos tua benedictione robora‘. At ille: ‚Nequaquam‘, inquit, ‚istos regalia sceptris suscepturus scias, quia de lupanaribus emiserunt‘. Ille furens parvulos abire iubet. Egrediens vir Dei regiam aulam, dum limitem transiliret, fragor exorta totam domum quatiens omnibus terrorem incussit nec tamen misere feminae furorem compescuit. Paratque deinde insidias molire: vicinus monasterii [sic] per nuntius imperat, ut nulli eorum extra monasterii terminos iter pandatur, neque receptacula monachis eius vel quaelibet subsidia tribuantur. Vita Columbani. Ed. Krusch, 188.

<sup>533</sup> *Cernens beatus Columbanus regios animos adversum se permotus, ad eos properat, ut suis monitis misere pertinaciae intentu frangat; erat enim tunc temporis apud Spissiam villam publicam. Quo cum*

neswegs auf Verständigung aus ist, sondern nun seinerseits auf Provokation setzt. Columban schlägt die Zuwendung des Herrschers, ein königliches Mahl, brüsk mit einem Bibelzitat aus, wonach der Höchste die Gaben der Gottlosen verschmähe: *Munera impiorum reprobat altissimus* (Sir 34, 23).<sup>534</sup> Wie um diesen Worten Nachdruck zu verleihen, kommt es in der ‚Vita Columbani‘ anschließend zum Wunder. Sämtliche Gefäße des königlichen Mahls zerbersten, und die Speisen und Getränke, die auf Geheiß des Königs mit großer Sorgfalt bereitgestellt wurden,<sup>535</sup> explodieren regelrecht im Raum: „Nach diesen Worten zerbarsten alle Gefäße in Stücke, Wein und Met ergossen sich auf den Boden und das übrige wurde in seine Einzelteile gerissen.“<sup>536</sup> Als Theuderich diese Nachricht erreicht, soll den Herrscher die Angst gepackt haben (*pavore percusus*), was ihn und seine Großmutter schließlich zum Bußakt bewegt, wie Jonas die Dinge darstellt: „Jener erzitterte vor Angst und so eilte er zusammen mit seiner Großmutter bleich zum Gottesmann und sie baten für ihr Vergehen um Verzeihung.“<sup>537</sup>

Doch mit den Ereignissen in Époisses war der Konflikt keineswegs beigelegt. Ganz im Gegenteil. Laut Jonas Darstellung wurde hierdurch eine negative Dynamik in Gang

---

*iam sol occumbente venisset, regi nuntiant, virum Dei inibi esse nec in regis domibus metare velle. Tunc Theudericus ait, melius esse virum Dei oportunis subsidiis honorare, quam Dominum ex servorum eius offensam ad iracundiam provocare.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 188.

534 Vita Columbani. Ed. Krusch, 189.

535 Ebd.

536 *His dictis, vascula omnia in frustra disrupta sunt, vinaque ac sicera solo diffusa ceteraque separatim dispersa.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189. Anders scheint Herbert Haupt die Szene offenbar interpretiert zu haben, da er den Heiligen in seiner Übersetzung der fraglichen Passage selbst Hand anlegen lässt: „Nach diesen Worten brach er [sic] alle Gefäße in Stücke, schüttete den Wein und die Getränke auf den Boden und schleuderte das übrige Stück für Stück von sich.“ Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 453. Wenn man dieser Lesart des Übersetzers folgen würde, dann wäre in der Szene mithin kein Wunder beschrieben, sondern ganz im Gegenteil ein Fall von (religiösem) Vandalismus bezeugt. Letzteres ist aber weder aus philologischen noch inhaltlichen Gesichtspunkten wahrscheinlich. Dennoch hat sich die Lesart von Haupt in der Forschung durchgesetzt. So sieht etwa auch Jennifer Dobschenzki in der Szene einen Fall von religiösem Vandalismus, registriert jedoch zugleich, dass ein solches Verhalten im Vergleich höchst ungewöhnlich sei: „Abgesehen davon braucht der Heilige meistens auch nicht zornig zu werden, da dies von Gott selbst in Form der göttlichen Rache übernommen wird. Eine Ausnahme für zorniges und damit affektiertes Verhalten eines Heiligen wäre Columban, der den Versöhnungsversuch Theuderichs zuerst mit üblen Worten, dann mit der Zerstörung des Speisegeschirrs des Versöhnungsmahles, zu dem der König geladen hatte, zunichtemacht.“ Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 132 Anm. 33.

537 *Ille pavore percusus, cum avia delucolo ad virum Dei properant, precantur de commisso veniam; se in postmodum emendare pollicentur.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189. In dieser Passage weist die Übersetzung von Herbert Haupt leider gravierende Mängel auf, der aus Theuderichs Großmutter Brunichild kurzerhand die Schwiegermutter des Herrschers macht: „Jener erschrak sehr, eilte mit seiner Stiefmutter [sic] bleich zum Manne Gottes und sie baten für ihre Tat um Verzeihung.“ Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 453.

gesetzt, in deren Folge sich das Verhältnis zwischen den beiden Männern immer weiter verschlechterte, bis es schließlich völlig zerrüttet war. Auch hierfür macht der Hagiograph hauptsächlich die Großmutter des Herrschers verantwortlich.<sup>538</sup> Ihrem Einfluss ist es laut Jonas zuzuschreiben, dass der König den *vir Dei* im Jahr 610 schließlich ins Exil schickt, nachdem Brunichild bereits den Adel, den Hof und den Episkopat gegen den Gottesmann aufgehetzt habe.<sup>539</sup> Dass diese Darstellung des Konfliktes letztlich eine (wenig glaubhafte) Komplexitätsreduktion darstellt, in der mehrere Aspekte beziehungsweise Frontlinien, etwa Columbans Auseinandersetzung mit dem fränkischen Episkopat,<sup>540</sup> verhehlt werden, wurde von der Forschung bereits intensiv diskutiert und braucht hier nicht erneut durchgespielt zu werden.<sup>541</sup> Trotz dieser klaren, richtiger: einseitigen Schuldzuweisung, macht der Hagiograph jedoch nicht nur Brunichild für den Bruch verantwortlich, sondern auch der König und der Abt tragen beide durch ihr Handeln zum Zerwürfnis bei.<sup>542</sup> Zum einen lässt der König entgegen

---

<sup>538</sup> Vita Columbani. Ed. Krusch, 187.

<sup>539</sup> *Ad haec rursum permota Brunichildis, regis animum adversum Columbanum excitat omnię conatu perturbare intendit oraturque proceris, auligas optimatis omnis, ut regis animum contra verum [sic] Dei perturbarent, episcopusque sollicitare adgressa, et de eius religione detrahendo et statum regulae, quam suis custodiendam monachis indederat, macularet.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189 f. Zumdest ansatzweise lässt sich hier noch erkennen, dass es offenbar noch einen anderen Grund für Columbans Exil gab, nämlich dessen Konflikt mit dem fränkischen Episkopat, was der Hagiograph aber offensichtlich nicht in den Fokus rücken will. Vgl. dazu Rohr, Hagiographie (1995), 245 f.

<sup>540</sup> Zu Columbans Auseinandersetzung mit dem fränkischen Episkopat, welche sich an der Berechnung des Ostertermins entzündete, vgl. Stancliffe, Columbanus (2006), 205–215; O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 50–57.

<sup>541</sup> Vgl. Rohr, Hagiographie (1995), 245 f. Auch Alexander O’Hara hat jüngst eine Relativierung der negativen Darstellung von Königin Brunichild in der ‚Vita Columbani‘ eingefordert, sieht in der Königin aber dennoch die Hauptakteurin („main culprit“) hinter Columbans Exilierung im Jahre 610, was m. E. wenig überzeugt. Vgl. O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 54. Überzeugend ist jedoch O’Haras These, weshalb Jonas den Einfluss des fränkischen Episkopates in dem Konflikt verschweigt, der schließlich zu Columbans Exilierung führte: „By the time Jonas wrote in the early 640s, the monk-bishops recruited from Luxeuil or from the Neustrian court were leading patrons of the Columbanian communities. The image of Columbanus that his hagiographer sought to portray was of a saint whose orthodox credentials were impeccable. By airing the saint’s doctrinal differences and the condemnation of the bishops, Jonas might have tarnished the orthodox image of Columbanus that it was his task to (re)construct.“ Ebd., 55. Vgl. zum Ganzen auch Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 187.

<sup>542</sup> Rohrs These, dass der Hagiograph jegliche Aspekte verschweigen würde, die dem Abt eine „Teilschuld“ an dem Konflikt beimesse würden, muss daher widersprochen werden. Freilich ergreift der Hagiograph in aller Deutlichkeit Partei für seinen Helden und rechtfertigt dessen Tun, aber nichtsdestoweniger lässt die Vita sehr wohl erkennen, dass auch Columban durch sein Handeln zur negativen Beziehungsdynamik beitrug. Vgl. Rohr, Hagiographie (1995), 235; Ders., Columban-Vita (2001), 29. Dass Columban nicht nur in einem „enormen Spannungsfeld“ agierte, sondern „(...) dieses durch sein Erscheinen im Frankenreich und sein Handeln auch selbst mit erzeugt“ konstatiert auch Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 63. Laut Alexander O’Hara war Columbans Kompromisslosigkeit und

seines Versprechens nicht von seinem als *adulterium* inkriminierten Verhalten ab, was Columban mit einer Exkommunikationsandrohung beantwortet.<sup>543</sup> Tatsächlich war diese Maßnahme „unerhört“, da es vor Columban noch kein Mönch gewagt hatte, einem merowingischen Herrscher den Kirchenbann anzudrohen.<sup>544</sup> Schlimmer dürfte in den Augen des Königs jedoch noch eine andere Handlung des Iren gewesen sein. Der König sah sich während eines Besuchs in Columbans Kloster Luxeuil, das von einem seiner Vorgänger gestiftet worden war, mit dem Verbot konfrontiert, die inneren Bereiche des Klosters zu betreten, was keinem Laien zustehe.<sup>545</sup> Doch der Heilige belässt es laut Jonas von Bobbio nicht mit einem einfachen Verbot, sondern er erklärt die Angelegenheit kurzerhand zur Schicksalsentscheidung von Theuderichs Herrschaft, ja zur Sein-oder-Nichtsein-Frage der ganzen Dynastie: „Solltest du zu zerstören versuchen, was bis auf den heutigen Tag durch die strenge Zucht der Regel fest zusammengehalten wurde, lege ich keinen Wert drauf, von dir in Zukunft Gaben oder irgendeine Hilfe zu bekommen. Wenn du aber aus diesem Grunde hierher gekommen bist, die klösterliche Gemeinschaft der Diener Gottes zu vernichten und die Ordensregel zu entehren, so wisse, bald wird dein Königreich völlig zerstört und mit sämtlicher Nachkommenschaft des Königshauses erloschen sein!“<sup>546</sup> Dass den König diese mahnenden Worte des Gottesmannes kalt ließen, wie jüngst konstatiert wurde, ist schlicht falsch, zumindest wenn man Jonas Darstellung als Bewertungsgrundlage ansetzt – die allerdings die einzige (eigenständige) ist, die wir von dem fraglichen Ereignis besitzen.<sup>547</sup> Der König soll nämlich ob des Gesagten regelrecht „erschüttert“ (*territus*) gewe-

---

sein autokratischer Führungsstil mitverantwortlich dafür, dass der Heilige nicht nur mit der lokalen Elite des Merowingerreichs in Konflikt geriet, sondern auch mit Mitgliedern seiner Gemeinschaft. Vgl. O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 46.

<sup>543</sup> *Sed polliciti vademonii iura non diu servata violantur; exercentur miseriarum incrementa, solitoque a rege adulteria patrantur. Quae audita, beatus Columbanus litteras ad eum verberibus plenas direxit comminaturque excommunicationem, si emendare dilatando non vellit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189.

<sup>544</sup> Vgl. Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 189; Diem, Monks (2007), 533; 540.

<sup>545</sup> *Abactus itaque rex ad virum Dei Luxovium venit; conquestusque cum eo, cur ab conprovincialibus moribus disciceret, et intra septa secretiora omnibus christianis aditus non pateret. Beatus itaque Columbanus, ut erat audax atque animo vigens, talibus obicieni regi respondit, se consuetudinem non habere, ut saecularium hominum et relegione alienis famulorum Dei habitationes pandant introitum; se et oportuna aptaque loca ad hoc habere parata, quo omnium hospitum adventus suscipiatur.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

<sup>546</sup> *Vir Dei respondit: ‘Si, quod nunc usque sub regularis disciplinae abenis constrictum fuit, violare conaris, nec tuis muneribus nec quibusque subsidiis me fore a te sustentaturum. Et si hanc ob causam tu hoc in loco venisti, ut servorum Dei caenubia distruas et regularem disciplinam macules, cito tuum regnum funditus ruiturum et cum omni propagine regia dimersurum’. Quod postea rei probavit eventus.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

<sup>547</sup> Tillmann Lohse hat jüngst in Anschlag gebracht, dass den König die theologische Argumentation des Mönchs „nur am Rande“ interessiert habe. Vgl. Lohse, Heimat (2015), 246.

sen sein, wie Jonas schreibt.<sup>548</sup> Tatsächlich hat der König in der Geschichte allen Grund zur Sorge, hatte er das Verbot des Heiligen doch bereits „unbedachterweise“ (*temerario conatu*) übertreten, als er in das Refektorium eingedrungen war, womit er das Schicksal seiner Herrschaft und Dynastie gleichsam selbst besiegelte.<sup>549</sup> Diese Szene markiert den Kulminationspunkt der Beziehungskrise bzw. der Spannungen zwischen König und Abt. Zwar schreckt der König vor dem Äußersten zurück und wagt es nicht, Columban zum Märtyrer zu machen, wie Jonas sich ausdrückt<sup>550</sup> – ein Topos, der auch in anderen zeitgenössischen Heiligenviten vorkommt –, verbannt diesen jedoch im Jahr 610 aus seinem Reich,<sup>552</sup> dieser schimpft den Herrscher seinerseits öffentlich als „Hund“ (*canis*)<sup>553</sup> und prophezeit mehrmals und zudem in aller Öffentlichkeit den Untergang von Theuderichs Herrschaft samt dessen Dynastie bzw. Sippe innerhalb der nächsten drei Jahre,<sup>554</sup> womit ihn Jonas in die Tradition der großen Bußpropheten des Alten Testaments stellt.<sup>555</sup>

---

<sup>548</sup> *Iam enim temerario conatu rex refecturium ingressus fuerat. His ergo territus dictis, foris celer repetat.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190 f.

<sup>549</sup> Ebd.

<sup>550</sup> (...) contraque Theudericus ait: ‘Martyrii coronam a me tibi inlaturam speras; non esse tantae dementiae, ut hoc tantum patraret scelus, sed potiores consilii se ageret utilia paraturum, ut qui ab omnium saecularium mores disciscat, quo venerit, ea via repetare studeat. Auligum simul consona voce vota prorumpunt, se habere non velle his in locis, qui omnibus non societur. Ad haec beatus Columbanus se dicit de caenubii septa non egressurum, nisi violenter abstrahatur. Vita Columbani. Ed. Krusch, 191.

<sup>551</sup> Dieses Motiv findet sich etwa bei Gregor von Tour. Vgl. dazu Diem, Monks (2007), 541. Vgl. ebd.,  
<sup>552</sup> Anm. 81.

<sup>552</sup> Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 191. Laut Jonas führt das Itinerar der Abschiebung von Luxeuil über Besançon, Autun und Nevers und von dort dann per Schiff flussabwärts bis nach Nantes. Allerdings gilt es mit Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 191 festzustellen, dass die ‚Vita Columbani‘ die Hintergründe der Verbannung „verunklar“t. Denn laut Jonas soll es in Nantes zu einem Wunder gekommen sein, worin Gott seinen Willen kundgetan habe, dass Columban nicht nach Irland zurückkehren, sondern auf dem Kontinent verbleiben solle, was bekanntlich auch geschah. Das Schiff mit dem Columban in seine heimatlichen Gefilde deportiert werden sollte, soll nämlich unmittelbar nach dem Ablegen bei Nantes durch wundersame Fügung zurück an Land getrieben worden sein, wonach es Columban freigestanden habe, dorthin zu gehen, wohin er wolle, wie Jonas berichtet. Ein Brief des Heiligen zeichnet hingegen eine signifikant andere Version der Geschichte, da Columban hier schreibt, dass man ihm zwar die Abschiebung mit dem Schiff angekündigt habe, ihn aber zugleich die Flucht nahegelegt, ja geradezu aufgedrängt habe: *Nunc mihi scribenti nuntius supervenit, narrans mihi navem parari, qua invitus vehar in meam regionem; sed si fugiero, nullus vetat custos; nam hoc videntur velle, ut ego fugiam.* Columban, Epistulae. Ed. Walker, 34, Nr. 4. Vgl. dazu Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 190 f.

<sup>553</sup> ‘Canis me Theudericus meis a fratribus abegit’. Vita Columbani. Ed. Krusch, 202.

<sup>554</sup> ‘Cognosco’, ait, ‘te regis Theuderici foederis iura servare velle’. At ille fatetur, se foedus fidei promissae, quamdiu valeret, observare. ‘Si’, inquit, ‘regis Theuderici iunctus es foederis, amico tuo et domino laetus eris a me legatus directus. Haec ergo eius auribus infer, et ipsum et suos liberos intra triennii circulum esse delituros, radicitusque eius stirpem Dominum eradicatorum’. ‘Quur’, inquit supradictus

Und tatsächlich ereilt die ganze Dynastie der austroburgundischen Merowinger laut der ‚Vita Columbani‘ ein schlimmes Ende, welches der Hagiograph seiner Leserschaft zwar nur knapp, dafür aber nicht weniger eindrücklich vor Augen stellt.<sup>556</sup> Die grausamen Szenen über den Tod der Brunichild sind von der Forschung bereits derart oft übersetzt und beschrieben worden, dass sie wohl als bekannt vorausgesetzt werden können.<sup>557</sup> Hier genügt es daher in Erinnerung zu rufen, dass die Königin zuerst öffentlichkeitswirksam auf einem exotischen Reittier zur Schau gestellt worden sein soll und anschließend auf jämmerliche Weise (*miserabiliter*) ihres Lebens beraubt wurde, indem man sie an den Schweif wilder Pferde band, wie Jonas berichtet.<sup>558</sup> Kaum weniger symbolträchtig als der Tod der Brunichild – wenn auch weniger blutig – wird von Jonas das Schicksal von König Theuderich II. beschrieben. Er stirbt im Feuer,<sup>559</sup> das als „Ausdruck des Strafgerichtes Gottes schlechthin gilt“, wie Jennifer Dobschenzki zu Recht konstatiert hat.<sup>560</sup>

Sicherlich kommt dieses Ende dem Hagiographen sehr zupass, weil es im Rahmen seiner Geschichte Sinn ergibt. Aus Jonas Sicht bewahrheitet sich in dem jämmerlichen Tod von Brunichild und Theuderich nämlich die Authentizität von Columbans Prophetezeiung, der damit in die Riege der gottgesandten Propheten rückt, von denen das

---

*vir, ‘talia, famule Dei, promes?’ At ille: ‘Non enim queo silere, quae mihi loquenda Dominus tradet’.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 202.

555 An erster Stelle ist hier freilich an den Propheten Elias zu denken, da Columbans Antagonistin in der Geschichte als Neuauflage der alttestamentlichen König Jezebel (*secunda Zeezabel*) bezeichnet wird. Vgl. dazu Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 200; Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 117–121.

556 Es ist Dobschenzki sicherlich darin zuzustimmen, dass Jonas’ Schilderung trotz ihrer Knappheit „tiefen Eindruck“ auf seine Zeitgenossen gemacht hat. Vgl. Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 224. Ob der Hagiograph dabei jedoch tatsächlich „Vergnügen“ und „Genugtuung“ verspürt habe, was auch „heute noch spürbar“ sei, wie die Historikerin vermerkt, ist hingegen wenig überzeugend. Ebd., 121; 224. Denn letztlich muss dem Historiker oder der Historikerin aus methodologischen Gründen verborgen bleiben, welche Emotionen ein Hagiograph wie Jonas bei seiner Schreibtätigkeit empfunden haben mag oder eben nicht. Was er – oder sie – beobachten und beschreiben kann, sind lediglich dessen Kommunikation, also die Detailliertheit der Schilderung, deren Toposhaftigkeit, Polemik etc. Selbiges Argument müsste man freilich noch anderen Historikern vorhalten, die ebenfalls versucht haben, die etwaigen Emotionen von Jonas von Bobbio zu ergründen. Vgl. etwa Nelson, Queens as Jezebels (1978), 59.

557 Vgl. etwa die Darstellung bei Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 117–121, die Jonas’ Schilderung mit den anderen zeitgenössischen Darstellungen von Brunichilds Tod vergleicht.

558 *Brunichildem vero primo ignobiliter camelō inpositam hostibus girando monstravit, postque indormitorum aequorum caudis inretitam miserabiliter vitae privavit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 106.

559 *Porro Theudericus (...) inter flagrantē ignis incendia mortuus est.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 106.

560 Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 116.

Alte Testament berichtet.<sup>561</sup> Das heißt aber freilich nicht, dass sich Jonas diese Dinge nur ausgedacht hat. Vielmehr stattet er den kontingenten Ausgang eines für die Merowingerzeit so typischen Machtkampfes<sup>562</sup> zwischen unterschiedlichen Adelsgruppen für seinen Leser mit Sinn aus.<sup>563</sup>

Zumindest zwischen den Zeilen steht unverkennbar die Darstellungsabsicht, dass eine Herrschaft, die sich gegen einen Gottesmann richtet, keinen Bestand haben könne.<sup>564</sup> Man könnte daher vermuten, dass Columban auch aktiv durch seine Gebete den Untergang von Theuderich II. bewirkt haben könnte, den er, wie gesagt, gar als „Hund“ geschmäht haben soll. Doch dem ist bezeichnenderweise nicht so. Als der Heilige während einer Entscheidungsschlacht zwischen Theuderich II. und dessen Halbbruder Theudebert aufgefordert wird, für die Niederlage des unliebsamen Königs zu beten, weist der Heilige diesen Rat brüsk als „töricht und unreliös“ (*Stultum ac religione alienum consilium*) zurück, da Christus seinen Anhängern ganz im Gegenteil geboten habe, für ihre Feinde zu beten.<sup>565</sup> Diese Szene dient offenbar der Absicht, dem impliziten Leser vor Augen zu führen, dass der Protagonist der Geschichte, dessen Gebete buchstäblich Berge versetzen könne, trotz dieser Machtfülle niemals gegen das christliche Gebot der Feindesliebe verstossen habe. Mit anderen Worten: Die Kommunikationsmacht des Heiligen hat also durchaus Grenzen bzw. kann, richtiger: darf nicht alles.

Andere frühmittelalterliche Hagiographen waren diesbezüglich weniger zurückhaltend. So findet sich in der Lebensbeschreibung von Columbans Landsmann und Namensvetter, nämlich in der Vita Columbans des Älteren (521–597), gleich mehrere Kapitel, in denen der Protagonist der Geschichte mehrere Übeltäter regelrecht totbietet.<sup>566</sup> Zwar ist die fragliche Vita erst rund hundert Jahre nach dem Ableben des Heili-

---

<sup>561</sup> Diese Deutung der Ereignisse schwingt bei Jonas keineswegs nur zwischen den Zeilen mit, sondern wird von ihm auch ausdrücklich so benannt. Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 89.

<sup>562</sup> In der Forschung werden diese Machtkämpfe zwischen den rivalisierenden Adelsgruppen auch als „faction-fighting“ bezeichnet. Vgl. Fouracre, Francia (2005), 395.

<sup>563</sup> Doch nicht nur Columban wird durch Jonas zum Heiligen stilisiert, sondern sein Geschichtswerk hat auch einen propagandistischen Effekt für den siegreichen Chlothar II. und die neustrische Linie der Merowinger, die sich im Machtkampf gegen die austroburgundische Linie durchsetzen kann, und deren Sieg somit als gottgewollt erscheint. Vgl. dazu O’Hara, Vita Columbani (2009), 147.

<sup>564</sup> Laut Jennifer Dobschenzki soll Jonas von Bobbio beinahe jede Episode seiner Geschichte nach dem Schema „Angriff auf einen Mann Gottes – angemessene Bestrafung“ komponiert haben. Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 115 Anm. 112.

<sup>565</sup> *Moxque excitatus, ministrum vocat cruentamque regum pugnam indicat; multum humanum sanguinem fundi suspirat. Cui temerario conatu minister ait: ‘Pater mi, Theudeberto tuis precibus prebe suffragium, ut communem debellet hostem Theudericum’. Ad haec beatus Columbanus: ‘Stultum ac religione alienum consilium administras. Non enim ita Dominus voluit, qui nos pro inimicis nostris orare rogavit; in arbitrio esse iam iusti iudicis, quid de eis fieri vellit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 218 f.

<sup>566</sup> Vgl. Adomnán’s Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 124.

gen verfasst worden und die Historizität vieler der berichteten Ereignisse darf daher getrost bezweifelt werden,<sup>567</sup> jedoch besitzt der Text für die hier im Fokus stehende Leitfrage dennoch einen hohen Erkenntniswert, da er wichtige Einsichten in die Gebetsvorstellung der Zeit gewährt.<sup>568</sup> Insbesondere eine dieser Szenen sei hier etwas detaillierter in den Blick genommen, weil sich daran bemerkenswerte Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Unterschiede zur ‚Vita Columbanii‘ des Jonas von Bobbio aufzeigen lassen. Der Leser der ‚Vita Sancti Columbae‘ erfährt in der fraglichen Szene, wie gefährlich, ja todbringend die Gebete eines heiligen Mannes sein können.<sup>569</sup> Denn als ein *malefactor*, der laut dem Hagiographen Adomnán<sup>570</sup> zwar aus königlichem Geschlecht stammt, jedoch als Unterdrücker gerechter Männer charakterisiert wird, bei einem seiner wiederholten Beutezüge von dem Protagonisten der Geschichte überrascht wird, muss jener Übeltäter die todbringende Kraft von Columbans Gebeten am eigenen Leib erfahren. Denn anstatt von seinen Untaten Abstand zu nehmen, wie es der heilige Mann von dem *persecutor* einfordert, soll jener den Heiligen sogar noch verhöhnt haben, wie der Leser weiter erfährt. Diese Respektlosigkeit wird von Columban dem Älteren dadurch quittiert, dass er den Plünderer bis ins Wasser (ver)folgt, wo dessen Schiff liegt, und für dessen Bestrafung betet und zwar mit ausgestreckten Armen und im knietiefen Wasser stehend.<sup>571</sup> Bei dieser Gebetsform handelt es sich um

---

<sup>567</sup> Zum Quellenwert hagiographischer Texte vgl. Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 200; Andenna, Heiligenvitien (2009), 526–573.

<sup>568</sup> Zur Abfassungszeit vgl. Adamnan, Das Leben des Heiligen Columba von Iona. Hrsg. und übers. v. Klüppel, 14.

<sup>569</sup> Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 124.

<sup>570</sup> Zur unterschiedlichen Schreibweise vgl. Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, XXXIX f.

<sup>571</sup> *Vir uenerandus supra memoratum Columbanum, quem de paupere virtus benedictionis eius ditem fecit, ualde deligebat, quia ei multa pietatis officia praebebat. Erat autem illo in tempore quidam malefactor homo bonorum persecutor nomine Ioan filius Conallis filii Domnallis de regio Gabrani ortus genere. Hic supradictum Colum sancti amicum Columbae persequebatur, domumque eius omnibus in ea inuentis deuastauerat eruptis non semel sed bis intimiciter agens. Vnde forte non immerito eidem maligno accedit uiro, ut tertia uice post eiusdem domus tertiam depredationem beatum uirum quem quasi longius possitum dispexerat propius appropinquantem ad nauem reuertens preda onustus cum sociis obuum haberet. Quem cum sanctus de suis corriperet malis predamque deponere rogans suaderet ille inmitis et insuadibilis permanens sanctum dispexit, nauimque cum praeda ascendens beatum uirum subsannabat et diridebat. Quem sanctus ad mare usque prosequutus est, uitreasque intrans aquas usque ad genua equoreas leuatiss ad caelum ambis manibus Christum intente precatur, qui suos glorificantes se glorificat electos. Est uero ille portus in quo post egressum persequitoris stans paulisper dominum exorabat in loco qui scotice vocitatur Aithchambas Art muirchol. Tum proinde sanctus expleta oratione ad aridam reuersus in eminentiore cum comitibus sedet loco. Ad quos illa in hora formidabilia ualde profert uerba, dicens: 'Hic miserabilis homuncio qui Christum in suis dispexit seruis ad portum a quo nuper coram uobis emigravit numquam reuertetur, sed nec ad alias quas appetit terras subita praeuentus morte cum suis perueniet malis cooperatoribus. Hodie quam mox uidebitis de nube a borea orta inmitis innisa*

eine Eigentümlichkeit irischen Betens.<sup>572</sup> Tatsächlich soll die erbetene Strafe dann auch prompt eingetreten sein, wie es der Heilige seinen Gefolgsleuten nicht nur vorausgesagt habe, sondern wovon er sich auch von einer erhöhten Position am Ufer aus überzeugt hätte, wie es in der ‚Vita Sancti Columbae‘ heißt.<sup>573</sup> Auf den ersten Blick weist diese Episode bemerkenswerte Parallelen zu einer Szene aus Jonas’ ‚Vita Columbani‘ auf. Denn auch der Held von Jonas’ Geschichte, also Columban der Jüngere, fleht Gott um die Bestrafung eines Übeltäters an, weil dieser einen von Columbans Begleitern mit einem Paddel misshandelt hatte.<sup>574</sup> Und tatsächlich ertrinkt der Schläger als unmittelbare Reaktion auf das erwähnte Klagegebet des Heiligen in der Loire, so stellt es zumindest Jonas von Bobbio dar.<sup>575</sup> Ganz anders als Columban der Ältere sieht sich Jonas’ *vir Dei* das Geschehen jedoch nicht selbst an, sondern Gott richtet es vielmehr so ein, dass der Heilige vom Strafgericht nichts mitbekommt, wie der Hagiograph explizit schreibt, weil er durch den Anblick verunreinigt worden wäre: „Welchen anderen Grund aber hätte es für den gerechten Richter geben können, dessen Bestrafung auf später zu verschieben als den, dass er dem heiligen Mann jede Befleckung durch den Anblick seiner Heimsuchung ersparen wollte?“<sup>576</sup> Mit anderen Worten: Während für den einen Hagiographen eine gewisse Schaulust am Strafgericht durchaus gerechtfertigt zu sein scheint, bewertet der Autor der ‚Vita Columbani‘, Jonas von Bobbio, ein solches Handeln hingegen als sündhaft.<sup>577</sup>

Die todbringende Kraft der Gebete Columbans des Älteren trifft jedoch nicht nur Übeltäter, sondern auch Wildtiere fallen der Macht des Heiligen zum Opfer. So tötet der Ire ein Wildschwein einzig, wie es bei Adomnán wörtlich heißt, durch die Kraft seines schrecklichen Wortes: *terribilis ferus uerbi eius uirtute mortificatus cito con-*

---

*procella eum cum sociis submerget, nec eis etiam unus remanebit fabulator.* Adomnán’s Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 124.

572 Vgl. Godel, Irisches Beten (1963), 314–316.

573 *Post aliquantum paucularum interuentum morarum die serenissima, et ecce de mari aborta sicut sanctus dixerat nubes cum magno fragore uenti emisa raptorem cum praeda inter Maleam et Colosum insulas inueniens subito turbato submersit medio mari. Nec ex eis iuxta uerbum sancti qui naui inerant etiam unus euassit. Mirumque in modum toto circumquaque manente tranquillo equore, talis una rapaces ad inferna submersos prostrauit procella, misere quidem sed digne.* Adomnán’s Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 126.

574 Die Szene ist eingebettet in die Exilierung von Columban im Jahr 610, die von Theuderich II. und dessen Großmutter angeordnet wurde. Konkret soll sich die Gewalttat mit dem ungewöhnlichen Schlagwerkzeug zugetragen haben, als die Gruppe bei Nevers die Loire überqueren wollte, wie Jonas berichtet. Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 199.

575 Vita Columbani. Ed. Krusch, 199. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 467.

576 *Quid enim fuerit, ut iustus arbiter eandem ultionem in postmodum dilatasset, nisi ut tunc sancti obtutus de eius vindicta non macularentur?* Vita Columbani. Ed. Krusch, 199.

577 Dieser Aspekt bleibt in einem Artikel, der sich dem Rachemotiv in den irischen Viten annimmt, unberücksichtigt. Vgl. Johnson, Vengeance is Mine (2010), 5–50.

ruit.<sup>578</sup> Dass hiermit nur die Gebetsmacht des Heiligen gemeint sein kann, wird durch den Kontext klar, in dem die zitierten Worte stehen: „Zu einer anderen Zeit, als der gesegnete Mann für einige Tage auf der Insel Scia war und sich zum Zwecke des Gebetes ein ganzes Stück von seinen Brüdern zurückgezogen hatte und einen dichten Wald betrat, da stieß er auf ein Wildschwein von beachtlicher Größe, das von Jagdhunden verfolgt wurde. Als der heilige Mann es vernahm, stand er still und betrachtete es aus der Ferne. Dann sprach er zu ihm mit Inbrunst ein Gebet, wobei er den Namen Gottes anrief und seine heilige Hand erhob: ‚Komm nicht näher heran; stirb an dem Ort, wo du stehst.‘ Als das Wort des Heiligen durch den Wald tönte, war es dem wilden Tier nicht allein unmöglich sich zu nähern, sondern es stürzte vor seinen Augen plötzlich zu Boden, getötet durch die Kraft seines schrecklichen Wortes.“<sup>579</sup>

Die Macht von Columbans Worten bekommt auch ein Ungetüm zu spüren, das bis heute in dem größten See Schottlands vermutet wird und das in der ‚Vita Sancti Columbae‘ erstmals Erwähnung findet. Als das Seeungeheuer (*aquatilis bestia*) einen von Columbans Mitbrüdern fressen will, der auf einen Wink des Heiligen hin bereitwillig auf die andere Seite des Ufers von Loch Ness schwimmt, um ein Boot zu holen, schreitet der Heilige ein und gebietet dem Monster Einhalt, das sogleich die Flucht ergreift, wie der Leser erfährt.<sup>580</sup> Auch diese Erzählsequenz, deren legendärer Charakter

578 (...) *terribilis ferus uerbi eius uirtute mortificatus cito conruit.* Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 132.

579 *Alio in tempore uir beatus cum in Scia insula aliquantís demoraretur diebus, paulo longius solus orationis intuitu seperatus a fratribus siluam ingressus densam, mirae magnitudinis aprum quem forte uenatici canes persequebantur obuium habuit. Quo uiso eminus sanctus aspiciens eum restitut. Tum deinde inuocato dei nomine sancta eleuata manu cum intenta dicit ad eum oratione: 'Uterius huc procedere noles; in loco ad quem nunc deuenisti morire.' Quo sancti in siluis personante uerbo non solum ultra accedere non ualuit, sed ante faciem ipsius terribilis ferus uerbi eius uirtute mortificatus cito conruit.* Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 130; 132.

580 *Alio quoque in tempore, cum uir beatus in Pictorum prouincia per aliquot moraretur dies, necesse habuit fluum [sic] transire Nesam. Ad cuius cum accessisset ripam alios ex acculís aspicit misellum humantes homunculum, quem ut ipsi sepultores ferebant quaedam paulo ante nantem aquatilis praeriapiens bestia mursu momordit seuissimo. Cuius miserum cadauer sero licet quidam in alno subuenientes porrectis praeripuere uncini. Vir econtra beatus haec audiens praecipit ut aliquis ex comitibus enatans caupallum in altera stantem ripa ad se nauigando reducat. Quo sancti auditio praedicabilis uiri praecepero, Lugneus mocu Min nihil moratus obsecundans, depositis excepta uestimentis tunica, immittit sé in aquas. Sed bilua, quae prius non tam satiata quam in praedam accensa, in profundo fluminis latitabat. Sentiens eo nante turbatam supra aquam, subito emergens natatilis ad hominem in medio natantem alueo cum ingenti fremitu aperto cucurrit ore. Vir tum beatus uidens, omnibus qui inerant tam barbaris quam etiam fratribus nimio terrore perculsis, cum salutare sancta eleuata manu in uacuo aere crucis pincixisset [sic] signum inuocato dei nomine feroci imperauit bestiae, dicens: 'Noles ultra progredi, nec hominem tangas. Retro citius reuertere.' Tum uero bestia hac sancti audita uoce retrorsum acsi funibus retraheretur uelociore recursu fugit tremefacta, quae prius Lugneo nanti eo usque appropinquauit ut hominem iter et bestiam non amplius esset quam unius contulì longitudo. Fratres tum recessisse [sic]*

wohl nicht eigens betont zu werden braucht, dient ganz offenbar dem Zweck, den Leser von der immensen Machtfülle von Columbans Gebeten zu überzeugen.

Und diese Macht von Columbans Gebeten bestimmt nicht nur über Leben und Tod, sondern auch über Liebe und Hass. In der ‚Vita Sancti Columbae‘ findet sich diesbezüglich eine Anekdote, die ebenso viel über die Kommunikationsmacht des Gebets verrät wie über frühmittelalterliche Ehevorstellungen.<sup>581</sup> Laut Adomnán soll der Heilige eine Ehekrisis nur durch die Kraft seiner Gebete kuriert haben, die dadurch herbeigeführt worden sei – und dies lässt tief in die Ehevorstellungen der Zeit blicken –, weil eine Frau ihre ehelichen Pflichten gegenüber ihrem Gatten vernachlässigt hätte, wie der Hagiograph berichtet. Selbst den Eintritt in ein Kloster jenseits des Meeres, also wahrscheinlich im Frankenreich, soll die unglücklich Verheiratete in Aussicht gestellt haben, wenn sie hierdurch nur dem Bett ihres Anvertrauten entkommen würde, wie Adomnán berichtet, eine Option die von dem Heiligen jedoch grundheraus zurückgewiesen wird und zwar unter Rückgriff auf das Ehesakrament, das von keinem Menschen angetastet werden dürfe.<sup>582</sup> Doch die Eheberatung des Heiligen beschränkt sich laut der Vita nicht allein auf jene mahnenden Worte, sondern Columban soll noch mehr getan haben, wie der Leser nur wenige Zeilen später erfährt: Auf Columbans Anraten hin sollen die Eheleute zusammen mit dem Iren gefastet haben, welcher in der Nacht unablässig für das Paar gebetet habe. Vor allem jene letztere kommunikative Handlung, also die Fürbitte, bewirkt in der Geschichte die „glückliche“ Wende. Denn als die Frau am nächsten Morgen vom Heiligen nach ihren Zukunftsplänen befragt wird, wird in ihrer Antwort ein Gesinnungs-, richtiger: Gefühlswandel offenbar. Der Leser erfährt nämlich aus dem Mund der Frau, dass sich über Nacht ihr Herz von Hass in Liebe verwandelt habe: *Cór enim meum hac nocte praeterita quomodo ignoro in me inmotatum est de odio in amorem.*<sup>583</sup> Was dies nun für das Sexualleben

---

uidentes bestiam, Lugneumque commilitonem ad eos intactum et incolomem in nauicula reuersum, cum ingenti ammiratione glorificauerunt deum in beato uiro. Sed et gentiles barbari qui ad praesens inerant eiusdem miraculi magnitudine quod et ipsi uiderant compulsi deum magnificarunt christianorum. Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 132; 134.

581 Vgl. Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 164; 166.

582 *Alio in tempore cum uir sanctus in Rechrea hospitaretur insula quidam plebeus ad eum ueniens de sua querebatur uxore, quae ut ipse dicebat odio habens eum ad maritalem nullo modo ammitiebat concubitum accedere. Quibus auditis sanctus maritam aduocans in quantum potuit eam hac de causa corripere coepit, inquiens: 'Quare mulier tuam a te carnem abdicare conaris; domino dicente, „Erunt duo in carne una“? Itaque caro tui coiugis tua caro est.' Quae respondens: 'Omnia', inquit, 'quaecumque mihi praeciperis sum parata quamlibet sint ualde laboriosa adinplere, excepto uno, ut me nullo compellas modo in uno lecto dormire cum Lugneo. Omnem domus curam exercere non recusso, aut si iubeas etiam maria transire, et in aliquo puellarum monasterio permanere.' Sanctus tum ait: 'Non potest recte fieri quod dictis. Nam adhuc uiro uiuente, alligata es a lege uiri. Quod enim deus licite coniunxit nefas est separari.'* Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 164.

583 Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 164.

des Ehepaars bedeutet, darüber lässt der Hagiograph seinen Leser nicht lange im Ungefährnen: „Was halten wir uns noch auf? Vom selben Tag an bis zu ihrem Tod war die Frau in untrennbarer Liebe ihrem Mann verbunden, sodass sie die ehelichen Pflichten des Beischlafs, die sie vorher abgelehnt hatte, nie wieder zurückwies.“<sup>584</sup> Dass in diesem frühmittelalterlichen Text eine Ehevorstellung zum Ausdruck kommt, welche sich wohl kaum als Signet eines vermeintlich „finsternen“ Zeitalters abtun lassen wird, sondern der bis in die jüngste Vergangenheit – zuweilen wohl bis in die Gegenwart – eine ungebrochene Kontinuität beschieden war, ist an dieser Stelle, richtiger: unter der hier anvisierten Leitfrage nicht das Entscheidende. Wesentlicher ist der Umstand, dass dem Gebet des Gerechten hier sogar eine Macht zugesprochen wird, die selbst imstande ist, auf das Innenleben, ja die Gefühlswelt der Menschen einzuwirken. Mit anderen Worten: Den Gebeten des Gottesmannes ist es sogar gegeben, Emotionen zu verändern.

Doch dieser Effekt war nach dem angesprochenen Verständnis sicherlich nicht die bedeutendste Gebetsfrucht. Noch schwerer dürfte wiegen, dass dem Gebet auch ein enormer transzendornter Effekt zugetraut wurde. Gemäß dem Zisterzienserbischof Otto von Freising sei es einzig den verschiedenen Ordensgemeinschaften zu verdanken, dass Gott die Welt nicht bereits verdammt habe: „(...) zumal wir wegen der Menge unserer Sünden und wegen der stinkenden Sündhaftigkeit dieser höchst unruhsvollen Zeit glauben, dass die Welt nicht mehr lange Bestand haben kann, würde sie nicht durch die Verdienste der Mönche, der wahren Bürger des Gottesstaates, erhalten, deren mannigfaltigen, wohlgeordneten Bruderschaften in der ganzen Welt in großer Zahl in Blüte stehen.“<sup>585</sup> Zwar lässt der Bischof hier offen, was denn nun genau jene Verdienste sind, um deren willen Gott seinen Zorn zurückhalte. Es sollte aus dem bisherigen Kontext jedoch klar geworden sein, dass hier wohl an erster Stelle an die Gebete der Mönche zu denken ist. Den mittelalterlichen Gebetsspezialisten wird hier also eine entscheidende Funktion zugeschrieben, nämlich das durch die Sünde ständig gefährdete Kommunikationsgefüge zwischen Gott und Menschheit auszubalancieren und damit dem Zorn Gottes entgegenzuwirken. Nicht nur das Gebet stellt also eine mediale Form der Gott-Mensch-Kommunikation dar, sondern ihr wirkt gleichsam

---

<sup>584</sup> *Ab eadem die usque ad diem obitus anima eiusdem maritae indesociabiliter in amore conglutinata est mariti, ut illa maritalis concubitus debita quae prius reddere renuebat nullo modo deinceps recusaret.* Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 166. Übersetzung: Adamnan, Das Leben des Heiligen Columba von Iona. Hrsg. und übers. v. Klüppel, 143.

<sup>585</sup> *Tanta postremo preteritorum memoria, presentium incursu, futurorum metu discriminum urge mur, ut responsum mortis in nobis accipientes etiam tedeat nos vivere, presertim cum tam ex peccatorum nostrorum multitudine quam tumultuosissimi temporis feculenta improbitate haut diu stare posse mundum putaremus, nisi sanctorum meritis vere civitatis Dei civium, quorum in toto orbe copiosa varie et pulchre distincta florent collegia, sustentaretur.* Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica. Ed. Hofmeister, 368 f. Übersetzung: Otto Bischof von Freising, Chronik. Hrsg. und übers. v. Schmidt, 559 f.

diametral eine andere entgegen: die Sünde. Gebet und Sünde ließen sich damit als antithetische Kommunikationsformen interpretieren, mittels derer der Mensch mit dem Jenseits in Kontakt tritt.

Ja, mit dem Gebet ließ sich sogar die Seele eines bereits verstorbenen im Nachhinein aus dem Höllenfeuer befreien, so zumindest steht es in einer irischen Kommunikationstabelle aus dem frühen Mittelalter: „Die Buße für die Befreiung einer Seele aus der Hölle [beträgt] 365 Paternoster und 365 Kniebeugen und 365 Geißelhiebe an jedem Tag eines Jahres sowie ein monatliches Fasten – das errettet eine Seele aus der Hölle. Denn die Buße steht in Proportion zu Anzahl der Glieder und Sehnen im menschlichen Körper.“<sup>586</sup> Arnold Angenendt hat gezeigt, dass diese körperlichen Bußpraktiken einer Logik folgen, nämlich dem Grundsatz: „Wer durch den Körper sündigt, vervollkommen/bessert sich durch den Körper. (*Qui per corpus peccat, per corpus emendet*)“<sup>587</sup>.

### 3.2 Do-ut-des *oder* Gebet als Kapital

Wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, wurde den Gebeten der *viri Dei* – Columban der Jüngere war freilich nicht der einzige Gottesmann, den das Mittelalter kannte – eine enorme Kommunikationsmacht zugesprochen. Das heißt: Das Gebet der Gottesmänner hatte einen erheblichen Einfluss auf die soziale Konstruktion der Wirklichkeit: Die Gebete der Heiligen konnten in der Wahrnehmung der Zeitgenossen die Naturgesetze außer Kraft setzen, über Leben und Tod, ja gar über den Bestand oder Fall von überindividuellen Entitäten, wie Herrschaften und Familienverbände, entscheiden. Es ist daher nicht wirklich überraschend, dass die Gebetsfrucht Columbans von Luxeuil Begehrlichkeiten bei seinem Umfeld erzeugte. Wir haben bereits gesehen, dass die Kranken und Schwachen dem Heiligen scharenweise zugelaufen sein sollen, wie Jonas von Bobbio in seiner Lebensbeschreibung konstatiert.<sup>588</sup> Doch nicht nur am unteren Ende der sozialen Skala weckte der Gottesmann Begehrlichkeiten. Will man der ‚Vita Columbani‘ in diese Fall Glauben schenken, dann versuchten alle Regenten der fränkischen Teilkönigreiche, den Gottesmann an sich zu binden, um damit an dessen Kommunikationsmacht zu partizipieren – wenn freilich auch mit sehr unterschiedlichem Erfolg. Angefangen mit König Sigibert I. über dessen beiden Enkel Theuderich II. und Theudebert II. bis hin zu König Chlothar II., der wiederum der Großonkel der beiden letzteren Könige war (und der Neffe von deren Großvater), sollen alle

---

<sup>586</sup> The Old-Irish Table of Commutations. Ed. Bieler, 278. Vgl. Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 17.

<sup>587</sup> Excarpus Cummeani. Ed. Schmitz, 604, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, cap. 2. Dazu Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 18.

<sup>588</sup> Vgl. oben Anm. 499.

Herrsscher dem Gottesmann zunächst mit großem Respekt begegnet und mit der Bitte an ihn herangetreten sein, sich in ihrem Herrschaftsbereich niederzulassen.<sup>589</sup> Der Hintergrund dieser Bitte war dabei offenbar immer dieselbe Intention, nämlich Columbans Wundertätigkeit beziehungsweise Kommunikationsmacht für sich selbst und das eigene Reich zu sichern.

Zwar lassen sich bei näherem Hinsehen durchaus auch Unterschiede in der Art und Weise festmachen, wie die jeweiligen merowingischen Herrscher versuchten, ihr Ziel zu verfolgen; jedoch eint sie alle die Hoffnung, der Gottesmann möge sich innerhalb der Grenzen ihrer Reiche niederlassen und ja nicht zu den (verfeindeten) Nachbarn ziehen. Bereits der erste König, auf den Columban während seiner selbstgewählten *peregrinatio*<sup>590</sup> im Frankenreich gestoßen sein soll, nämlich König Sigibert I. (561–575) – tatsächlich war es aber wohl König Gunthram I. (561–592/593), der während Columbans Ankunft im Jahr 591 in Burgund als König herrschte –<sup>591</sup> soll dieses Begehen in aller Deutlichkeit geäußert haben, wie Jonas von Bobbio schreibt: „So gelangte der Ruf Columbans auch zum Hofe König Sigiberts, der damals über die beiden fränkischen Königreiche der Austrasier und der Burgunder ruhmreich herrschte. (...) Als der heilige Mann nun mit den Seinigen zu ihm gekommen war, wurde er vom König willkommen geheißen und seinen Hofleuten wegen der Fülle seiner Gelehrsamkeit übergeben. Schließlich begann der König ihn zu bitten, er möge sich doch innerhalb der Grenzen der gallischen Länder niederlassen und sie nicht verlassen und nicht zu anderen Völkern weiterziehen. Alles, was er verlange, sei er bereit zu tun.“<sup>592</sup>

Auch Sigiberts Enkel und Nachfolger im Königreich Burgund, König Theuderich II., soll sich zu Beginn seiner Herrschaft glücklich geschätzt haben, weil er den Gottesmann in den Grenzen seines Reiches wusste (*Theudericus ergo, quia infra terminus regni sui beatum Columbanum haberet, gratulabatur*) – ein Glück, das er laut Jonas'

---

589 Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 162 f.; 186; 206 f.

590 Zum Konzept der irischen Peregrinatio vgl. Charles-Edwards, Irish Peregrinatio (1976), 43–59; Stancliffe, Red, white and blue martyrdom (1982), 21–46; Wood, Irish on the Continent (2015), 39–54; Johnston, Exiles from the Edge? (2016), 38–52; O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 38–41.

591 Ein anderer aussichtsreicher Kandidat für das erste Zusammentreffen Columbans mit den Merowingern ist König Childebert II. (575–595/596), der in der Zeitspanne zwischen 592 und 596 sowohl in Austrasien als auch Burgund als König herrschte. Vgl. dazu Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 174–176; Rohr, Hagiographie (1995), 252–255; Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 421 Anm. 43. Zuletzt hat Alexander O’Hara sich für König Gunthram ausgesprochen. Vgl. O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 41.

592 *Pervenit ergo fama Columbani Sigiberti regis ad aulam, qui eo tempore duobus regnis Austrasiorum Burgundionorumque inclitus regnabat Francis (...). Ad quem cum vir sanctus cum suis accessisset, gratus regis et aulicis ob egregiae doctrinae copiam redditus. Coepit tandem ab eo rex querere, ut intra terminos Galliarum resederet nec eos ad alias gentes transiens se relinqueret; omnia quae eius voluntas poposcisset se paraturum.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 162 f.

Darstellung jedoch schon bald verspielen sollte, wie wir bereits sahen.<sup>593</sup> Doch in der Geschichte von Jonas von Bobbio erweist sich das große Unglück des einen Herrschers als das Glück des anderen. Theuderichs Konkurrent im Kampf um die Vorherrschaft im fränkischen Reich, König Chlothar II., soll den Gottesmann wie ein „Geschenk des Himmels“ (*caeleste munus*) aufgenommen haben und – und dies eint ihn wieder mit den anderen Herrschern – versucht haben, den Heiligen zum Verbleib zu bewegen: „Als er ihn nun vor sich sah, nahm er ihn wie ein Geschenk des Himmels auf und bat ihn voll Freude, sich, wenn er wolle, in seinem Reich niederzulassen und bot ihm an, so zu dienen, wie es sein Wunsch sei.“<sup>594</sup> Als der Gottesmann diese Bitte des Neustriers jedoch ausschlägt und in das Reich Theudeberts II. weiterzieht, hört er dort dieselbe Bitte, die er auf seiner Pilgerreise im Frankenreich schon von so vielen Herrschern vorher (Sigibert I., Theuderich II. und Chlothar II.) vernommen hatte, so zumindest stellt Jonas von Bobbio die Dinge dar: „Hierauf kam er zu Theudebert, der sich über sein Erscheinen freute und ihn gerne in seinem Reiche aufnahm. Denn schon oft vorher waren Brüder aus Luxeuil gekommen, die er gleichsam wie Beute von den Feinden annahm. So versprach Theudebert, in seinem Reich einen guten Ort ausfindig zu machen, der für die Diener Gottes in allem geeignet wäre und die Möglichkeit bieten würde, den Nachbarvölkern zu predigen.“<sup>595</sup> Kurzum, alle Herrscher reißen sich laut Jonas von Bobbio darum, den Gottesmann in ihrem Reich zu haben beziehungsweise zu halten. Der Grund für dieses Begehrn der Merowingerkönige ist freilich der bereits erwähnte: Die Könige wollen von der Kommunikationsmacht des Heiligen profitieren, der nicht nur die sprichwörtlichen Berge versetzen kann, sondern dessen Präsenz letztlich über den Bestand oder Fall ganzer Dynastien entscheidet – zumindest nach der Lesart des Jonas von Bobbio. Und zu diesem Zweck – und damit wären wir beim zweiten wesentlichen Punkt – sind die Herrscher auch zu erheblichen materiellen und finanziellen Aufwendungen zugunsten des Gottesmannes bereit. Ja, Jonas von Bobbio stellt die Dinge regelrecht so dar, als hätten die genannten Merowingerkönige keine Kosten und Mühen gescheut, um den Gottesmann an sich zu binden.

Dass auch Gebete einen Verkehrswert besitzen und folglich wie materielle Handelsgüter im Warentausch eingesetzt werden können, diese Einsicht verdankt die Forschung ebenfalls Marcel Mauss' Essay über das Gebet aus dem Jahr 1909, wo es

---

<sup>593</sup> Vita Columbani. Ed. Krusch, 187. Siehe hierzu auch die Ausführungen in Kapitel 3.1.

<sup>594</sup> *Quem cum vidisset, velut caelestem munus recepit, ovansque precatur, ut, si velit, intra sui regni terminos resedeat, seque ei, prout voluerit, famulaturum.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 207. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 477.

<sup>595</sup> *Exinde ad Theudebertum venit; quem cum Theudebertus vidisset, ovans suis sedibus recepit. Iam enim multi fratrum post eum ex Luxovio venerant, quos velut ex hostium preda recipiebat. Pollicitusque est Theudebertus se repperire intra suos terminos loca venusta et famuli Dei ad omni oportunitate congrua proximasque ad predicandum nationes undique haberi.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 211. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 481.

heißt: „Die Gebete sind nämlich häufig regelrechte Werte, sie tragen zum Reichtum der Priesterklasse bei.“<sup>596</sup> Damit hatte der Ethnologe eine bahnbrechende Entdeckung gemacht, nämlich dass auch immaterielle Größen, wie eben das Gebet, über einen – kontextabhangigen und damit variablen – Verkehrswert verfügen, was sie zu Handelsgütern macht.<sup>597</sup> Kurzum, das Gebet kann Ware, kann Ressource sein.<sup>598</sup> Von hier aus ist der (Gedanken-)Sprung zu Bourdieus Kapitaltheorie an sich nicht mehr weit beziehungsweise naheliegend.<sup>599</sup> Eine solche Verbindung wurde von der Forschung bisher jedoch überraschend selten gezogen.<sup>600</sup> Dieser Umstand darf jedoch nicht (nur)

---

<sup>596</sup> Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 494.

<sup>597</sup> Zum komplexen Prozess der Wertbestimmung des Heiligen siehe die Ausführungen von Miriam Czock im Sammelband „Der Wert des Heiligen“, wo es einleitend heißt: „Anstatt von einer Objekthaftheit des Heiligen auszugehen, die sich wiederum einfach in weitere materielle Werte umsetzen lässt, müssen verschiedene ineinander greifende Facetten von Materialisierung und Spiritualisierung betrachtet werden. Das ist an sich kein neuer Gedanke, hat die historische Forschung schon längst darauf verwiesen, dass der Blick auf eine rein ökonomische Valuierung des Heiligen ebenso zu kurz greift wie ein rein transzendentes Verständnis von Heiligkeit und vielmehr davon auszugehen ist, dass der Prozess der Werbestimmung des Sacrum in verschiedene Diskurse wie auch Praktiken eingebunden war, die durchaus mit dem immanenten Spannungspotential der verschiedenen Wertigkeiten bewusst gespielt sowie Materielles und Spirituelles in die unterschiedlichsten Bezüge gesetzt haben.“ Czock, Einführung (2020), 13.

<sup>598</sup> Vgl. hierzu auch die Überlegungen des SFB 1070 RessourcenKulturen. Die Tübinger Forscher haben unter anderem auf den wichtigen Umstand hingewiesen, dass es sich bei der fraglichen Kategorie, der Ressource also, keineswegs um eine essentialistische Größe handelt, sondern um ein Kommunikationsprodukt, das seinen Wert nur im Kontext besitzt und folglich dem historischen Wandel unterliegt. Siehe zu diesem Aspekt die Ausführungen von Hardenberg/Bartelheim/Staecker, Resource Turn (2017), 14: „A resource is not thing or matter but a means related to certain cultural ideas and practices.“ Zur Anwendung des Ressourcenbegriffs auf den monastischen Raum vgl. Patzold, Variability (2017), 233–242; Krätschmer/Thode/Vossler-Wolf (Hrsg.), Klöster (2018).

<sup>599</sup> Zu Bourdieus Kapitaltheorie vgl. Bourdieu, Capital culturel (1979), 3–6; Ders., Capital social (1980), 2–3; Ders., Ökonomisches Kapital (1983), 183–198. Zur Adaption des Bourdieu'schen Theorems in den historisch arbeitenden Religionswissenschaften siehe Bremmer, Social and Religious Capital (2017), 13–31. Vgl. auch Verter, Spiritual Capital (2003), 150–174.

<sup>600</sup> Dies Beobachtung gilt zumindest für die Mediävistik im engeren Sinne. Das Gebet oder andere Formen der Kommunikation mit Gott wurden hier nur selten mit Bourdieus Kapitaltheorie in Verbindung gebracht. Eine systematische Auseinandersetzung und Kritik des heuristischen Potentials jener Kategorie findet hingegen nicht statt. Vgl. etwa O'Hara, Introduction (2018), 8; Vanderputten, Monastic Leadership (2018), 99. Die kritische Auseinandersetzung mit Bourdieus Kapitaltheorie erscheint mir auch eine zentrale Leerstelle des Tübinger Sonderforschungsbereichs 1070 RessourcenKulturen zu sein. Denn es ließe sich – zugespitzt formuliert – fragen, worin denn das heuristische Surplus des Ressourcenbegriffs Tübinger Prägung gegenüber den Bourdieu'schen Kapitalbegriff besteht. In einem Sammelband des Tübinger SFB, der sich methodischen Fragen rund um den Ressourcenbegriff annimmt, wird dieses offensichtliche Problem nur in einem einzigen Artikel angesprochen, und dieser stammt keineswegs aus der Feder eines leitenden Mitglieds des SFB, sondern von zwei Frankfurter Forschern. Vgl. Leppin/Müller, Discourses of Weakness (2017), 52 mit Verweis auf Nassehi, Sozialer Sinn

dem mangelnden interdisziplinären Weitblick der Mediävisten angelastet werden. Denn bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass das Gut, welches die Mönche im Mittelalter zum Tausch (beziehungsweise zum Verkauf) anzubieten hatten, nicht wirklich in eine der Kategorien von Bourdieus Kapitaltheorie passt.

Bekanntlich unterscheidet Bourdieu in seiner Kultursoziologie zwischen drei Arten von Kapital. Zum einen wäre da das ökonomische Kapital, welches wohl am ehesten dem landläufigen Verständnis des Kapitalbegriffs entspricht.<sup>601</sup> Daneben kennt Bourdieu jedoch auch ein kulturelles Kapital, worunter er sämtliche Wissensbestände versteht beziehungsweise subsumiert, die ihren Inhabern in der gesellschaftlichen Interaktion mit anderen Akteuren einen Vorteil verschaffen können (aber nicht zwingend müssen). Anders als ökonomisches Kapital, das meist in irgendeiner objektivierten Form vorliegen muss – sei's in Form von (Bar)Geld oder aber Landbesitz, sei's in Gestalt von Luxusgütern oder rein spekulativen beziehungsweise digitalen Werten wie Aktienpaketen und Staatsanleihen –, kann kulturelles Kapital auch ein innerer Wert sein, Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang auch von „inkorporiertem“ Kapital.<sup>602</sup> Zu denken wäre hier etwa an die Kenntnis einer bestimmten (Programmier)Sprache oder einer wissenschaftlichen Methodik. Das heißt freilich nicht, dass kulturelles Kapital nur in verinnerlichter Gestalt begegnet, also zu den vielbeschworenen „inneren Werten“ einer Person zählen würde. Es lassen sich auch objektivierte Formen antreffen, etwa (Privat)Bibliotheken und Gemäldesammlungen, um nur zwei Beispiele zu nennen. Auch eine institutionalisierte Form in Gestalt von Bildungstiteln beziehungsweise akademischen Graden gibt es.<sup>603</sup> Vor allem aber, und das ist eine der Zentraleinsichten der Theorie, lässt sich das kulturelle Kapital in andere Kapitalarten „ummünzen“, etwa das bereits angesprochene ökonomische Kapital. Dass sich beispielweise ein akademischer Grad auch in wirtschaftlicher Hinsicht „rechnet“, also profitabel ist, dürfte eine – mal mehr mal weniger trügerische – Hoffnung nicht wenigen

---

(2004), 155–188. Eine intensivere Auseinandersetzung mit Bourdieus Kapitaltheorie findet hingegen in einem Sammelband statt, der sich jüngst dem Themenkomplex von Wert und Heiligkeit angenommen hat. Vgl. *Kleine/Bährer/Czock* (Hrsg.), *Wert des Heiligen* (2020).

**601** Bekanntlich hat Bourdieu den Kapitalbegriff zwar aus der Wirtschaftstheorie übernommen, ihn aber aus seinem engeren wirtschaftlichen Zusammenhang gelöst und verallgemeinert. Letztlich ist Kapital laut Bourdieu nur ein anderes Wort für Macht: „Eine allgemeine ökonomische Praxiswissenschaft muß sich deshalb bemühen, das Kapital und den Profit in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen und die Gesetze zu bestimmen, nach denen die verschiedenen Arten von Kapital (oder, was auf dasselbe herauskommt, die verschiedenen Arten von Macht) gegenseitig ineinander transformiert werden.“ *Bourdieu*, Ökonomisches Kapital (1983), 184.

**602** Ebd., 183.

**603** Letztlich unterscheidet Bourdieu also drei Aggregatzustände des Kapitals. Erstens den inkorporierten Zustand, „in Form von dauerhaften Dispositionen“, zweitens den objektivierten Zustand und schließlich drittens den institutionalisierten Zustand von Kapital. Vgl. *Bourdieu*, Ökonomisches Kapital (1983), 184 f.

ger Akademiker sein. Sodann kennt Bourdieu auch noch das symbolische Kapital, womit das Netz an sozialen Beziehungen angesprochen ist, über das die Akteure verfügen, beziehungsweise in welches sie eingebunden sind. Und ebenso wie die beiden anderen Kapitalarten, so lässt sich auch dieses relationale Gut, das symbolische Kapital also, im sozialen Spiel der Akteure einbringen und in andere Kapitalsorten konvertieren. Wie wichtig etwa soziale Kontakte (familiäre Bande, konfessionelle Zugehörigkeit, Mitgliedschaft in einer politischen Gruppierung etc.) für die Erlangung einer bestimmten wirtschaftlichen, akademischen oder aber politischen Position waren und wohl bis heute noch sind, darf als bekannt vorausgesetzt werden.

Entscheidend ist nun, dass sich die spezifische Ressource der *viri Dei*, aufgrund derer sie von ihren Zeitgenossen verehrt und beschenkt wurden, mit keiner der drei Kapitalarten assoziieren lässt, die Bourdieus Kapitaltheorie kennt. Zwar spricht Bourdieu in den wenigen Arbeiten, in denen er sich dem Phänomen der Religion angenommen hat, zuweilen auch von religiösem Kapital, jedoch handelt es sich dabei im Vergleich zu der Kategorie des kulturellen oder symbolischen Kapitals um eine vergleichsweise amorphe Größe.<sup>604</sup> Am ehesten ließe sich das fragliche Phänomen, das im zeitgenössischen Diskurs als *sanctitas*, mithin als Heiligkeit<sup>605</sup> bezeichnet wurde, als eine Form von symbolischem Kapital fassen. Denn wie Letzteres so ist auch Heiligkeit eine relationale Größe, nur das hier die Beziehung eben nicht zu einer Person der materiellen Welt unterhalten wird, sondern das fragliche Band die Grenze zwischen der immanenten Welt und der Sphäre der Transzendenz überwindet. Mit anderen Worten: Der Inhaber eines solchen Kapitals unterhält eine enge Beziehung zu Gott. Da es sich bei dieser besonderen Qualität der Heiligen jedoch nicht um eine genuine Qualität handelt, sondern um das Produkt sozialer Zuschreibung, hat Heiligkeit immer auch eine immanente, für die Menschen sichtbare Ausdrucksform.<sup>606</sup>

Besser als jene Kapitalform mit einer der bestehenden Kategorien der Theorie zu assoziieren, wäre es jedoch die Bourdieu'sche Kapitaltheorie um eine Kategorie zu erweitern, wie das von Seiten der Religionswissenschaften bereits vorgeschlagen wurde. Ob für diese Kapitalform nun der Begriff des religiösen oder doch des spirituellen Kapitals geeigneter beziehungsweise treffender erscheint, soll hier nicht ausdiskutiert werden – wobei ohnehin offen bleiben muss, wie sinnvoll beziehungsweise

<sup>604</sup> Auch Bredford Verter hat konstatiert, dass Bourdieus Konzept des religiösen Kapitals viel zu unterbestimmt sei, um unhinterfragt zu bleiben. Vor allem soll das Verhältnis zu den anderen Kapitalformen unklar bleiben, wie Verter befindet: „There is little sense of how religious capital might be related to other species of capital, such as cultural, social, and economic capital.“ Verter, Spiritual Capital (2003), 157.

<sup>605</sup> Vgl. zum Begriff der Heiligkeit die Überlegungen von Czock, Einführung (2020), 11–22; Herbers, Sakralität (2013), 11–14. Siehe zur Problematik früherer religionsphänomenologischer Definitionen von ‚Heiligkeit‘ auch die Ausführungen weiter oben bei Anm. 339.

<sup>606</sup> Vgl. dazu Kleine, Heilige Ökonomie (2020), 35.

zielführend eine solche Diskussion wirklich ist.<sup>607</sup> Im Anschluss an eine Tübinger Forschergruppe ließe sich auch von einer „religiösen Ressource“ sprechen – wobei beim derzeitigen Forschungsstand offen bleibt, inwieweit dies wirklich einen heuristischen Mehrwert gegenüber der Begriffsbildung des religiösen oder spirituellen Kapitals darstellt.<sup>608</sup> Wesentlicher als die Frage der Etikettierung ist hier ohnehin eine andere Feststellung – nämlich, dass sich auch dieses in der Gott-Mensch-Kommunikation erworbene Gut, also diejenige Qualität, die im zeitgenössischen Duktus als Heiligkeit bezeichnet wurde, in andere Kapitalarten (oder eben Ressourcen) umwandeln beziehungsweise konvertieren lässt. An dieser Konvertibilität lässt die Lebensbeschreibung des heiligen Columban keinen Zweifel aufkommen. Dem Heiligen wurden ob seiner besonderen Heiligkeit, deren spezifischer Ausdruck seine immense Gebetsfrucht ist, von Seiten der Herrscher diverse materielle Güter regelrecht aufgezwungen, so stellt es zumindest sein Hagiograph hin.

Dies zeichnet sich bereits in dem ersten Aufeinandertreffen des Heiligen mit einem Herrscher des merowingischen Reiches ab, nämlich König Sigibert I. Dass sich der Hagiograph hier wahrscheinlich in der sehr komplexen Chronologie der merowingischen Herrschaftsabfolge verstrickt beziehungsweise vergriffen hat, wurde bereits erwähnt.<sup>609</sup> Wahrscheinlich traf Columban während seiner Ankunft im Frankenreich nämlich nicht auf König Sigibert, der 591 bereits tot war, sondern entweder auf König Gunthram oder aber König Childebert II. Entscheidender als diese chronologische Frage ist hier aber eine andere Beobachtung. Laut Jonas Darstellung machte der Merowinger – sei es nun König Sigibert oder eben (wahrscheinlicher) König Gunthram – dem Immigranten nämlich große Versprechungen, um ihn zum Verbleiben zu bewegen. Konkret soll er Columban versprochen haben, ihm jeglichen Wunsch zu erfüllen (*omnia quae eius voluntas poposcisset se paraturum*), wenn sich der Mönch im Gegenzug dazu bereiterklären würde, sich in seinem Reich niederzulassen und nicht

---

**607** Zur Diskussion innerhalb der Religionswissenschaften vgl. *Verter*, Spiritual Capital (2003), 152. Auch von Stefan Laube wurde der Bourdieu'sche Kapitalbegriff um eine weitere Subkategorie erweitert, nämlich das spirituelle und mirakulöse Kapital, ohne diese Erweiterung jedoch zu fundieren oder zu begründen. Vgl. *Laube*, Reliquienkapital (2020), 191 f. Auch Uta Kleine spricht in ihrem Beitrag im selben Sammelband von spirituellem Kapital, ohne diese Kategorie jedoch näher zu definieren und von Bourdieus Kapitalformen abzugrenzen. Vgl. *Kleine*, Heilige Ökonomie (2020), 53.

**608** Vgl. hierzu auch die Überlegungen des SFB 1070 RessourcenKulturen. Siehe insb. *Scholz/Bartelheim/Hardenberg/Staecker* (Hrsg.), ResourceCultures (2017). Inwieweit der Ressourcenbegriff der Tübinger Forschungsgruppe jedoch einen heuristischen Mehrwert gegenüber einer Kapitaltheorie Bourdieu'schen Gepräges besitzt, ist m. E. jedoch (noch) nicht ausreichend erforscht, weshalb im Folgenden mit dem bewährten Kapitalbegriff operiert wird. Siehe hierzu auch die Überlegungen weiter oben in Anm. 600.

**609** Siehe hierzu die Ausführungen oben bei Anm. 591.

zu den Nachbarvölkern weiterzuziehen.<sup>610</sup> Zwar soll der *vir Dei* diese Offerte zunächst mit dem Hinweis ausgeschlagen haben, dass es nicht sein Begehr sei, sich auf Kosten anderer Menschen zu bereichern, sondern er vielmehr danach strebe, gemäß der biblischen Weisung sein Kreuz auf sich zu nehmen und Christus nachzufolgen;<sup>611</sup> anschließend soll er dann aber doch auf das Angebot des Königs eingegangen sein, für sich und seine Gefolgsleute an einem stillen und entlegenen Ort im Reich eine dauerhafte Bleibe zu suchen. Der Ort der Wahl fiel bekanntlich auf die Vogesen, wo der Heilige im Jahr 591<sup>612</sup> zunächst das Kloster Annegray begründete<sup>613</sup> und später noch zwei weitere Klöster in geringer Entfernung einrichten ließ, nämlich Luxeuil und Fontaines-les-Luxeuil.<sup>614</sup> Zwar ist der Hagiograph sichtlich darum bemüht, die große Abgeschiedenheit und Kargheit des für die Klostergründungen erkorenen Landes herauszustellen<sup>615</sup> – die Gegend um das erstbegründete Kloster Annegray wird als unwegsam und überaus gebirgig (*licet aspera vastitate solitudinis et scopulorum interpositione loca*)<sup>616</sup> geschildert und die anfänglichen Versorgungssengpässe aufgrund der Nahrungsmittelknappheit betont. Ja, zu Beginn hätten die Brüder von kaum mehr als von Rinden und Kräutern (*nulla alimentorum solamina adessent, nisi corticum et herbarum pabula praebererentur*) gelebt, so stellt Jonas von Bobbio es zumindest dar.<sup>617</sup> Auch wenn dieser Part der Geschichte keineswegs rein topischer Natur sein dürfte, sondern es gerade in der Gründungsphase durchaus Engpässe in der Versorgung mit Lebensmitteln gegeben haben dürfte,<sup>618</sup> so macht die Geschichte nichtsdestoweniger

---

<sup>610</sup> *Coepit tandem ab eo rex querere, ut intra terminos Galliarum resederet nec eos ad alias gentes transiens se relinquaret; omnia quae eius voluntas poposcisset se paraturum.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 163. Siehe auch oben Anm. 592.

<sup>611</sup> *Tunc ille regi ait, non se aliorum opum fore ditaturum, sed euangelici praeconii, in quantum carnis fragilitatis non obstabat, sectaturum exemplum: Qui vult, inquit, post me venire, abneget semet ipsum sibi, tollat crucem suam et sequatur me.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 163.

<sup>612</sup> Der genaue Zeitpunkt, an dem Columban in den Vogesen ankam, überliefert die „Vita Columbani“ nicht, sondern das Datum lässt sich aus einem Brief des Heiligen rekonstruieren. Vgl. Columban, Epistulae. Ed. Walker, 17, Nr. 2. Vgl. dazu O’Hara, Vita Columbani (2009), 132.

<sup>613</sup> *Data itaque obtione, obtemperavit regis persuasionibus heremum petiti. Erat enim tunc vasta heremus Vosacus nomine, in qua castrum dirutum olim, quem antiquorum traditio Anagrates nuncupabant. Ad quem vir sanctus cum venisset, licet aspera vastitate solitudinis et scopulorum interpositione loca, ibi cum suis resedit, parvo alimentorum solamine contentus, memor illius verbi, non in solo pane hominem vivere, sed verbo vite satiatus, adfluenti dape habundare, quam quisquis sumptam esuriem nesciat in evum.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 163.

<sup>614</sup> Vgl. ebd., 169.

<sup>615</sup> Vgl. ebd., 163; 169.

<sup>616</sup> Siehe oben Anm. 613.

<sup>617</sup> *Sed cum nulla alimentorum solamina adessent, nisi corticum et herbarum pabula praebererentur, tantummodo coepit omnium animos adsiprare, ut pro egri fratres sospitate ieunio omnes et oratione vacarent.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 164.

<sup>618</sup> Vgl. Rohr, Columbansvita (2015), 36.

deutlich, dass dem Gottesmann durch den Merowingerkönig erhebliche materielle Zuwendungen, konkret: Land und Besitz, zuflossen. Zudem scheint Columbans Klostergründung zu Beginn auch von Lebensmittel spenden aus dem direkten Umfeld des Klosters profitiert zu haben, von denen die Vita in Form von Exempla berichtet.<sup>619</sup> Diese Aufwendungen dürften entscheidend dazu beigetragen haben, dass die Klostergründung glückte. Dass es um die materielle Situation von Columbans Gründung nicht allzu schlecht bestellt gewesen sein kann, wird aber noch durch einen anderen Umstand plausibel. Denn dem Iren gelang es, in relativ kurzer Zeit<sup>620</sup> noch zwei weitere Klöster in derselben Region zu gründen, wo schon sein erstes Kloster lag – was freilich eine gute Versorgungslage voraussetzt. Bekanntlich liegen zwischen den Klöstern kaum mehr als zwölf Kilometer.<sup>621</sup> In der Beschreibung der späteren Klostergründung fehlt dann auch jeder Hinweis auf knappe Lebensmittel beziehungsweise materielle Not.<sup>622</sup>

Auch die anderen Herrscher zeigten sich laut Jonas von Bobbio gegenüber dem Gottesmann ähnlich großzügig wie ihr Vorgänger auf dem Königsstuhl. König Theuderich II. ließ für Columban ein königliches Mahl zubereiten, um den Gottesmann für sich gewogen zu stimmen, als dieser mit Brunichild auf dem Königsgut aneinandergeraten war.<sup>623</sup> König Chlothar II. soll dem Gottesmann hingegen Land in Aussicht gestellt haben, sollte sich dieser in seinem Reich niederlassen wollen.<sup>624</sup> Ein vergleichbares (verlockendes beziehungsweise lukratives) Angebot wird dem Heiligen auch von Theudebert II. unterbreitet, der dem Gottesmann einen, so wörtlich, schönen Ort (*loca venusta*) verspricht, an dem sich der Gottesmann mit seinen Gefolgsleuten niederlassen und von wo aus er die Missionierung der Nachbarvölker in Angriff nehmen könnte.<sup>625</sup>

Ebenso deutlich wird aus Jonas' Vita, dass diese Zuwendungen von Seiten der Herrscher an gewisse Erwartungen geknüpft waren. Wir haben bereits gesehen, dass sich König Sigibert laut Jonas Darstellung von seiner Großzügigkeit gegenüber dem Gottesmann einen positiven Effekt für sein persönliches Seelenheil versprach – und

<sup>619</sup> Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 164 f.

<sup>620</sup> Laut Knut Schäferdiek liegen zwischen der Gründung Annegray im Jahr 591/2 und der Gründung von Luxeuil eine „Spanne von mindestens zwei und höchstens fünf Jahren“. Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 179. Ein ähnlicher Zeitraum soll auch zwischen der zweiten (LUXEUIL) und der dritten (Fontaine) Klostergründung liegen. Vgl. ebd.

<sup>621</sup> Vgl. Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 429 Anm. 61.

<sup>622</sup> Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 169 f.

<sup>623</sup> Ebd., 188 f. Siehe auch die Ausführungen oben bei Anm. 533.

<sup>624</sup> Vita Columbani. Ed. Krusch, 207. Siehe auch Anm. 594.

<sup>625</sup> *Pollicitusque est Theudebertus se repperire intra suos terminos loca venusta et famuli Dei ad omni oportunitate congrua proximasque ad predicandum nationes undique haberi.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 211.

wohl auch für sein Reich.<sup>626</sup> Auch die anderen Herrscher scheinen ihre Zuwendungen mit ganz bestimmten Erwartungen verbunden zu haben, fast ist man geneigt, in diesem Zusammenhang von Nutzenkalkül zu sprechen.<sup>627</sup> König Theuderich II. soll es zu Beginn seiner Herrschaft, als er noch in gutem Einvernehmen mit dem Gottesmann stand, vor allem um Columbans Gebetshilfe (*orationum suarum suffragio*) zu tun gewesen sein, wie Jonas ausdrücklich erwähnt: „Schon hatte sich der Ruf des heiligen Mannes in allen Provinzen Galliens und Germaniens verbreitet. Alle priesen und verehrten ihn so sehr, dass auch König Theuderich, der damals regierte, oft zu ihm kam und in Demut um die Hilfe seines Gebetes bat.“<sup>628</sup> Die mächtige Großmutter des Herrschers, Königin Brunichild, scheint sich von der Verbindung mit dem Gottesmann hingegen einen noch deutlich stärkeren politisch gefärbten Nutzen versprochen zu haben, was sie laut Jonas auch ziemlich unverblümt zum Ausdruck gebracht habe. Auf dem Königsgut Brocariacus<sup>629</sup> soll sie von Columban den Segen für die unehelichen Söhne des Königs, also für ihre Urenkel, eingefordert haben, um diese für den Thron zu legitimieren.<sup>630</sup> Kurzum, der Heilige sollte sich als Königsmacher betätigen. Doch diese Gefälligkeit, welche die Königin hier einfordert, schlägt der Gottesmann laut Jonas Schilderung mit einem brüsken Kommentar aus: „Wisse, dass jene niemals das königliche Zepter ergreifen werden, da sie aus Bordellen entsprungen sind.“<sup>631</sup> Diese Worte des Heiligen sollen die Königin regelrecht zur Weißglut getrieben haben, wie Jonas die Dinge darstellt. Brunichild soll ob des Gesagten wie eine Furie in ihrem Palast getobt haben; ja nicht einmal ein schreckliches Erdbeben, das just in dem Moment eingesetzt habe, als Columban den Königshof verließ, hätte den Furor der Frau (*femi-*

<sup>626</sup> *Cui talia obicieni rex praebet responsa: 'Si Christi crucem tollere et ipsum sequi desideras, potioris heremi sectare quietem, tantum ne, nostrae ditionis solo relicto, ad vicinas pertranseas nationes, ut tui praemii augmentum et nostrae salutis provideas oportuna'.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 163.

<sup>627</sup> Dass nicht nur die ökonomische Sphäre vom Prinzip des Eigennutzes geleitet wird, sondern auch nicht-ökonomische Beziehungen durchaus eigennützig sein können, gehört zu einer der Grundannahmen der Bourdieu'schen Soziologie. Vgl. Bourdieu, Ökonomisches Kapital (1983), 184.

<sup>628</sup> *Creverat iam passim fama sancti viri in universas Galliae vel Germaniae provincias, eratque omnium rumore laudabilis, omnium cultu venerabilis, in tantum ut Theudericus rex, qui eo regnabat in tempore, ad eum saepe veniret et orationum suarum suffragio omni cum humilitate deposcerit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 186. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 449.

<sup>629</sup> In der älteren Forschung wurde viel darüber spekuliert, welche Lokalität genau mit jenem Königsgut angesprochen ist. Siehe dazu die Literaturverweise bei Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 186 Anm. 106.

<sup>630</sup> *Evenit ergo, ut quadam die beatus Columbanus ad Brunichildem veniret. Erat enim tunc apud Brocariacum villam. Cumque illa eum in aulam venisse cerniret, filios Theuderici, quos de adulterinis permixtionibus habebat, ad virum Dei adducit; quos cum vidisset, sciscitur, quid sibi vellint. Cui Brunichildis ait: 'Regis sunt filii; tu eos tua benedictione robora'.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 187 f.

<sup>631</sup> *At ille: 'Nequaquam', inquit, 'istos regalia sceptra suscepturus scias, quia de lupanaribus emer- serunt'.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 188.

*nae furor) besänftigen können, wie Jonas schreibt.<sup>632</sup> Offenbar will uns der Hagiograph mit der Szene glauben machen, dass die Königin in ihrer rasenden Wut selbst einen überdeutlichen Fingerzeig des Himmels ignorierte, womit Columbans Gottgesandtschaft öffentlichkeitswirksam beglaubigt wird. Auch wenn es sich hierbei eindeutig um eine stilistische Überzeichnung handelt, die zudem deutliche genderstereotype Züge aufweist, so macht die Szene trotz oder gerade aufgrund ihrer theatralen Überhöhung deutlich, dass die Haltung des Heiligen sein Umfeld offenbar im höchsten Maße irritierte. Diese Reaktion ist – zumindest von einer kulturanthropologischen Warte aus betrachtet – nicht weiter verwunderlich, hatte der Gottesmann mit seiner Haltung doch gegen ein, wenn nicht *das* gesellschaftliche Prinzip schlechthin verstossen: die Reziprozität des Gabentausches.<sup>633</sup> Denn im Anschluss an Marcel Mauss lässt sich der Grundsatz aufstellen, dass jede Gabe eine Gegengabe provoziert und von diesem fundamentalen gesellschaftlichen Prinzip waren offenbar auch die Gottesmänner des frühen Mittelalters nicht ausgenommen – zumindest aus der Perspektive von Brunichild.<sup>634</sup> Mit anderen Worten, erboste sich die Königin darüber, dass der Heilige mit seinen brüsken Worten ihr (und ihrem Enkel) eine Gegengabe verweigert hatte, zu der er aufgrund der Reziprozität des Gabentausch verpflichtet war, so ließe sich die Szene interpretieren. Denn Columban hatte laut Jonas' Darstellung ja zu dem Zeitpunkt, als Brunichild ihre Bitte an den Gottesmann richtete, bereits erhebliche Aufwendungen aus der Hand der burgundisch-merowingischen Herrscher erhalten.*

Welches Konfliktpotential diese Haltung des Gottesmannes mit sich bringt beziehungsweise in sich birgt, wird auch in einer anderen Szene deutlich, in der der Heilige ebenfalls die an ihn gerichtete soziale Erwartungshaltung missachtet und das Gebot der Gegengabe verletzt. Die Rede ist von Columbans Beziehungskrise mit König Theuderich, die sich kurz nach der geschilderten Konfrontation mit Brunichild zugetragen haben soll. Angestachelt von seiner Großmutter soll sich der König nach Luxeuil begaben und dort für sich wie für jeden anderen christlichen Besucher den uneingeschränkten Zugang zu allen Teilen des Klosters eingefordert haben.<sup>635</sup> Der Hintergrund

<sup>632</sup> *Illa furens parvulus abire iubet. Egrediens vir Dei regiam aulam, dum limitem transiliret, fragor exorta totam domum quatiens omnibus terrorem incussit nec tamen misere feminae fuorem conpescuit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 188.

<sup>633</sup> Zur grundsätzlichen Reziprozität von Gabe und Gegengabe siehe die Ausführungen und zitierte Literatur unten bei Ann. 647.

<sup>634</sup> Vgl. Mauss, *Die Gabe* (1984), 22. Angenendt, Braucks, Busch, Lentes und Lutterbach haben die Reziprozität des do-ut-des in einem gemeinschaftlichen Artikel gar als ein „geradezu fundamentales Religionsgesetz“ bezeichnet. Vgl. Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 4; Bijsterveld, *Medieval Gift* (2001), 124: „The reciprocity of the gift is an essential element of this exchange. A gift has the capacity of creating those relationships, because the initial gift obliges the recipient to return the same or another gift in the short or long term.“

<sup>635</sup> *Obtemperantis igitur auligae persuasionibus miserae reginae, regis animum contra verum /sic/ Dei perturbant, cogentes, ut accederet hac relegionem probaret. Abactus itaque rex ad virum Dei Luxovium*

dieser Forderung war ein Grundsatz der columbanischen Klosterregel, die Laien und nicht reguliert lebenden Klerikern, also wohl vor allem dem Weltklerus, den Zugang zu den inneren Bereichen (*septa secretiora*) des Klosters verbot.<sup>636</sup> Seine Forderung, diesen monastischen Grundsatz zu kippen, versah der König anscheinend dadurch mit Nachdruck, dass er den uneingeschränkten Zugang zu allen Bereichen des Klosters zur Bedingung seiner zukünftigen Zuwendung erklärte: „Wenn du unsere verständnisvolle und großzügige Hilfe in Anspruch nehmen willst, so sollen alle überall Zugang haben.“<sup>637</sup> In diesem Zitat wird also überdeutlich, dass sich der Streit zwischen dem König und dem Abt im Kern um den Grundsatz von Gabe und Gegengabe drehte. Während der König den Gottesmann ob der in Anspruch genommenen Gaben in der Pflicht sah, sein Kloster für alle Besucher zu öffnen, sperrte sich der Heilige offenbar gegen diese soziale Erwartungshaltung beziehungsweise die Logik von Gabe und Gegengabe. Er entgegnete dem König, dass er lieber auf die Zuwendungen des Königs verzichten würde, als dessen Forderung nachzukommen.<sup>638</sup> Damit erteilte der Gottesmann nicht nur dem in der vormodernen Gesellschaft des Merowingerreichs weithin akzeptierten Prinzip *do-ut-des* eine Absage, sondern sprach sich geradezu performativ von sämtlichen sozialen Erwartungshaltungen frei, mit denen ihm offenbar nicht nur der König, sondern auch das weitere höfische Umfeld, der Adel sowie der Episkopat begegneten. Denn Jonas von Bobbio stellt es so dar, als sei der König nur auf Drängen seiner Großmutter, des Hofes sowie des Episkopates in der Sache tätig geworden: „Daraufhin ergrimmte Brunichild ein zweites Mal. Sie hetzte den König gegen Columban auf, ließ nichts unversucht, um ihn aufzuwiegeln und zu beunruhigen und bat die Großen, die Höflinge, kurz alle Vornehmen, den König gegen den Mann Gottes aufzubringen. Sie machte sich auch daran, die Bischöfe aufzuwiegeln, indem sie seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zog und den Wortlaut der Regel verdächtigte, die er den Mönchen zur Bewahrung gegeben hatte. Die Leute bei Hof aber ließen sich durch die Überredungskünste der unseligen Königin dazu bringen, den König gegen den Mann Gottes aufzuhetzen und ihn zu nötigen, sich zu diesem zu begeben und dessen Landesverweisung bestätigt zu erhalten.“<sup>639</sup> Offenbar teilte also ein nicht unerheblicher Teil der politischen und geistlichen Elite die Position des Königs.

---

*venit; conquestusque cum eo, cur ab conprovincialibus moribus disciceret, et intra septa secretiora omnibus christianis aditus non pateret.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

<sup>636</sup> Ebd. Zur columbanischen Klosterregel vgl. auch Diem, Regula Columbani (2015), 65–98; Ders., Was bedeutet „Regula columbani“? (2002), 63–89.

<sup>637</sup> *Ad haec rex: 'Si', inquit, 'largitatis nostrae munera et solaminis supplimentum capere cupis, omnibus in locis omnium patebit introitus'.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

<sup>638</sup> Siehe oben Anm. 546.

<sup>639</sup> Siehe das Zitat oben in Anm. 539, dem folgt: *Obtemperantis igitur auligae persuasionibus miserae reginae, regis animum contra verum [sic] Dei perturbant, cogentes, ut accederet hac relegionem probaret.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189 f.

Um diese Erwartungshaltung zurückzuweisen, scheint der Heilige seine Position durch eine bemerkenswerte Strategie gestützt zu haben: Er erklärte die Einhaltung der von ihm erlassenen Klosterregeln zur Nagelprobe beziehungsweise Schicksalsfrage für Theuderichs Herrschaft und dessen Dynastie: „Wenn du aber aus diesem Grunde hierher gekommen bist, die klösterliche Gemeinschaft der Diener Gottes zu vernichten und die Ordensregel zu entehren, so wisse, bald wird dein Königreich völlig zerstört und mit sämtlicher Nachkommenschaft des Königshauses erloschen sein!“<sup>640</sup> In Jonas Version der Geschichte zeigt sich der König ob der unverhohlenen prophetischen Drohung und der Rigorosität, mit der sich der Gottesmann gegen die an ihn gerichtete soziale Erwartungshaltung sperrte, regelrecht erschüttert.<sup>641</sup> Den aufmerksamen Leser der ‚Vita Columbani‘ kann eben jener Rigorismus, mit dem sich der Heilige gegen die Reziprozität von Gabe und Gegengabe sperrt, jedoch nicht wirklich überraschen. Denn er erfährt nur wenige (Pergament)Seiten zuvor, dass der Gottesmann bereits während eines früheren Zusammentreffens mit dem König dem Herrscher recht unverblümt klar gemacht habe, dass er längst nicht alle Gaben annehme beziehungsweise sich nicht durch Gaben kaufen lasse.<sup>642</sup> Denn als der König den aufgebrachten Gottesmann, der sich mit Theuderichs Großmutter wegen des bereits erwähnten Streitfalls überworfen hatte, ein königliches Festmahl zubereiten ließ, um ihn gnädig zu stimmen,<sup>643</sup> da soll der *vir Dei* diese königliche Gabe mit einem biblischen Zitat aus dem Buch Jesus Sirach (Sir 34,23) ziemlich brusk zurückgewiesen haben: „Der Höchste verschmäht die Gaben der Frevler.“<sup>644</sup> Dass es in der Szene anschließend zu einem dramatischen Höhepunkt kommt, wurde bereits erwähnt. Um den Worten des Heiligen Nachdruck zu verleihen, wird das königliche Festmahl völlig vernichtet – was wohl nicht durch die Hand des Heiligen selbst erfolgt, sondern der Hagiograph wie ein Wunder beschreibt.<sup>645</sup> Auf recht drastische Weise, richtiger: mit dramaturgischen Mitteln soll die Szene klar machen, dass sich der Gottesmann keineswegs durch an ihn gerichtete Gaben in der Pflicht sah, sich also durchaus dem Spiel von Gabe und Gegengabe zu entziehen wusste. Mit anderen Worten, ließe sich auch formulieren, dass sich der Heilige weder durch Gaben kaufen ließ, noch in allen

---

<sup>640</sup> Siehe oben Anm. 546 (*Et si hanc ... propagine regia dimersurum.*). Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

<sup>641</sup> *Iam enim temerario conatu rex refecturium ingressus fuerat. His ergo territus dictis, foris celer repetat.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190 f.

<sup>642</sup> Ebd., 188 f.

<sup>643</sup> Ebd.

<sup>644</sup> *Abominatus ea, ait: 'Scriptum est: Munera impiorum reprobat altissimus; non enim dignum est, ut famulorum Dei ora cibis eius polluantur, qui non solum suis, verum etiam aliorum habitaculis famulis Dei aditum deneget.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189.

<sup>645</sup> Siehe dazu die Ausführungen oben bei Anm. 536.

Fällen die an ihn gerichteten sozialen Erwartungshaltungen erfüllte.<sup>646</sup> Damit wird einmal mehr deutlich, dass Gaben keineswegs ontologische Entitäten sind, deren Verkehrswert ein für alle Mal feststeht, sondern es sich bei diesem Phänomen vielmehr um ein Kommunikationsprodukt handelt, also um das Resultat sozialer Aushandlungsprozesse.<sup>647</sup> Insofern sind auch die Modi und Logiken des Gabentauschs nicht fix, wie sie zuweilen aus der retrospektiven Betrachtung fälschlicherweise erscheinen mögen, sondern dynamische, weil historische Größen.<sup>648</sup> Denn selbst wenn sich der Gabentausch wohl meistens nach erwartbaren Mustern vollzieht, so gibt es in der Geschichte doch immer wieder Fälle, in denen jene eben nur scheinbar unumstößlichen Gesetzmäßigkeiten des Gabentausches in Frage gestellt werden.<sup>649</sup> Dieser Umstand macht den Gabentausch zu einem gleichermaßen dynamischen wie riskanten Unterfangen.<sup>650</sup> Ein solcher kritischer, da unvorhersehbarer Moment war offenbar der beschriebene Konfliktfall zwischen dem heiligen Columban und Theuderich II.

Bemerkenswerterweise nahm der Heilige für sich selbst jedoch durchaus das Prinzip der Reziprozität in Anspruch und machte klar, dass es seine Gebethilfe nicht umsonst gebe. Insofern wäre es zumindest verkürzt, wenn auch nicht falsch, dass sich der Gottesmann grundheraus gegen das Prinzip von *do-ut-des* stellte. Denn auch Columban erfüllte die ihm zugedachte soziale Funktion eines Fürsprechers bei Gott und Thaumaturgen nicht immer aus altruistischen Gründen, wie eine der zahlreichen Wundergeschichten in der ‚Vita Columbani‘ sinnfällig macht. In diesem Exemplum wird berichtet, wie der Gottesmann ein einflussreiches gallorömisch-burgundisches Paar, nämlich Herzog Waldelenus († um 615) und dessen Frau Aelia Flavia, kraft seiner Gebetsmacht von einem Leiden kurierte, das die Ehe überschattete: Unfruchtbar-

---

<sup>646</sup> Auch Knut Schäferdiek führt das Zerwürfnis zwischen Columban und dem burgundischen Königshaus maßgeblich auf die Weigerung des Heiligen zurück, die in ihn gesetzten sozialen Erwartungen zu erfüllen. Vgl. *Schäferdiek, Columbans Wirken* (1982, ND 1996), 186.

<sup>647</sup> Dieser Punkt wurde in einem einschlägigen Sammelband zur Thematik gleich zu Beginn klargestellt: „A basic assumption underlying the work presented here is that gifts are not given, fixed entities, but contested constructions of social transactions. The meanings and implications of such transactions are neither evident nor inherent in the acts themselves. Such meanings are ‚negotiated‘ between social actors – and between modern scholars who study their traces.“ *Algazi, Introduction* (2003), 10. Auch in einem jüngst erschienenen Sammelband zum „Wert des Heiligen“ wird einleitend auf die große Variabilität des Wertes des Heiligen hingewiesen. Vgl. *Czock, Einführung* (2020), 13.

<sup>648</sup> Auf die Risiken des Gabentausches hat vor allem Pierre Bourdieu hingewiesen. Vgl. *Bourdieu, Outline* (1977), 4–7; *Ders., Logic of Practice* (1990), 98–121. Vgl. dazu auch *Algazi, Introduction* (2003), 17.

<sup>649</sup> Dass die Reziprozität keineswegs in allen Fällen den Gabentausch determiniert, wurde bereits von mehreren Forschern hervorgehoben. Vgl. *Parry, Mauss* (1998), 151–167; *Flaig, Loyalty* (2003), 29–61.

<sup>650</sup> Vgl. zu diesem Punkt auch *Algazi, Introduction* (2003), 17: „The sources at historians‘ disposal often reinforce the impression of regularity and foreseeability by offering us condensed post factum accounts of the flow of gifts and counter-gifts. But for givers and receivers, gifting involved uncertainties and risks.“

keit.<sup>651</sup> Tatsächlich wird die Herzogin unmittelbar nach dem Zusammentreffen mit dem Heiligen und dessen Fürbitte schwanger, was der Hagiograph in ein Ursache-Wirkungs-Schema stellt. Doch dieses Wunder gibt es in der Geschichte nicht zum Nulltarif, sondern der Heilige nennt seinen Preis: Er verlangt den erstgeborenen Sohn des Paars als Oblat für sein Kloster.

Die ganze Szene weist deutliche Parallelen zu einer Perikope aus dem Lukas-Evangelium auf, worin von der Kinderlosigkeit des Priesters Zacharias und seiner Frau Elisabeth berichtet wird, die ebenfalls auf wundersame Weise geheilt wird (Lk 1, 5–25).<sup>652</sup> Zacharias wird während eines Opferdienstes von einem Engel offenbart, dass seine Gebete erhört worden seien und ihm in Kürze ein Sohn geboren werde. Jenem Jungen, der auf Geheiß des Engels Johannes genannt wird, weist das biblische Narrativ bekanntermaßen eine Schlüsselrolle zu. Und ganz so wie dem Täufer ein zentraler Platz im Heilsplan zugeschrieben war, so ist auch dem Wunderkind in Jonas' Geschichte eine zentrale Rolle in der Kirche beschieden: Der Junge avanciert zum nächsten Erzbischof von Besançon. Durch diese Parallelisierung stellt Jonas den späteren Erzbischof – es handelt sich freilich um Donatus von Besançon († 656) – in eine Reihe mit Johannes dem Täufer, wodurch er ihn nicht nur mit einem besonderen Nimbus ausstattet, sondern zugleich seine Autorität steigert. Ob diese kirchliche Karriere des Jungen tatsächlich ein Wunder ist, wie uns Jonas von Bobbio hier weismachen will, oder nicht vielmehr dem Einfluss der Herzöge von Transjuraniens in ebenjener Stadt geschuldet ist, in der Donatus zum Erzbischof avancierte, tut hier nichts zur Sache.<sup>653</sup> Der sprühende Punkt ist hier ein anderer: Anders als im biblischen Narrativ, das ganz ohne Fürsprecher und Gebetshelfer auskommt, ist es in der ‚Vita Columbani‘ die Gebethilfe des Heiligen, die das Wunder bewirkt und damit das Unmögliche möglich macht; zum anderen wird in der Szene deutlich, dass es diese Kommunikationsmacht des Heiligen nicht umsonst gibt. Die Fürbitte kostet etwas. Zwar verlangt der Heilige als Gegenleistung für seine Fürbitte keine materiellen Güter, dennoch macht er klar, dass es seine Zuwendung nicht ohne Gegenleistung gibt.<sup>654</sup> Columban sprach sich mithin nicht grundheraus von dem Prinzip des *do-ut-des* frei, sondern forderte es in Kontexten, wo es ihm zum Vorteil gereichte, sehr wohl für sich ein. Mit anderen Worten, waren auch die Gaben der heiligen Männer ebenso wenig wie die ihrer irdischen Gönner rein

---

<sup>651</sup> Vgl. *Vita Columbani*. Ed. Krusch, 174 f.

<sup>652</sup> Vgl. dazu Rohr, *Hagiographie* (1995), 260 Anm. 153.

<sup>653</sup> Zum Einfluss der Herzöge von Transjuraniens in Besançon vgl. Moyse, *Origines du monachisme* (1973), 21–104.

<sup>654</sup> Columbans Gebethilfe für das gallorömische Paar dürfte auch nicht unwesentlich von dem Umstand begünstigt worden sein, dass es sich bei Herzog Waldeleus um einen der frühesten und energischsten Förderer des columbanischen Mönchtums in Burgund handelte, was Jonas von Bobbio an der Stelle jedoch verschweigt. Zur Beziehung zwischen dem columbanischen Mönchtum und der Herzöge von Transjuraniens vgl. Fox, *Power and Religion* (2014).

altruistischer Natur, sondern von jener Logik kontaminiert, die Mauss zufolge jeglicher Gabe zu eigen ist, nämlich vom Prinzip der Reziprozität bzw. von Gabe und Gengabe. Dies wird auch in einer der bereits erwähnten Wunderheilungen sinnfällig. Columban wird auf die todkranke Frau, die er von ihrem Leiden kuriert, erst durch den Umstand aufmerksam, weil ihr Ehemann Columbans Klostergemeinschaft in Zeiten größter materieller Not aushilft. Die Wunderheilung erscheint in Jonas' Geschichte daher quasi wie eine Gegenleistung für die Lebensmittel spende.<sup>655</sup> Damit zeigt sich einmal mehr, dass nicht nur ökonomische Beziehungen vom Prinzip des Eigennutzes bestimmt sind, sondern auch religiöse Akteure durchaus eigennützig handeln. Oder mit den schönen Worten von Pierre Bourdieu ließe sich formulieren, dass auch im religiösen Feld der „kalte Hauch“ des egoistischen Kalküls“ regiert.<sup>656</sup>

---

<sup>655</sup> Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 164.

<sup>656</sup> Bourdieu, Ökonomisches Kapital (1983), 184. Damit soll allerdings nicht behauptet werden, dass die Handlungen religiöser Akteure ausschließlich von jener ökonomischen Logik bestimmt werden, von der im Zitat die Rede ist oder Heiligkeit gar nur ein Dekor gewesen sei, um handfeste materielle Interessen der Kirche zu verbrämen, was jüngst zu Recht kritisiert wurde. Vgl. dazu Czock, Einführung (2020), 14.

## 4 Kloster als System oder die Institutionalisierung des „heiligen Handels“

Wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, lassen sich in der Lebensbeschreibung des heiligen Columban deutliche Anhaltspunkte dafür finden, dass die Beziehungen zwischen den Mächtigen und den Gottesmännern im Merowingerreich nicht komplikationslos waren. Stein des Anstoßes war offenbar der Umstand, dass der heilige Columban keineswegs gewillt war, die in ihn gesetzten sozialen Erwartungen zu erfüllen. Weder legitimierte er die unehelichen Söhne des merowingischen Königs Theuderich II. für den Thron, noch gewährte er dem Herrscher oder irgendeinem anderen Laien Zutritt zu den inneren Bereichen seiner Klöster. Dieses Verhalten des Gottesmannes löste nicht nur beim Herrscher selbst, sondern auch beim Adel und dem Reichsepiskopat heftige Irritationen aus. Zuvor hatte der Gottesmann nämlich aus der Hand der Merowinger erhebliche materielle und finanzielle Zuwendungen empfangen und war daher gemäß der Logik des Gabentauschs zur Gegengabe verpflichtet: *do-ut-des*.

Doch nicht nur von der Warte der burgundisch-merowingischen Dynastie erwies sich der Pakt mit dem Gottesmann im Nachhinein als Fehler; auch aus Columbans Perspektive zahlte sich die große Nähe zu der Herrscherdynastie inklusive der großen Landschenkungen nur bedingt aus. Der Heilige wurde bekanntlich gewaltsam gezwungen, die so mühsam in den Vogesen neuerrichtete Heimat namens Annegray und Luxeuil alsbald zu verlassen. Ja, der Heilige soll gar gegenüber dem König verkündet haben, dass er künftig keine Gaben mehr von Seiten des Herrschers annehmen werde.<sup>657</sup> Etwas zugespitzt formuliert, ließe sich daher konstatieren, dass sich die Verbindung für beide Seiten im Nachhinein als Fehler, richtiger: Fehlinvestition herausstellte. Weder der König noch der Abt erhielten, was sie sich von der jeweils anderen Seite versprachen. Kurzum, der „heilige Handel“ war gescheitert.<sup>658</sup> Denn was im siebten Jahrhundert offenbar noch fehlte, waren die genauen Bedingungen, wie sich der „Himmel kaufen“ ließ, um eine Formulierung von Berndt Hamm aufzugreifen.<sup>659</sup>

Zwar ließ sich der Gottesmann durchaus mittels materieller Zuwendungen zu Fürbitten zugunsten des Donators bewegen, jedoch war dieser Tauschhandel noch relativ unberechenbar beziehungsweise unkalkulierbar – und folgte damit mitnichten der „merkantilen Logik des Warentauschs“.<sup>660</sup> Mit anderen Worten, waren die Trans-

---

<sup>657</sup> Siehe dazu die Ausführungen oben in Kapitel 3.3.

<sup>658</sup> Zu dieser wechselvollen Terminologie vgl. Herz, *Sacrum commercium* (1958).

<sup>659</sup> Vgl. Hamm, Himmel (2006), 239–275.

<sup>660</sup> Die Parallelität zwischen der religiösen Sphäre und dem frühkapitalistischen System wurde besonders von Berndt Hamm (über)betont, der zumindest für das Mittelalter eine strukturelle Koppelung beider Teilsysteme mitsamt ihren Logiken unterstellt. Vgl. Hamm, Himmel (2006), 268: „Bei Luther

aktionen zwischen der religiösen und der politischen Sphäre im Frühmittelalter alles andere als unproblematisch; vielmehr wies jener Kapitaltransfer, mit Bourdieu gesprochen, eine hohe „Schwundquote“<sup>661</sup> auf.

Dieser Befund ist im Lichte der Bourdieu'schen Kapitaltheorie nicht weiter verwunderlich. Denn obgleich die unterschiedlichen Kapitalformen durchaus konvertierbar sind – sich also beispielsweise ökonomisches in kulturelles Kapital umwandeln lässt et vice versa –<sup>662</sup>, so ist die Kapitalkonvertierung dennoch ein gleichermaßen riskanter wie heikler Vorgang, weshalb Bourdieu auch vom „Schwundrisiko“, also einem Risiko des Kapitalschwundes spricht.<sup>663</sup> Dass sich ökonomisches und symbolisches Kapital in der Zeit der Kirchenreform nicht mehr problemlos in religiöses Kapital „ummünzen“ ließen, dürfte bekannt sein. Hier genügt es, sich die Kampfbegriffe der Epoche vor Augen zu führen: Simonie, Eigenkirchenwesen, Laieninvestitur.<sup>664</sup> Der Blick auf die ‚Vita Columbani‘ zeigt jedoch, dass der fragliche Transfer bereits deutlich früher Irritationen erzeugte. Dies ist im Lichte des aktuellen Forschungsstandes durchaus bemerkenswert. Zwar wurde auf die grundsätzliche Konvertierbarkeit von materiellen und immateriellen Ressourcen im monastischen Raum hingewiesen, dabei aber den Widerständen und Gefahren dieses Kapital- bzw. Ressourcentransfers zu wenig Aufmerksamkeit gezollt.<sup>665</sup> So heißt es etwa in einer der jüngsten Studien zur Thematik schlicht: „Monasteries transformed calories into prayer.“<sup>666</sup> Doch anders als es das Zitat suggeriert, lief der angesprochene Transformationsprozess beziehungsweise Kapitaltransfer zumindest im frühen Mittelalter nicht immer oder auch nur

---

und in der Reformation allgemein trat somit – anders als generell im Mittelalter – die religiöse Logik der Gabe in radikale Konkurrenz zur merkantilen Logik des Warentausches.“ Und wenig später heißt es: „Erst dadurch, dass die Reformation diese Tauschlogik des ‚Do ut des‘ im Bereich der Gottesbeziehung des Menschen völlig ablehnte, kam es zum systemsprengenden Bruch mit dem bisherigen Kirchenwesen.“ Ebd., 269.

661 Bourdieu, Ökonomisches Kapital (1983), 197.

662 Zur Kapitalumwandlung vgl. ebd., 195–198.

663 Ebd., 197.

664 Zu diesen Phänomenen, die gemeinhin unter den wenig aussagekräftigen, aber wohl etablierten Schlagwörtern ‚Kirchenreform‘ und ‚Investiturstreit‘ verhandelt werden, sei hier aus der schier unüberblickbaren Literatur nur auf zwei jüngere Überblicksdarstellungen verwiesen. Vgl. Johrendt, Investiturstreit (2018); Zey, Investiturstreit (2017).

665 Patzold, Variability (2017), 238. An anderer Stelle wird jener Kapitaltransfer unter Rückgriff auf ein heuristisches Konzept beschrieben, das ebenfalls in Tübingen entwickelt wurde: „One might say that monasteries were sacred places in which tangible resources for the maintenance of physical welfare in this world – from pigs (with their ham) to fields and vineyards – were transformed into intangible resources for the maintenance of spiritual salvation – in the form of prayers, litanies, and masses.“ Patzold, Variability (2017), 235 f. Der Umstand, dass in den Klöstern materielle Ressourcen gegen immaterielle getauscht wurden, wurde bereits von Otto Gerhard Oexle registriert. Vgl. Oexle, Memoria (1976), 88; 91.

666 Patzold, Variability (2017), 238.

meistens reibungslos ab, wie der Blick in Jonas' Lebensbeschreibung des heiligen Columban zeigt. Ganz offenbar war die Verbindung zwischen den beiden sozialen Teilsystemen, die im zeitgenössischen Sprachgebrauch wahlweise als *clastrum* und *saeculum* beziehungsweise *interiora* und *exteriora* firmierten,<sup>667</sup> noch nicht so weit gediehen, wie dies so mancher moderne Beobachter gelten lassen will. Das Beispiel der ‚*Vita Columbani*‘ zeigt vielmehr, dass zumindest im frühen Mittelalter offenbar (noch) kein „Realitätszusammenhang zwischen irdischem und jenseitigem Kapital“ existierte.<sup>668</sup> Mit anderen Worten, bilden auch im Mittelalter Diesseits und Jenseits nicht immer „eine Welt des ökonomischen Kalküls“.<sup>669</sup>

Es überrascht daher nicht, dass man später nach Möglichkeiten suchte, dieses Risiko zu bannen, beziehungsweise richtiger: zu minimieren. Das Instrument der Wahl war die Gebetsverbrüderung.<sup>670</sup> Hierbei handelt es sich um eine mittelalterliche Institution, die zwar sicherlich nicht ausschließlich, aber doch auch dem Zweck diente,

---

<sup>667</sup> Vgl. dazu *Schnell*, Unsichtbare (2006), 83–112; *Hollick*, Corpus (2016), 195–221; *Melville*, Inside and Outside (2011), 167–182.

<sup>668</sup> *Hamm*, Himmel (2006), 252. Berndt Hamm hat jedoch zu Recht auf die ausgesprochen „kommerzielle Terminologie“ des religiösen Diskurses im Spätmittelalter hingewiesen. Laut dem Dafürhalten des evangelischen Kirchenhistorikers liegt diesem Umstand mehr als eine reine Metaphorik, sondern eine bestimmte Vorstellungsweise zugrunde, „(...) die sich inhaltlich in den Koordinaten kaufmännischen Denkens und Kalkulierens bewegt.“ Ebd., 242. An anderer Stelle spricht Hamm auch von einer Art frühkapitalistischer Mentalität, die von der Sphäre der Religion Besitz ergriffen habe: „Kirchliche Theologie und Frömmigkeit werden seit dem 12. Jahrhundert mehr und mehr von einer mercantilen Logik geprägt. Das bedeutet: Die Logik des marktorientierten Waren- und Geldverkehrs bemächtigt sich der Gottesbeziehung des Menschen, sowohl der theologischen Denkformen als auch der Art und Weise, wie Gläubige diese Beziehung praktisch gestalten und dazu von Theologen angeleitet werden.“ Ebd., 242 f. Mit anderen Worten soll die religiöse Sphäre im Mittelalter von einer fremden Systemlogik ergriffen worden sein, nämlich von der Logik des mercantilen Tausches, der Ökonomie also. Jene Verschränkung von religiösen Vorstellungen und mercantilen Logiken, also letztlich dessen, was Niklas Luhmann als die strukturelle Kopplung zweier Teilsysteme der Gesellschaft bezeichnet, soll Hamm zufolge erst mit Luther überwunden worden sein: „Bei Luther und in der Reformation allgemein trat somit – anders als generell im Mittelalter – die religiöse Logik der Gabe in radikale Konkurrenz zur mercantilen Logik des Warentausches. Eine über tausendjährige Tradition des Verdienstes, der Sünden tilgenden Sühne und Satisfaktion, des Erwerbens und Sammelns himmlischer Schätze fand damit ein Ende.“ *Hamm*, Himmel (2006), 268. Der Blick auf die ‚*Vita Columbani*‘ verrät jedoch, dass jene Kopplung zumindest in der Zeit Columbans des Jüngeren noch keineswegs so weit gediehen war, wie Hamm es für das Spätmittelalter unterstellt.

<sup>669</sup> *Hamm*, Himmel (2006), 252.

<sup>670</sup> Die Literatur zur Gebetsverbrüderung ist kaum noch zu überblicken. Es sei daher nur auf die wesentlichen Arbeiten verwiesen, die einen Einstieg in die weit verästelte Forschungsdiskussion ermöglichen. Vgl. *Schmid/Wollasch*, Gemeinschaft (1967), 365–405; *Wollasch*, Kaiser (1984), 1–20; *Schmid* (Hrsg.), Gedächtnis (1985); *Ders./Wollasch* (Hrsg.), Memoria (1984); *Schmid*, fratres conscripti (1991), 109–122; *Wagner*, Gegenwart (2010); *Althoff*, Vorstellungswelt (2013), 87–106; *Choy*, Intercessory Prayer (2016).

den Gabentausch zwischen den Mächtigen und Begüterten der mittelalterlichen Gesellschaft einerseits und den Gebetsspezialisten andererseits zu institutionalisieren und damit das Risiko des Kapitaltransfers zwischen ökonomischer und religiöser Sphäre zu reduzieren.

Erste Anzeichen für diese Art der Absicherung des Gabentauschs lassen sich bereits in der frühesten Kanonessammlung des fränkischen Reichs nachweisen. In der ‚Collectio Vetus Gallica‘ findet sich eine bemerkenswerte Anordnung, dass nämlich jeder Kleriker, der eine Zuwendung erhalten habe, dies schriftlich festhalten müsse.<sup>671</sup> Zugleich wird in gleich mehreren Statuten unter Androhung der Exkommunikation eingeschränkt, dass es niemand wagen dürfe, ohne die Erlaubnis des Bischofs (*permis-sio*) und ohne die Zustimmung (*convenentia*) und die Unterschrift (*subscriptio*) des Klerus etwas vom Kirchengut zu veräußern oder zu entwenden.<sup>672</sup> Offenbar entsprangen all jene Bestimmungen einer großen Unsicherheit, mit der Kirchenstiftungen verbunden waren. Zugleich setzte dies einen neuen Impuls zur Beurkundung in einer Region in Gang, die von einem Verlust an Schriftlichkeit betroffen war.<sup>673</sup>

Mehr noch als in der Urkunde materialisierte sich der fragliche Transformationsprozess jedoch in einem anderen (Kommunikations)Medium, nämlich dem Buch, das hat insbesondere Joachim Wollasch gezeigt. Denn meist ging die Verbrüderung zwischen den Herrschern und den Betern mit der Stiftung eines oder gleich mehrerer liturgischer Bücher einher. Diese Bücher sollten den eigentlichen Zweck der Stiftung symbolisieren, freilich die Aufnahme in das Gebetsgedenken der Mönchsgemeinschaft, wofür die gestifteten Bücher ja unerlässlich waren. Die Bücher symbolisierten und erinnerten durch ihren Gebrauch im Gottesdienst fortwährend an die Verbrüderung. Zuweilen wurden diese Bücher ganz direkt als *Liber vitae* aufgefasst, also als jenes Buch verstanden, in das Gott die Namen der Gerechten verzeichne.<sup>674</sup>

Zwar wurde die erste dieser Gebetsgemeinschaften noch zwischen unterschiedlichen Gebetsspezialisten, also Mönchen, geschlossen, jedoch versuchten später zahlreiche Laien, sich auf diesem Wege die Gebethilfe der Mönche urkundlich verbrieften zu lassen. Tatsächlich umspannte das fränkische Reich bald ein Gebetsnetzwerk, ein Kommunikationsnetz, das auch den Adel umfasste und Sozialität stiftete.<sup>675</sup>

---

<sup>671</sup> *Presbiter dum diocisem tenit, de his, que emerit, aut ecclesie nomine scripturam faciat aut ab eius, quam tenuit, ecclesiae ordinatione discedat.* Collectio Vetus Gallica. Ed. Mordek, 473, cap. 35, c. 8. Vgl. dazu Angenendt, *Donationes* (2008), 138 f.

<sup>672</sup> Collectio Vetus Gallica. Ed. Mordek, 468–473, cap. 35, c. 1–7.

<sup>673</sup> Vgl. Angenendt, *Donationes* (2008), 139.

<sup>674</sup> Vgl. dazu Wollasch, *Kaiser* (1984), 7–9.

<sup>675</sup> Auf die Sozialität der *memoria* haben vor allem Karl Schmidt und Joachim Wollasch hingewiesen. Siehe die Literaturverweise oben in Anm. 670. Zum dichten Netzwerk an Gebetsverbrüderungen, das im 9. Jahrhundert sogar über die Grenzen des fränkischen Reichs hinausreichte, vgl. auch Geuenich, *Verbrüderungsverträge* (2010), 40.

Um nur ein sehr bekanntes, ja geradezu klassisches Beispiel aufzuführen: König Konrad I. (911–918) wurde bekanntlich während eines Aufenthaltes im Kloster St. Gallen zu Weihnachten 911 vom Konvent einstimmig zum *frater conscriptus*<sup>676</sup> gewählt, wie wir aus der Klosterchronik erfahren.<sup>677</sup> Damit wurde dem König künftig dasselbe Gebetsgedenken wie einem Mönch des Konvents zuteil.<sup>678</sup> Dass die Mönche diesen Schritt nicht nur aus selbstloser Sorge um das Seelenheil des Herrschers taten, wird durch die materiellen Aufwendungen ersichtlich, die der König dem Konvent zu diesem Anlass machte. Laut der Klosterchronik schenkte der König jedem der Brüder ein Pfund Silber für ihre Kleidung.<sup>679</sup> Die Knaben wurden hingegen mit einer anderen Art von Gabe bedacht. Der König schenkte ihnen Zeit, nämlich „ganze“ drei Tage zum Spielen „für jetzt und in alle Zukunft“, wie es bei Ekkehart heißt.<sup>680</sup> Doch der König beschenkte nicht nur jeden einzelnen Mönch und Novizen des Klosters, sondern seine Großzügigkeit galt auch der Kommunität als Ganzer. Zunächst erwähnt unser Chronist die Geschenke des Herrschers für die Altäre der beiden Klosterkirchen, die Gallus-Basilika und die Kirche St. Otmar, die er mit feinen Decken, Gold und Silber ausstattete.<sup>681</sup> Sodann förderte der König die Kommunität auch in rechtlicher Hinsicht, indem er deren Immunität durch Hand und Siegel bestätigte, wie es in einer im Jahr darauf ausgestellten Urkunde heißt.<sup>682</sup> Dass diese Urkunde gleichsam als Gegenleistung für die Aufnahme des Herrschers in das Gebetsgedenken der Mönche angesehen werden muss, wird durch Ekkeharts Darstellung deutlich, der den Urkundentext paraphrasiert und in die Ereignisse rund um den Weihnachtsbesuch des Königs im Jahr 911 einordnet.<sup>683</sup> Dem Zweck der Gebetsverbrüderung dienten aber offenbar auch die bedeutenden Landschenkungen bei Stammheim, die der König dem Kloster zu diesem

---

<sup>676</sup> Vgl. Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. *Tremp*, 157–167, Zitat auf S. 162. Zu Datierung und Entstehungszusammenhang dieses im Zeitraum von 1034–1057 entstandenen Werkes vgl. ebd., 1–60.

<sup>677</sup> Der Vorgang wurde bereits von zahlreichen Historikern untersucht, allerdings aus je unterschiedlichen Blickrichtungen und Fragestellungen. Vgl. *Hauck Speisegemeinschaft* (1950), 611–621; *Oexle, Mahl* (1984), 410–412.; *Wollasch, Kaiser* (1984), 2 f.; *Althoff, Charakter* (1987), 13–26; *Schmid, fratres conscripti* (1991), 109–122; *Heinzer, Rex benedicte veni* (2009), 115–126; *Wagner, Gegenwart* (2010), 69–82.

<sup>678</sup> Über diesen Vorgang sind wir aus Ekkeharts Klosterchronik unterrichtet. Vgl. Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. *Tremp*, 162. Vgl. dazu auch *Wollasch, Kaiser* (1984), 2; *Heinzer, Rex benedicte veni* (2009), 117.

<sup>679</sup> *Tribuit cuique fratrum argenti libram, ut habeat ad vestitum.* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. *Tremp*, 162.

<sup>680</sup> *Puerolis edixit tres dies ludendum, et tunc quidem et in posterum.* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. *Tremp*, 162; 164.

<sup>681</sup> Vgl. ebd., 164.

<sup>682</sup> Vgl. Die Urkunden Konrad [sic] I. Ed. *Sickel*, 5 f., Nr. 5.

<sup>683</sup> Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. *Tremp*, 164.

Anlass machte, nämlich „als materielle Sicherung für ein Gedächtnismahl der Mönche zu seinen Gunsten“, so hat Joachim Wollasch den Vorgang seinerzeit erläutert.<sup>684</sup>

Doch bevor sich der Herrscher mit den St. Galler Mönchen verbrüderte, scheint er deren kommunikativen Kernkompetenz auf den Zahn gefühlt zu haben, so stellt es zumindest unser Chronist in reichlich anekdotischer Form dar.<sup>685</sup> Konrad soll sich nämlich selbst ein Bild von der strengen Disziplin der Jungmönche gemacht haben, indem er ihnen während der Litanei Äpfel vor die Füße schütten ließ, um ihre Disziplin auf die Probe zu stellen. Das Resultat soll den Herrscher regelrecht in Staunen versetzt haben, wie der Chronist weiter berichtet, da sich nicht einmal die Jüngsten der Knaben gerührt oder auch nur nach den Leckereien geschielt hätten.<sup>686</sup>

Doch nicht nur die Disziplin der St. Galler Novizen soll der König auf die Probe gestellt haben. Der Chronist berichtet noch von einer weiteren „Ergötzlichkeit“<sup>687</sup>, die die Jungen über sich ergehen lassen mussten. In Anwesenheit des Herrschers mussten sie ihre Lesefähigkeit der Reihe nach unter Beweis stellen, wie unser Chronist berichtet.<sup>688</sup> Auch diesen Test sollen die Jungen ähnlich bravourös gemeistert haben, wie die Apfelprobe, was der König seinerseits durch einen besonderen Gunsterweis goutiert habe. Ekkehart berichtet uns von einer Goldmünze, die der Herrscher jedem Jungen in den Mund gelegt habe, nachdem er sich von deren Lesefähigkeit ein Bild gemacht hatte.<sup>689</sup> Als einer der Jüngsten das guldene Geschenk jedoch wieder ausgespien und zu weinen beziehungsweise schreien begonnen habe, soll der offenbar zu Scherzen aufgelegte Herrscher dies mit folgenden Worten quittiert haben: „Der da wird mal ein guter Mönch sein, wenn er am Leben bleibt.“<sup>690</sup>

---

<sup>684</sup> Wollasch, Kaiser (1984), 2. Allerdings gilt es hinsichtlich der Landschenkungen bei Stammheim mit Wagner festzustellen, dass es für diesen Vorgang keine urkundliche Bestätigung gibt. Vgl. Wagner, Gegenwart (2010), 76.

<sup>685</sup> Der Chronist spricht von „Ergötzlichkeiten“ (*iocunditates*), die sich während Konrads Aufenthalt in St. Gallen zugetragen haben sollen. Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 158. Die Bedeutung dieser Szenen ist der Forschung weitgehend entgangen. Vgl. etwa zuletzt die Darstellung von Wagner, Gegenwart (2010), 72 f.

<sup>686</sup> *Quibus poma in medio aecclesię pavimento antesterni iubens, cum nec unum parvissimorum moneri nec ad ea adtendere vidisset, miratus est disciplinam.* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 158.

<sup>687</sup> Ebd., 158.

<sup>688</sup> Ebd., 160.

<sup>689</sup> *Infantulis deinde per ordinem lectitantibus et analogio descendantibus aureos in ora ad se elevatis misit.* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 160.

<sup>690</sup> *Quorum unus pusillior cum clamitans aurum expueret: „Iste“, inquit, „si vixerit, bonus quandoque monachus erit.“* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 160. Übersetzung: Ebd., 161 (Hervorhebung im Original).

Ob sich auch nur etwas von dem soeben Berichteten im Ranke'schen Sinne „eigentlich“ so zugetragen hat, wird sich schwerlich eruieren lassen.<sup>691</sup> Denn anders als für die materiellen und immateriellen Gaben des Herrschers gibt es für jene Szenen keine urkundliche oder historiographische Bestätigung.<sup>692</sup> Erschwerend kommt noch hinzu, dass der Chronist über das Berichtete aus einer erheblichen zeitlichen Distanz schrieb, nämlich rund 150 Jahre später.<sup>693</sup> Es wäre aber verfehlt, die fraglichen Szenen deswegen vorschnell als reichlich klamaukige Anekdoten abzutun, die lediglich dem Zweck dienten, die anvisierten Leser der Chronik zu unterhalten – was sie sicherlich auch taten. Doch die Anekdoten sollen mehr als nur unterhalten. Was die beiden Szenen dem Leser nämlich unmissverständlich vor Augen stellen (sollen), ist die kommunikative Leistungsfähigkeit der St. Galler Gebetsspezialisten.<sup>694</sup> Die Knaben erweisen in den beiden Prüfungen nämlich zwei Kernkompetenzen, über die ein erfolgreicher Beter nach zeittypischer Auffassung unbedingt verfügen musste, wenn er Gottes Ohr erreichen wollte. Die Lesefähigkeit war laut dem zeitgenössischen Gebetsverständnis nämlich für die Gott-Mensch-Kommunikation von ebenso zentraler Bedeutung wie die

<sup>691</sup> Für Arno Borst bestand an der Historizität der fraglichen Szenen in den ‚Casus Sancti Galli‘ offenbar kein Zweifel. Er schreibt gleichsam als Resümee über den Besuch des Herrschers in St. Gallen: „Die Mönche werden für ihren Wohltäter täglich beten, doch ihre Tränen beim Abschied sind so echt [sic] wie zuvor ihre Freude; nur ist die Freude kürzer.“ *Borst, Lebensformen* (1973), 182.

<sup>692</sup> Dass die Bestätigung der Immunität urkundlich gesichert ist, wurde bereits oben erwähnt. Siehe oben Anm. 682. Zur urkundlichen Bestätigung der Verbrüderung vgl. auch *Wagner, Gegenwart* (2010), 75 f. Die Historizität des Aufenthaltes des Herrschers zu Weihnachten 911 in St. Gallen wird hingegen durch die älteren Annalen des Klosters belegt, wo es zum Jahr 912 heißt: *Chuonradus rex in festivitate sancti Stephani ad vesperum venit ad monasterium sancti Galli*. Annales Sangallenses maiores. Ed. *Arx*, 77. Dass Konrads Besuch hier ein Jahr später datiert wird, hängt freilich damit zusammen, dass in den Annalen der sog. „Weihnachtsstil“ gepflegt wurde, also der Jahresbeginn – wie im Mittelalter generell üblich – nicht auf den ersten Januar fiel, sondern just mit dem Tag angesetzt wurde, an dem Konrad in St. Gallen ankam, also dem 25. Dezember. Vgl. dazu die Ausführungen des propädeutischen Klassikers von *Brandt, Werkzeug* (16<sup>2003</sup>), 30.

<sup>693</sup> Vgl. *Wagner, Gegenwart* (2010), 73 f.

<sup>694</sup> Arno Borst hat die Episode über Konrads Besuch in St. Gallen hingegen als Reaktion auf die Angriffe gesehen, denen sich die St. Galler Mönche durch das strenge Reformmönchtum aus Burgund und Lothringen ausgesetzt sahen: „Der Klosterchronist hatte gewichtige Gründe, alles genau zu berichten. Als er schrieb, war die Glanzzeit seines Klosters vorbei; die strengen Mönchsreformer aus Burgund und Lothringen, die schon am Ottonenhof die großzügige Lebensweise der Sankt Galler Mönche gerügt hatten, bekamen um 1050 unter Kaiser Heinrich III. vollends Oberwasser. Diesen Neuerern war entgegenzuhalten, daß nicht der tote Buchstabe der Ordensregel, sondern der lebendige Geist der Liebe dem mönchischen Dasein Wärme und Fülle verlieh. Den Jungen im eigenen Haus mußte gezeigt werden, daß die frühere Blüte dem Kloster nicht im Schlaf geschenkt worden war.“ *Borst, Lebensformen* (1973), 180. Borsts Interpretation steht der hier vorgeschlagenen Sichtweise keineswegs entgegen, ja, es ließe sich argumentieren, dass der Chronist die kommunikative Leistungsfähigkeit seiner Kommunität gerade in Abgrenzung gegenüber anderen Gebetsspezialisten formulieren wollte, also gerade die Vielbeter aus Burgund im Auge hatte.

strenge Disziplin der Gebetsspezialisten. Letzteres erklärt sich dadurch, dass bereits der geringste Formfehler als Bedrohung für die Kommunikation mit Gott wahrgenommen wurde, weshalb eine strenge Disziplin der Beter letztlich unumgänglich erschien.<sup>695</sup> Das Gewicht von Lesefähigkeit und Lateinkenntnissen für die fragliche Kommunikation ergibt sich hingegen aus der verbreiteten Auffassung, dass sich Gottes Ohr nur dem in korrektem Latein vorgetragenen Wort öffne, worauf an späterer Stelle noch ausführlicher einzugehen sein wird.<sup>696</sup> Hier genügt es zunächst festzustellen, dass die St. Galler Novizen offenbar über diese beiden Kernkompetenzen verfügen, was sie zu Gebetsspezialisten machte, dies will uns der Chronist mit den geschilderten Szenen zumindest weis machen.

Auch wenn die fraglichen Szenen damit noch lange nicht als Tatsachenberichte gelesen werden dürfen, so ist es doch im Kern plausibel, dass sich der Herrscher zunächst ein Bild von der kommunikativen Leistungsfähigkeit jener Kommunität verschaffte, die er für sein Totengedenken im Auge hatte. Denn der Akt der Gebetsverbrüderung war, wie wir bereits gesehen haben, ein kostspieliges Unterfangen. Kurzum, Konrad erscheint in den ‚Casus Sancti Galli‘ als kluger Kaufmann, der sich zunächst informiert, bevor er sich „den Himmel kauft“ – um erneut auf die treffende Formulierung Berndt Hamms zurückzukommen.<sup>697</sup> Dass der Herrscher dabei vor allem bei den Novizen ansetzte, ist ebenfalls plausibel. Denn Konrad war zum Zeitpunkt seines Besuchs in St. Gallen mit dreißig Jahren noch recht jung, weshalb durchaus zu vermuten stand, dass die zukünftige Totenmemoria zu seinen Gunsten wohl nicht den älteren, sondern den jungen Konventsmitgliedern zufallen würde. Mit anderen Worten: Der Herrscher stellte die zukünftigen Träger seines Gebetsgedächtnisses auf die Probe.

Bei näherem Hinsehen entpuppen sich die unterschiedlichen „Ergötzlichkeiten“, mit denen Konrad die St. Galler Mönche (vor allem die Novizen) heimsuchte, also als Maßnahme der Qualitätssicherung. Dies könnte auch der Schlüssel zum Verständnis einer weiteren Anekdoten sein, die sich in der Klosterchronik findet. Ekkehart berichtet nämlich von einem offensichtlich spontanen Besuch des Königs im Refektorium<sup>698</sup> des Klosters, also dem Speisesaal der St. Galler Mönche. Auf den ersten Blick liest sich die fragliche Szene recht harmlos. Ekkehard schreibt, dass der König zur *hora mense*, also

<sup>695</sup> Zur Virulenz der Kommunikation mit Gott siehe auch die Ausführungen in Kapitel 2.

<sup>696</sup> Siehe dazu die Ausführungen unten bei Anm. 1015.

<sup>697</sup> Anders hat zuletzt Wolfgang Wagner die Dinge gesehen, dem die Bedeutung der *iocunditates* entgangen ist und der daher zu einem anderen Urteil gelangt: „Die Ereignisse während des königlichen Aufenthaltes bis dorthin [sc. der Gebetsverbrüderung am dritten Tag] reduziert Ekkehard auf „Ergötzlichkeiten“ (*iocunditates*), von denen er aber nur eine schildert. Was den Herrscher letztlich dazu bewogen hat, die enge geistige Verbindung mit dem Konvent einzugehen, bleibt daher offen.“ Wagner, Gegenwart (2010), 72 f.

<sup>698</sup> Zum Refektorium zuletzt Signori, Refektorium (2020), 33–48.

zur Essenszeit, in Begleitung von zwei Bischöfen das Refektorium der Brüder betreten habe.<sup>699</sup> Anschließend erfährt der Leser, dass Konrad zusammen mit seinen zukünftigen Gebetsbrüdern gespeist habe, wobei sich der Herrscher äußerst bescheiden gegeben und selbst die seinem Rang gebührende Sonderbehandlung ausgeschlagen habe; fast ist man geneigt, in diesem Kontext von der sprichwörtlichen Extrawurst zu sprechen.<sup>700</sup>

Doch ganz so harmlos, wie das Gebaren des Herrschers auf den ersten Blick auch erscheinen mag, war Konrads Verhalten nicht. Ganz im Gegenteil: Gemessen an der Benediktsregel stellte das Handeln des Herrschers einen regelrechten Affront dar.<sup>701</sup> Denn die Regel sieht vor, dass Gäste und Mönche getrennt voneinander speisen, damit erstere nicht das Schweigen letzterer stören.<sup>702</sup> Auch die Lebensgewohnheiten von St. Gallen untersagen das Handeln des Herrschers aufs Strengste, wie aus einer anderen Passage der Klosterchronik deutlich wird, wo davon die Rede ist, dass sich die St. Galler Mönche *in claustrō* niemals mit Laien gemeinmachen dürften, was bekanntermaßen auch den Speisesaal miteinschließt.<sup>703</sup> Besonders deutlich wird die Virulenz der Szene jedoch durch den Vergleich mit einer anderen Geschichte, die auch in St. Gallen bekannt war.<sup>704</sup> Die Rede ist von der ‚Vita Columbani‘, von der bereits oben mehrfach die Rede war. In diesem hagiographischen Text ließ sich nachlesen, dass Laien seit den Tagen des heiligen Columban jedweder Zutritt zu den inneren Bereichen der columbanischen Klöster, den sog. *septa secretiora*, strengstens untersagt war.<sup>705</sup> Wie gefährlich die Übertretung dieser Regelung sein konnte, macht die Geschichte ebenfalls auf dramatische Weise deutlich. Laut Jonas von Bobbio besiegelte der merowingerische Herrscher Theuderich II. durch sein unbedachtes Eindringen in das Refektorium eines von Columbans Klöstern, Luxeuil, gar das Ende seiner ganzen Dynastie, was wir ebenfalls bereits weiter oben gesehen haben.<sup>706</sup>

---

<sup>699</sup> *Refectorium quoque fratrum hora mensē cum duobus episcopis cum intrasset (...).* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 158.

<sup>700</sup> Vgl. ebd., 158–160.

<sup>701</sup> Dass Konrads Verhalten laut der Regel, aber auch nach weiteren Konzilsbeschlüssen „unstatthaft“ war, wurde von der Forschung jedoch meist nur beiläufig erwähnt. Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 159 Anm. 12.

<sup>702</sup> Vgl. Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 125; 131, cap. 53.16; cap. 56.1–3. Vgl. dazu auch Borst, Lebensformen (1973), 181; Semmler, Beschlüsse (1963), 41 f.

<sup>703</sup> Vgl. Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 124. Dass das Refektorium zu eben jenen inneren Bereichen des Klosters zählt, dem *claustrum* also, macht Bernhard von Cluny an einer Stelle seiner Lebensgewohnheiten des Klosters Cluny deutlich. Vgl. dazu den Text in Anm. 884.

<sup>704</sup> Zur Rezeption der ‚Vita Columbani‘ in St. Gallen vgl. Duft, St. Columban (1965), 290 f.

<sup>705</sup> Siehe dazu sowohl die Ausführungen weiter oben in Kapitel 3.3 als auch weiter unten in Kapitel 4.2.

<sup>706</sup> Siehe dazu oben in Kapitel 3.3.

An dieser Stelle drängt sich daher die Frage auf, wie sich das unbotmäßige Gebaren Konrads I. erklären lässt, weshalb der König also den Schritt in die inneren Bereiche des St. Galler Klosters wagte. Oder vorsichtiger formuliert: Warum unser Chronist den König einem solchen Risiko aussetzt, wenn er Konrad in seiner Geschichte das Refektorium betreten lässt. Denn freilich wissen wir auch in diesem Fall nicht, ob sich auch nur etwas von alledem, was Ekkehart in der fraglichen Szene schildert, „eigentlich“ so zugetragen hat. Aber dieses Caveat entbindet keineswegs von der Frage. Denn zumindest dem Hagiographen wird die Brisanz der Szenerie klar gewesen sein, die er schrieb – ebenso wie seiner anvisierten Leserschaft. Immerhin gab es in St. Gallen eine Abschrift jener Geschichte, in der nachzulesen war, dass ein Verhalten wie jenes von Konrad I. zum Niedergang ganzer Dynastien führen konnte, eben in der oben angesprochenen *Vita Columbani*.<sup>707</sup> In dem ältesten Bibliothekskatalog der Kommunität, der auf das 9. Jahrhundert datiert wird, findet sich nämlich unter der Rubrik *De vita sanctorum patrum* auch ein Eintrag, der die Existenz einer Abschrift von Jonas' Geschichte in St. Gallen belegt: *Vita sanctorum patrum Columbani et Galli in voluminibus II.*<sup>708</sup> Es ist daher mehr als wahrscheinlich, dass unser Chronist Jonas' Lebensbeschreibung des Heiligen Columban kannte. Selbst wenn die Anekdote vom Besuch des Königs im Refektorium also „nur“ dem Kopf beziehungsweise der Fantasie des Chronisten entsprungen sein sollte, bleibt die Frage nach dem Warum.

Wollte unser Chronist hierdurch schlicht die Macht des Königs demonstrieren, indem er Konrad sich über geltendes Klosterrecht hinwegsetzen lässt? Dies wäre durchaus möglich. Bereits eine bairische Provinzsynode sah sich zu Beginn des 9. Jahrhunderts, wohl um das Jahr 800, dazu veranlasst, hochgestellte Personen (*maiores personae*) von dem Verbot auszunehmen, das sämtlichen Laien den Zutritt zu den inneren Klosterbereichen untersagte. Interessant ist nun, wie die Konzilsväter diese Ausnahmeregelung beziehungsweise Sondergenehmigung begründeten. Dies sei laut dem Kanon nämlich deswegen notwendig, weil es den Mönchen – der Text spricht hier in der ersten Person Plural – nicht möglich sei, Personen von Rang gänzlich zu meiden.<sup>709</sup> Die Sondergenehmigung liest sich also fast wie ein pragmatisches Zugeständnis beziehungsweise Eingeständnis von ganz konkreten soziokulturellen und machtpolitischen Gegebenheiten. Es könnte also durchaus sein, dass wir es in der fraglichen Szene mit einem solchen Fall zu tun haben, den die Synode von Reisbach im Auge hatte. Doch St. Gallen lag bekanntlich nicht in der fraglichen Kirchenprovinz,

---

707 Siehe dazu die Ausführungen oben in Kapitel 3.2.

708 St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 728, fol. 14, Digitalisat online: <https://www.ecodices.unifr.ch/de/csg/0728/14/0> (Zugriff: 26.03.2025). Vgl. *Duft*, St. Columban (1965), 292, der leider weder die vollständige Signatur des fraglichen Codex noch die Foliozahl angibt.

709 *Ut claustra monachorum laici non intrent nec inquietent fratres degentes sub silentio, nisi forte si maiores personae fuerint, quod omnino vitare non possumus.* Concilia Rispacense. Ed. Werminghoff, 210, c. 18 (13). Vgl. Willmes, Herrscher-„Adventus“ (1976), 128 Anm. 525.

weshalb man vorsichtig damit sein muss, diese zitierte Regelung (vorschnell) als Erklärung für unseren Fall geltend zu machen. Dagegen spricht auch die Art der Darstellung. Denn von einer Sondergenehmigung oder vorherigen Erlaubnis erfährt der Leser nichts. Der Chronist stellt es vielmehr so dar, als sei Konrad I. völlig unangekündigt in den Speisesaal der Mönche geplattzt, was auch durch die Worte deutlich wird, die Ekkehart dem Herrscher zu diesem Anlass in den Mund legt. Konrad soll den Mönchen nämlich entgegengerufen haben: „Nun werdet ihr wohl oder übel mit uns teilen müssen!“<sup>710</sup>

Ein anderer Erklärungsansatz wäre es, dass der Herrscher durch sein Tun seinen besonderen Status als Sakralkönig ostentativ zur Schau stellen wollte. Dieser Status hob den König in der Sichtweise zumindest einiger Zeitgenossen über einen gewöhnlichen Laien hinaus und machte ihn gleichsam zum Mittler zwischen Gott und den Menschen.<sup>711</sup> Aufgrund dieser Sonderstellung könnte Konrad nun auch Einlass zu den inneren Bereichen des St. Galler Klosters beansprucht haben, weil er sich selbst eben nicht als Laie auffasste – so ließe sich die Szene vielleicht interpretieren.

Wäre es aber nicht auch denkbar, dass sich Konrad durch sein spontanes Eindringen in das Refektorium schlicht ein Bild von der Askeseleistung bzw. -qualität seiner zukünftigen Gebetsbrüder verschaffen wollte, die sich ja nicht zuletzt auf dem Tisch der Kommunität erweist? Denn neben der bereits erwähnten Lesefähigkeit und der Disziplin war doch die Askese<sup>712</sup> (mit ihren rigiden Ernährungsvorschriften) unbestreitbar eines der Herzstücke der *vita religiosa* und damit Grundvoraussetzung und Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott. Freilich wird sich hier kein abschließendes Urteil fällen lassen können, aber in Kombination mit den beiden anderen Proben, erscheint die vorgeschlagene Interpretation meines Erachtens zumindest denkbar, ja plausibel.

Doch wie man die Anekdoten auch immer bewerten mag, zumindest an der Historizität der Gebetsverbrüderung zwischen Konrad I. und den St. Galler Mönchen kann wohl kein Zweifel bestehen.<sup>713</sup> Zwar konnte der Herrscher bisher noch nicht mit einem

<sup>710</sup> „Nobiscum,“ ait, „velitis nolitis, partiri habebitis.“ Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 158. Übersetzung: Ebd., 159.

<sup>711</sup> Franz-Rainer Erkens hat sich in mehreren Studien mit der Herrschersakralität beschäftigt und konstatiert, dass es „vor allem drei Elemente“ seien, die die Herrschersakralität ausmachen würden: „(...) zunächst die Vorstellung, daß das Königtum von Gott geschaffen und sein Träger von Gott erwählt sei, daß also die Herrschaft dei gratia ausgeübt werde, aus der Gnade Gottes (...); des weiteren der Glaube, daß der Herrscher als Stellvertreter Gottes auf Erden wirke; und schließlich die Ansicht, daß der König (oder Kaiser) eine priesterähnliche Verantwortung für die ihm anvertraute Gemeinschaft vor Gott besitzt.“ Erkens, Herrschersakralität (2006), 29. Vgl. dazu jüngst Ders., Kaiser (2023), 27–70.

<sup>712</sup> Zur Askese siehe nun auch die von Philipp Winterhager herausgegebene Anthologie. Vgl. Winterhager (Hrsg.), Verzicht (2025).

<sup>713</sup> Allerdings gilt es mit Wagner einschränkend festzustellen, dass nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann, dass „(...) der König, wie andere Stifter auch, allein aufgrund seiner Zuwendungen für

der im St. Galler Verbrüderungsbuch genannten Namen in Verbindung gebracht werden; dieser Umstand ist aber wenig aussagekräftig, da uns bekanntlich ein Großteil des Textes nicht überliefert ist.<sup>714</sup> Für die Historizität der geistlichen Verbindung zwischen König und Kommunität spricht hingegen die Tatsache, dass der Name des Königs im St. Galler Necrolog verzeichnet ist.<sup>715</sup> Sollte Gerd Althoff indessen recht mit seiner These behalten, dass man den Herrschernamen *Chuonradus* erst im Jahr 932 in das Necrolog eintrug,<sup>716</sup> dann wären die St. Galler Mönche ihrem Versprechen gegenüber dem König jedoch erst reichlich spät nachgekommen, da Konrad I. bereits am 23. Dezember 918 verstarb.<sup>717</sup> Denn erst mit diesem Akt kam der verstorbene Herrscher in den Genuss des Totengedenkens, das von den Mönchen am Todestag vollzogen wurde.

Doch selbst wenn die St. Galler Mönche ihr Versprechen gegenüber Konrad nicht sogleich erfüllt haben sollten, so tat dies der Anziehungskraft dieser Gebetsgemeinschaft keinen Abbruch. Ganz im Gegenteil: Konrad stand mit seinem Begehrten keineswegs allein da. Dies bezeugt die urkundliche Überlieferung des Klosters auf eindrückliche Weise. Etwa drei Viertel des Urkundenbestandes – bis ins 10. Jahrhundert sind insgesamt rund 800 Pergamenturkunden überliefert – sind Schenkungen *pro remedio animae*.<sup>718</sup> All diese Urkunden bezeugen also einen Kapitaltransfer zwischen einem mächtigen (und begüterten) Stifter und der Gemeinschaft

---

den Konvent, seiner Bestätigungen und Schenkungen, in dessen [sc. das St. Galler] Totengedenken aufgenommen wurde.“ Wagner, Gegenwart (2010), 77.

<sup>714</sup> Vgl. dazu Schmid, St. Galler Verbrüderungsbuch (1986), 26 f.

<sup>715</sup> Vgl. St. Galler Todtenbuch und Verbrüderungen. Ed. Dümmler/Wartmann, 62; Necrologium monasterii Sancti Galli. Ed. Baumann, 487. Konrads Name findet sich im Kontext einer größeren Namensgruppe, welche die Namen der im Jahr 918 Verstorbenen umfasst, wobei wohl auf eine Vorlage aus einem anderen Necrolog zurückgegriffen wurde, wie Gerd Althoff plausibel gemacht hat. Weil jene Namensliste nicht nach der Rangordnung der Verstorbenen, sondern nach dem Todesdatum angeordnet ist, führt der Name des Herrschers die Liste nicht an, sondern findet sich am Schluss (an drittletzter Stelle), eben unter den im Dezember des fraglichen Jahres Verstorbenen. Die ebenso diffizile wie weitreichende Frage, wann die Namen in das Totenbuch eingetragen wurden, ist schwer zu beantworten. Althoff geht von einer späten Eintragung im Jahr 932 aus, was aber bedeuten würde, dass die St. Galler Kommunität den König erst recht spät in ihre Gebete einschloss. Vgl. dazu Althoff, König Konrad I. (2006), 320 f.

<sup>716</sup> Vgl. dazu Althoff, König Konrad I. (2006), 320 f.

<sup>717</sup> Das genaue Todesdatum ist freilich nicht im S. Galler Necrolog, sondern durch das Merseburger Totenbuch bezeugt. In letzterem Buch ist der Name des Herrschers unter Angabe seines Titels an dem fraglichen Datum, also dem 23. Dezember, verzeichnet. Vgl. Die Totenbücher von Merseburg, Magdeburg und Lüneburg. Ed. Althoff/Wollasch, 17.

<sup>718</sup> Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen. Ed. Wartmann. Vgl. dazu Borgolte, Gedenkstiftungen (1984), 581; Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 26.

der Beter – und sichern diesen Kapitaltransfer zugleich vertraglich ab, eben durch die Übernahme des Stifternamens in das Verbrüderungsbuch und später das Necrolog.<sup>719</sup>

Dass es bei der sozialen Praktik der Gebetsverbrüderung im Kern um einen Transfer unterschiedlicher Kapitalarten ging, also um eine reziproke Handlung, wird in kaum einem Textzeugnis so unverblümt formuliert wie in der Urkunde eines gewissen Wolfhart, die sich im besagten Urkundenbestand des St. Galler Klosters findet. In jener Urkunde heißt es: „Ich (...) Wolfhart bin durch göttliche Eingebung ermahnt, mir für irdischen Besitz ewigen zu erkaufen und für vergängliche Güter bleibende zu erwerben. Eingedenk der heilsamen Weisungen: Gebt und euch wird gegeben, und: Es gibt niemanden, der sein Haus und seine Äcker um meinetwillen verlässt, der nicht hundertfachen Lohn erhält, übereigne ich also dem Kloster St. Gallen, (...) als Hilfe für meine Seele und die meiner Frau alles, was ich in der Mark Kempraten (...) besitze.“<sup>720</sup> Wie unschwer zu erkennen ist, dienten die Urkunden dem Zweck, den Gabentausch zwischen den Stiftern und den Beschenkten zu verbrieften. Denn in den jeweiligen Urkunden, die uns auch aus anderen monastischen Zentren vorliegen, ist oft peinlich genau geregelt, zu welcher Gegenleistung sich die beschenkten Beter ihrerseits verpflichteten. In einer Urkunde des Hausmeiers Pippin aus dem Jahr 751 für das Kloster Saint-Denis, worin der Klostergemeinschaft der Besitzanspruch über diverse Güter bestätigt wird, die dem Kloster in der Vergangenheit entfremdet worden waren und deren Restitution in der Urkunde angeordnet wird, wird in aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht (und vertraglich fixiert), was sich der Herrscher im Gegenzug für seine Parteinahme für die Beter aus Saint-Denis verspricht: „(...) auf dass es ihnen besser gefällt, für uns, unsere Söhne sowie für den Bestand des fränkischen Reiches unablässig Tag und Nacht zu beten und die Barmherzigkeit des Herrn anzuflehen und täglich unseren Namen sowohl in der Messe als auch in ihren besonderen Fürbitten am Grab des heiligen Dionysius zu rezitieren – wie sie es uns versprochen haben.“<sup>721</sup> Doch nicht nur die Mächtigen profitierten von der vertraglichen Absicherung, son-

---

<sup>719</sup> Einer der ersten, der sich der Logik hinter den Stiftungen *pro anima* bzw. *pro remedio animae* an geistliche Kommunitäten angenommen hat, war Jobert, *Notion de donation* (1977), 134–139. Vgl. Angenendt, *Donationes* (2008), 134 f.

<sup>720</sup> *Ego in Dei nomine Wolfhart divino admonitus instinctu, ut terrenis facultatibus mercarer aeternas et bonis transitoriis mansura conquerirerem. Memor itaque illius salutaris praecepsi: Date et dabitur vobis, et: Non est, qui relinquat domum aut agros propter me, qui non recipiat centies tantum, trado ad monasterium sancti Galli, (...), pro remedio animae meae conjugisque meae quicquid in Centipratis marcha (...) habere.* Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen. Ed. Wartmann, Bd. 2 (1866), 107, Nr. 491. Vgl. die Übersetzung bei Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 29.

<sup>721</sup> (...) *ut eis semper melius delectet pro nos vel filios nostros seu pro stabilitate regni Francorum die noctuque incessabiliter orare vel Domini misericordia deprecare et, sicut nobis promiserunt, per singulos dies nomen nostrum tam in missas quam et in peculiares eorum oracionibus ad sepulchrum ipsius sancti Diunisii debeat recitare.* Die Urkunden der Arnulfinger. Ed. Heidrich, 53, Nr. 23. Vgl. dazu Angenendt, *Offertorium* (2004), 105.

dern auch die Mönche waren Nutznießer der Verträge, denn auch ihnen wurde verbrieft, zu welchen Leistungen die Kongregation verpflichtet war und welche Gegenleistung sie hierfür im Gegenzug erhielt. Der Vorteil der vertraglichen Absicherung war also beidseitig.

Aus anderem Zusammenhang wissen wir auch, wie kostspielig ein solches Totengedenken in Sankt Gallen war. Der Chronist der Klostergeschichte erläutert am Beispiel des Konstanzer Bischofs Salomon III., welche Gegenleistungen für die Aufnahme in die Gebetsgemeinschaft von Nöten waren: Hierfür musste man dem Konvent mindestens so viel spenden, wie zum Lebensunterhalt eines Mönches jährlich notwendig war.<sup>722</sup> Dieser Kurs war offensichtlich nicht zu hoch gegriffen, sondern wurde später auch andernorts zur Mindestanforderung für ein Ehrenkanonikat, war also mit einem Wort zukunftsfähig.<sup>723</sup>

Die Gegenleistung für die oftmals sehr kostspieligen Schenkungen der Stifter war ein reiches Gebetsgedenken, das die monastischen Gemeinschaften ansonsten nur ihren Konventsmitgliedern zuteil werden ließen. Laut Wollasch lässt sich der Durchschnittswert der Gedenkleistungen für einen verstorbenen Mönch folgendermaßen kalkulieren: „(...) Meßfeier und Totenoffizium, also das Gebet der mönchischen Tageszeiten für den Verstorbenen an seinem Todestag, 30 Tage hindurch, gerechnet von seinem Todestag an, sowie an jedem Jahrestag seines Todes.“<sup>724</sup> Zudem verpflichtete sich der Konvent zu Armspeisungen, die wiederum der Zahl an Messen und Totenoffizien entsprach.<sup>725</sup> Das heißt, 30 Tage lang nach dem Tod des Verstorbenen und zudem an dessen Todestag wurde ein Armer so wie ein Mönch der Kongregation verpflegt. Dies bedeutet zugleich, dass das System der Gebetsverbrüderung nicht als reine Kapitalakkumulation im Sinne kapitalistischer Wertmaximierung gesehen werden darf, sondern auch einen karitativen Aspekt hatte – auf diese Verquickung hat insbesondere Joachim Wollasch hingewiesen.<sup>726</sup>

Man hat das fragliche System, das auf einem Austausch unterschiedlicher Kapitalarten beziehungsweise Ressourcen basierte, bereits als „System Cluny“ bezeichnet.<sup>727</sup> Ob dieses System jedoch eine „rapide wirtschaftliche Notlage“ für die burgundische Klostergemeinschaften bedeutete, also wirtschaftlich unprofitabel war, wie

<sup>722</sup> Vgl. Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. *Trempl*, 122. Vgl. dazu auch *Schmid*, Brüderschaften (1984), 173–194.

<sup>723</sup> Zu den anfallenden Kosten für ein Ehrenkanonikat vgl. *Wollasch*, Kaiser (1984), 3.

<sup>724</sup> *Wollasch*, Toten- und Armsorgs (1985), 20.

<sup>725</sup> Ebd.

<sup>726</sup> Ebd.

<sup>727</sup> *Angenendt*, Charisma (2009), 333: „Auf diese Weise entstand – wie wir es in Folgenden nennen wollen – das ‚System Cluny‘: materielle Stiftung für geistliche Lebens- und Sterbehilfe. Cluny galt sprichwörtlich als reich an Geld und Besitz.“

Wollasch meinte, darf doch stark bezweifelt werden.<sup>728</sup> Richtig ist zwar, dass im Laufe der Zeit auch immer wieder Kritik an der enormen Gebetsleistung Clunys geäußert wurde und die schiere Masse der Gott-Mensch-Kommunikation auch als Last, ja Zuminutung empfunden wurde. Ein erstes Zeugnis für jenen Unmut in den eigenen Reihen sind die Gewohnheiten des Ulrich von Cluny, die im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts zusammengestellt wurden.<sup>729</sup> Dort heißt es an einer Stelle, dass einige Mönche den Wunsch hegen würden, die langen Lesungen zu reformieren, die für sie nicht weniger schwer zu hören seien, als einen Klumpen Blei zu schleppen.<sup>730</sup> Und an anderer Stelle ist davon die Rede, dass von einigen Mönchen der Totendienst an den Sonntagen als lästig (*onerosum*) empfunden wurde.<sup>731</sup>

Im nächsten Jahrhundert wurde die Kritik anscheinend lauter und schärfer. In der Zeit, als Petrus Venerabilis der Ordensgemeinschaft als Großabt vorstand, wurde das Ausmaß der Liturgie und die Zusätze zu derselben bereits von einigen Mönchen als mühsam, ja sogar verhasst (*laboriosa immo odiosa*) wahrgenommen, wie sich der Abt in den Statuten ausdrückt.<sup>732</sup> Zudem belegt Petrus Venerabilis in den Reihen jener Mönche, denen er selbst als Abt vorstand, eine regelrechte Abscheu (*taedium*) gegenüber der Länge der Liturgie.<sup>733</sup> Offenbar teilte er die Bedenken seiner Mitbrüder zumindest ansatzweise, da er versuchte, die Leistung der Armenspeisung, die im Kontext des Totengedenkens stand, zurückzuschrauben, nämlich auf ein „wirtschaftlich vertretbares Maß“<sup>734</sup> von 50 Anniversarien pro Tag.<sup>735</sup> Um diesen Eingriff in das liturgi-

---

728 Wollasch, Gemeinschaftsbewußtsein (1975), 276.

729 Zu den ‚Consuetudines‘ des Ulrichs von Cluny siehe auch die Ausführungen weiter unten bei Anm. 878.

730 (...) et propterea sustinere possumus inter alia tam prolixas lectiones, quae nimurum quibusdam nostris commilitonibus, tam patris mores quam ipsam patriam mutare volentibus, non minus graves essent ad audiendum quam massa plumbea fore solet ad portandum. Ulrich von Cluny, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii. Ed. Migne, 687–688.

731 Quod cernens sanctus Majolus aliquando fratribus esse maxime in tali die onerosum, pro ipso officio constituit ut post singulas horas duo psalmi dicerentur 119 et 141. Ulrich von Cluny, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii. Ed. Migne, 648. Vgl. Hallinger, Phänomen (1977), 218.

732 Causa instituti huius fuit, laboriosa immo pluribus odiosa psalmorum familiarium paulatim multis de causis adducta multiplicitas. Quae, quia multos gravabat, multorum et totius conventus postulatione, in hac parte imminuta est. Statuta Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis. Ed. Constable, 66, Nr. 31. Wenn man *odiosa* hier allerdings nicht als „lästig“, sondern mit Giles Constable als „verhasst“ (hateful) übersetzt, verschärft sich freilich die in der fraglichen Passage zum Ausdruck kommende Kritik noch. Vgl. Constable, Monastic Policy (2010), 293.

733 Causa instituti huius fuit, taedium prolixitatis multiplicium adiectionum, quae a diversis diverso tempore officiis ecclesiasticis additae sunt. Cuius taedii, ut aliqua relevatio fieret, et quia hoc in nullis Cluniacensibus monasteriis praeter Cluniacum servabatur, hoc institutum est. Statuta Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis. Ed. Constable, 98, Nr. 67. Vgl. dazu auch Hallinger, Phänomen (1977), 186.

734 Neiske/Reglero de la Fuente, Necrolog (2007), 146. Franz Neiske hat auch vorgerechnet, wie groß jenes „wirtschaftlich vertretbare Maß“ war: „365 × 50 = 18250“. Ebd., 146.

sche Totengedenken zu rechtfertigen, – was wie jeder Eingriff in den „normativen Bestand der tradierten Gebräuche“<sup>736</sup> des Klosters nicht unproblematisch war, wie Petrus Venerabilis in der Praefatio zu seinem Statutenwerk selbst eingestand –<sup>737</sup>, rekurrierte er auf die große finanzielle Belastung, die jene Praxis für die Gemeinschaft darstellen würde: „Die Substanz keines Klosters nämlich könnte, wenn diese von den früheren Mönchen eingerichtete Gewohnheit bewahrt würde, lange dafür ausreichen.“<sup>738</sup> An anderer Stelle hat Petrus Venerabilis die Notwendigkeit seiner Reformmaßgaben, die letztlich auf Erwägungen der wirtschaftlichen Praktikabilität fußten, mit dem ökonomischen Argument begründet, „(...) damit nicht die Toten die Lebenden verdrängen“.<sup>739</sup> Was hier noch als Potentialis formuliert ist, erscheint bei Joachim Wollasch bereits als Faktum: „Die Toten begannen, in Gestalt der Armen die Lebenden auszuzehren.“<sup>740</sup> Ja, laut Kassius Hallinger soll die schiere Masse der Gebetsleistungen gar der Grund dafür gewesen sein, warum sich unter diesem Abbatiat „Scharen erholsungsbedürftiger Kluniazenser“ in die Eremus der nahgelegenen Wälder rund um Cluny zurückgezogen hätten.<sup>741</sup> Tatsächlich wird in einer Klosterchronik erwähnt, dass sich in der Zeit von Petrus Venerabilis einige der vierhundert Mönche in den Wäldern Clunys aufhielten.<sup>742</sup> Dass die Eremus jedoch gleichsam als Naherholungsort fungierte, wo die Mönche einmal so richtig hätten „aufatmen“ dürfen, wie Hallinger sich ausdrückt,<sup>743</sup> davon steht in der Quelle freilich nichts. Auch gegenüber dem Diktum eines

---

735 Vgl. *Statuta Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis*. Ed. *Constable*, 66, Nr. 32. Vgl. dazu *Constable, Monastic Policy* (2010), 300; *Angenendt, Theologie* (1984), 197.

736 *Melville, Handlung* (2002), 28.

737 *Statuta Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis*. Ed. *Constable*, 39 f., *Praefatio*. Vgl. dazu jüngst *Oberste, Normwandel* (2024), 73–101.

738 *Nullius enim monasterii substantia, si a prioribus institutus mos servaretur, diu ad hoc sufficere posset*. *Statuta Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis*. Ed. *Constable*, 67, Nr. 32. Übersetzung Wollasch, Toten- und Armensorge (1985), 24.

739 *Ne vero aliquis miretur, hunc infinitum defunctorum numerum certo, hoc est quinquagenario numero, determinatum, noverit tali hoc factum esse consilio, ne processu temporis crescentes in immensum defuncti vivos expellerent, dum trecentos ad minus vivos et mille fortassis quandoque defunctos parvi ecclesie redditus procurare non possent*. Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny. Ed. *Bernard/Bruel*, Bd. 5 (1894), 479, Nr. 4132.

740 Wollasch, Gemeinschaftsbewußtsein (1975), 282.

741 Hallinger, Überlieferung (1979), 179; Ders., Phänomen (1977), 215; 229 f. Vgl. auch *Constable, Monastic Policy* (2010), 297 f.

742 *Te(m)pore huius Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis numerus fere quatuor centum Monachorum in Cluniaco redolebat. Quorum quidam habitabant in sylvis illi loco proximis, inter quos ipse aliquando Petrus Abbas conuersabatur cum ipsis fratribus*. *Bibliotheca Cluniacensis*. Ed. *Marrier/Quercetanus*, 600. Vgl. *Constable, Monastic Policy* (2010), 298; *The letters of Peter the Venerable*. Ed. *Constable*, Bd. 2 (1967), 182.

743 Hallinger, Überlieferung (1979), 179.

Petrus Venerabilis ist Vorsicht geboten.<sup>744</sup> Diese und ähnliche Stimmen aus der Reihe der schwarzen Mönche sollten nämlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Institution der Gebetsverbrüderung äußerst lukrativ für die Klöster war.<sup>745</sup>

Dass dem Klerus im Mittelalter enormer Besitz, aber auch andere materielle und immaterielle Ressourcen zuflossen, dürfte hinlänglich bekannt sein.<sup>746</sup> Als Beispiel sei hier nur eine Urkunde aus dem St. Galler Bestand genannt, die auf das Jahr 772 datiert wird und eine Transaktion von Eigentumsverhältnissen in Fischingen im Breisgau urkundlich fixiert. Interessant an diesem, an sich nicht erwähnenswerten, Vorgang ist, dass als Verkäufer hier ein Priester namens Macanrad erscheint, der alle seine „Ländereien, Weinberge, Hörigen, Vieh, Mobiliar, Gebäude und alles, was er sich durch Messfeiern und Gebete erworben hat“, verkauft.<sup>747</sup> Die Urkunde lässt also durchblicken, woher dem Priester der Besitzstand zufloss oder, um es anders zu formulieren, was die Quelle seines Reichtums war. Tatsächlich bezeugt die Urkunde, dass kulturellen Einkünfte „selbst auf einem Dorf beträchtlich“ gewesen sind.<sup>748</sup> Wenn Gebete und Messen bereits einem einzelnen (Dorf)Priester enormes Kapital zufließen ließen, um wie viel größer muss dann die Kapitalakkumulation großer monastischer Gemeinschaften gewesen sein, die unablässig beteten. Mit anderen Worten, ist wenig damit gewonnen, wenn man die enorme Gebetsleistung, die die schwarzen Mönche schulterten, nur als Bürde betrachtet; denn durch die fragliche Gebetspraxis avancierten die Klöster zu den „allergrößten Landeignern“ im Mittelalter.<sup>749</sup> Dieser Umstand wurde sicherlich nicht zufälligerweise gerade von evangelischen Kirchenhistorikern in aller Deutlichkeit herausgestrichen: „Ihrem Anspruch nach blieb die Kirche zwar eine Kirche der materiell und geistlich Armen, de facto aber wurde sie durch die Verquickung von Jenseitsangst, Heilssicherung und Geldinvestition zu einem riesigen mercantilen

---

<sup>744</sup> Siehe das Zitat oben in Anm. 739.

<sup>745</sup> Im Anschluss an Joachim Wollasch wurde die Einrichtung der Gebetsverbrüderung etwa jüngst von Uta Kleine als „unkalkulierbare und bisweilen ruinöse ‚Ewigkeitslast‘“ bezeichnet. Kleine, Heilige Ökonomie (2020), 50.

<sup>746</sup> Zum Reichtum vieler Klöster zuletzt Patzold, Variability (2017), 235: „Not all monasteries of the Middle Ages, but many of them certainly were rich.“ Und wenig später heißt es dort: „One must hence state that successful monasteries accumulated wealth.“

<sup>747</sup> *Et ego vobis trado omnia conquisto meo, id est terris, viniis, mancipiis, peculiis, presidiis, edificiis, omnia et ex omnia quicquid pro Dei timentis et pro missas et oracionis meas adquisi, totum et ad integrum vobis vel ipsa ecclesia vel ipsi sancti vel custoris ipsi, ab hodiernum die habiant, teneant adque possedeant vel quicquid ad profectum ipsius ecclesiae facire [sic] voluerint, habiant potestatem.* Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen. Ed. Wartmann, Bd. 1 (1863), 67, Nr. 68. Übersetzung: Angenendt, Theologie (1984), 174.

<sup>748</sup> Angenendt, Theologie (1984), 174.

<sup>749</sup> Angenendt, Offertorium (2004), 104. Mit Verweis auf Hägermann, Abt als Grundherr (1988), 345–385.

Apparat und einer Geldkirche, (...).<sup>750</sup> Grundlage für diesen materiellen Reichtum der Klöster und für die politische Machtstellung der Äbte war eine immaterielle, nämlich kommunikative Ressource, die in der Kommunikation mit Gott gewonnen wurde. Es vermag daher kaum zu überraschen, dass es im Mittelalter immer wieder Bestrebungen gab, die Kommunikationsleistung im monastischen Raum zu steigern.

#### **4.1 Viel hilft viel *oder* die Logiken der Kapitalakkumulation im monastischen Raum**

Angesichts der enormen Kommunikationsmacht, die dem Gebet im gesamten Mittelalter zugeschrieben wurde – hier darf man wohl tatsächlich einmal von einer Kontinuitätslinie sprechen – und es zum religiösen Kapital par excellence werden ließ, verwundert es nicht, dass das Mönchtum versuchte, die Akkumulation jener Machtquelle respektive jener Kapitalform weiter zu steigern. Denn welche Kommunikationsmacht bereits dem Gebet eines einzelnen Gerechten von den Zeitgenossen zugetraut wurde, haben wir bereits am Beispiel der „Vita Columbani“ verfolgen können. Auch von Columban dem Älteren ist überliefert, dass er sich unablässig dem Gebet hingegeben habe. In der Lebensbeschreibung des Heiligen wird einleitend hervorgehoben, dass Columban so gut wie nie dem Müßiggang nachgegangen sei, sondern stets mit Gebet, Schriftlesung, dem Schreiben oder einer anderen Tätigkeit beschäftigt gewesen sei.<sup>751</sup> In den großen monastischen Zentren standen nun aber gleich hunderte Mönche beinahe unablässig in kommunikativem Kontakt mit Gott, die zwar nicht alle für sich die Heiligkeit eines Columban reklamieren konnten, deren Lebenswandel aber nichtsdestoweniger als äußerst gottgefällig galt und deren Gebeten daher ein enormer Effekt zugetraut wurde.

In aller Deutlichkeit findet sich dieser Zusammenhang zwischen der Anzahl der Beter und der Effektivität des Gebets bereits bei einem der berühmtesten Theologen der Karolingerzeit, wenn nicht des frühen Mittelalters insgesamt. Die Rede ist von Alkuin, den man als „erste[n] Hoftheologe[n] Karls des Großen“ bezeichnet hat.<sup>752</sup> In einem seiner Briefe hebt Alkuin ausdrücklich die viel größere Potenz des gemeinschaftlichen Gebets gegenüber dem Gebet eines einzelnen Gerechten hervor: „Wenn gemäß dem Apostel bereits die Fürbitte eines einzigen Gerechten viel vermag, wie viel mehr vermag dann erst eine ganze heiligste Gemeinschaft in Christo, weil davon auszugehen ist, dass deren Fürbitten jeden Tag während des Stundengebets in friedvoller

---

<sup>750</sup> Hamm, Himmel (2006), 269.

<sup>751</sup> *Per annos xxxiiii insulanus miles conuersatus nullum etiam unius horae interuallum transire poterat quo non aut orationi aut lectioni uel scriptio ni uel etiam alicui operationi incumberet.* Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 6.

<sup>752</sup> Angenendt, In porticu ecclesiae sepultus (1994), 76.

Eintracht zum Himmel durchdringen – zumal weil ja kein Zweifel daran bestehen kann, dass schon das private Gebet jedes Einzelnen das Ohr Gottes erreicht.<sup>753</sup> Alkuin bringt in diesem Brief, der in der Zeitspanne zwischen 793 und 795 verfasst wurde und an den Bischof Æthelberht von Hexham (Northumbrien) adressiert ist, ein Gebetsverständnis auf den Punkt, dass die Forschung unter den Titel der „Gezählten Frömmigkeit“ gestellt und als Heilsarithmetik untersucht hat.<sup>754</sup> Denn im Mittelalter gewann mehr und mehr die Idee an Boden, dass das Gebetsquantum entscheidend für die Erhörung sei – was ja auch Alkuin zum Ausdruck bringt.

Auch ein wohl nicht weniger bekannter und einflussreicher Reformer der Karolingerzeit, Benedikt von Aniane, scheint wie auch Alkuin ein Exponent des oben beschriebenen Gebetsverständnisses gewesen zu sein, welches, um es zu wiederholen, das Quantum zur zentralen Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott machte. Denn laut der *Vita Benedicti* soll der im Sterben Liegende noch von seinem Totenbett aus einen Brief an seinen Freund auf dem Bischofsstuhl von Narbonne diktiert haben, worin er Nebridius von Narbonne um so viel Gebetsgedenken wie möglich anfleht. Mit dem Gebetsgedenken des Freundes sei es nämlich keineswegs genug, so soll Benedikt klargestellt haben, sondern der Angesprochene solle doch bitte alle ihm zugänglichen Klöster, *amici* und *familiares* anflehen, nicht vom unablässigen Psalmengesang und Gebetsfeiern zu Gunsten des Bittstellers, also für Benedikt, abzulassen (*ut orationibus tam in psalmis quam in missis pro me ad Dominum fundere non cessent*).<sup>755</sup> Zugleich macht der Brief evident, dass von dieser religionsgeschichtlichen Grundaxiomatik keineswegs nur das Gebet erfasst wurde, sondern auch andere Formen der Kommunikation mit Gott betroffen waren. Denn Benedikt bittet ja nicht nur um unablässige Fürbitten zu seinen Gunsten, sondern auch um möglichst viele Votivmessen.

Und tatsächlich lässt sich im 9. Jahrhundert dann auch in Analogie zu der beschriebenen Entwicklung des Gebetsverständnisses eine Quantifizierung der Messfeiern, insbesondere der Votivmesse, nachweisen.<sup>756</sup> So bezeugen etwa die Sakramentare der Zeit die „Ausbildung additiver Meßreihen, die eine bestimmte Anzahl zu feiernder

<sup>753</sup> *Et si unius iuxta apostolum ,multum valet deprecatio iusti; quanto magis et totius sactissimae congregationis in Christo, quorum cotidie canonicis horis pacifice unanimitatis postulationes caelum penetrare credendum est, etiam et singularis uniuscuiusque in secreto oratio ad aures omnipotentis Dei pervenire non dubitandum est. Quapropter cum omni petitionis humilitate me ipsum etiam utrumque et communi omnium et speciali singulorum, quantum mea valet apud vestram pietatem deprecatio, commendabo orationi.* Alkuin, Epistolae. Ed. Dümler, 72, Nr. 31. Vgl. Waldhoff, Alcuins Gebetbuch (2003), 13.

<sup>754</sup> Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995).

<sup>755</sup> *Eia, vir Dei, pareat modo karitas [sic] ac dilectio seu benivolentia, qua semper modo, in quantum potes, sive per temet ipsum seu familiares et amicos necnon per omnia monasteria, ubicumque transmittere potueris, ut orationibus tam in psalmis quam in missis pro me ad Dominum fundere non cessent, quia modo valde necessarium mihi est.* Ardonis vita Benedicti abbatis et Indensis abbatis. Ed. Waitz, 220.

<sup>756</sup> Vgl. Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 32.

Messen einfordern.“<sup>757</sup> Diese Parallele zeigt einmal mehr, wie entscheidend es ist, nicht eine Form der Kommunikation mit Gott isoliert zu betrachten, etwa nur das Gebet in den Blick zu nehmen, sondern unterschiedliche Formen vergleichend zu analysieren, da es sich in der Wahrnehmung der Zeitgenossen um Facetten desselben Phänomens handelte. Explizit wurde diese Äquivalenz zwischen Gebet (genauer Psalmengebet) und Messefeier auf der Synode von Le Mans im Jahr 840 festgehalten. In den Statuten heißt es, dass ersatzweise für Litanei und Messe auch fünfzig Psalmen gelesen werden könnten.<sup>758</sup> In einem Sakramentar aus dem ausgehenden 8. Jahrhundert findet sich gar eine Umrechnungstabelle für Geld, Psalmen und Messen, also eine Liste der Kapitalkonvertierung. Dort heißt es in tabellarischer Form:

Für einen Solidus 100 Psalmen oder 3 Messen;
für eine Unze 150 Psalmen oder 3 Messen;
für 6 Unzen 6 Psalter und 3 Messen;
für ein Pfund 12 Psalter und 12 Messen. <sup>759</sup>

Ob hier mit Schreibfehlern zu rechnen ist beziehungsweise, ob die Liste wirklich „exakt“ ist, ist hier nicht entscheidend.<sup>760</sup> Wesentlich ist an dieser Stelle, dass die grundsätzliche Konvertierbarkeit von ökonomischem Kapital und religiösem Kapital verbrieft wird und sogar ein Konvertierungsschlüssel aufgezeigt wird.

Ein Blick auf die Geschichte des mittelalterlichen Religiosentums zeigt, dass vor allem eine Gruppe des Klerus von jener Quantifizierung der Gott-Mensch-Kommunikation profitierte – nämlich das Mönchtum. Denn gerade dieser Akteursgruppe gelang es, Gebet und Messfeier auf ein unbekanntes Maß zu steigern und sich damit tatsächlich dem biblischen Ideal des unablässigen Gotteslobes anzunähern (Lk 18,11; 1. Thess 5,17). Aufgrund dieser Logik avancierten die monastischen Zentren zu regelrechten Produktionsstätten religiösen Kapitals und der Mönch entwickelte sich immer stärker zum ausschließlichen Beter. Laut Johannes Valensis († 1285) handelt es sich bei Gebet und Gotteslob nicht nur um das Hauptanliegen des Religiösen, sondern

---

<sup>757</sup> Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 32.

<sup>758</sup> *Qua de re hoc instinctu divino pariter considerantes tractavimus simulque inter nos bono animo et pura voluntate decrevimus, ut, dum advixerit, unusquisque nostri ordinis sacerdos pro prescripto domino Aldericu episcopo et pro populo sibi commisso in IIII. feria una cum letania et oblationibus missam decantet I, similiter et VI. feria faciat et qui hoc facere non poterit L psalmos decantet, (...).* Concilium Cenomannicum (a. 840). Ed. Werminghoff, 784, c. 59. Vgl. Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 33 f.

<sup>759</sup> *Pro I solido C psalmus aut III missas;*  
*Pro I unita CL psalmus aut III missas;*  
*Pro VI unitas VI psalterios et missas III;*  
*Pro I libra XII psalterios et XII missas.*

Sacramentarium Rhenaugiense. Ed. Hänggi, 281, Nr. 1370.

<sup>760</sup> Vgl. Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 34.

das Gotteslob ist für ihn gar der Daseinsgrund des Menschen überhaupt, wie der Franziskaner in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts schrieb.<sup>761</sup> Folgerichtig schärft er seinen Ordensbrüdern auch das Gebot aus dem Lukasevangelium zum immerwährenden Gebet ein,<sup>762</sup> eine Pflicht, die er mit der Persolvierung des kanonischen Stundengebets erfüllt sieht: *Semper orat qui canonicis horis orat.*<sup>763</sup> Kurzum, immerwährendes Gebet bedeutet für Johannes Chorgebet. Dies heißt im Umkehrschluss allerdings nicht, dass bei den Franziskanern außerhalb der als kanonische Horen bezeichneten Gebetszeiten, nicht mit Gott kommuniziert werden sollte. Ganz im Gegenteil: Auch zu diesen Zeiten sollte sich ein Mönch dieses Ordens vor allem der Kommunikation mit Gott widmen, wie wir von dem Generalminister der Franziskaner, Bonaventura († 1274), erfahren. In seinem Novizentraktat<sup>764</sup> rät er dem Leser, seine Zeit stets (*semper*) mit Gebet, Lesung und gутer, also auf Gott hin ausgerichteter Meditation sowie Diensten zu verbringen, wobei Bonaventura sich ausdrücklich auf das biblische Gebot (Luk 18,1) beruft.<sup>765</sup> Für den Generalminister war die Pflicht zum unablässigen Gebet also offenbar nicht mit dem Chorgebet getan, sondern betraf (beinahe) die ganze Zeit des Religiösen.<sup>766</sup> Ähnlich sahen es nicht nur andere Gelehrte des Franziskanerordens im 13. Jahrhundert,<sup>767</sup> sondern bereits unter den Kirchenvätern und im frühen Mönchtum wurde eine rege Diskussion über das unablässige Gotteslob geführt, das als Kernaufgabe und -herausforderung der zönobitischen Lebensform betrachtet wurde.<sup>768</sup> Es wäre jedoch verfehlt, diese Tendenz zum Vielbeten, die keineswegs im Franziskanerorden auf die Spitze getrieben wurde, wie wir noch sehen

---

<sup>761</sup> *Summo tamen studio debet vacare religiosus orationi et divinis laudibus. Ad laudandum enim Deum sunt homines creati.* Johannes Valensis, Ordinarium vite religiose, fol. 272v. Digitalisat online: <https://sanctio.uniurb.it/entities/archivalmaterial/5eb1a2ab-e4ba-4fd1-97e3-6aac758d925a/viewer/iiif> (Zugriff: 26.03.2025). Zur Person und zur Datierungsschwierigkeit der Schriften des Johannes Valensis vgl. Swanson, John of Wales (1989), 4–14; Breitenstein, Beten lernen (2022), 202.

<sup>762</sup> *Et oportet semper orare et non deficere. Luc. xviii. Sine intermissione orate.* Johannes Valensis, Ordinarium vite religiose, fol. 272v.

<sup>763</sup> Ebd., fol 273r.

<sup>764</sup> Bonaventura, Regula novitiorum. Ed. Lauer. Zu diesem Normtext des franziskanischen Generalministers siehe zuletzt Breitenstein, Beten lernen (2022), 201.

<sup>765</sup> *Cum Dominus dicat in Evangelio, quia oportet semper orare et non deficere; stude semper expendere tempus tuum aut in oratione, aut in lectione, aut in bona meditatione, aut in servitio (...).* Bonaventura, Regula novitiorum. Ed. Lauer, 476, cap. 2.1.

<sup>766</sup> Einzig der letzte Punkt, den Bonaventura im Zitat (siehe Anm. 765) aufzählt, lässt sich nicht zweifelsfrei als Kommunikation mit Gott identifizieren, da mit dem Begriff *servitium* im Mittelalter sämtliche Dienste bezeichnet wurden, die von abhängigen oder unfreien Personen in einer hierarchischen Beziehung geleistet werden mussten, die in ihrer konkreten Ausgestaltung sehr vielfältig ausfallen konnten.

<sup>767</sup> Vgl. Breitenstein, Beten lernen (2022), 203 f.

<sup>768</sup> Zur Auslegung des biblischen Gebotes zum immerwährenden Gebet (1. Thess 5,17) bei den Kirchenvätern und im frühen Mönchtum vgl. zuletzt Emmenegger, Streit (2022), 119–139.

werden, als alternativlos hinzustellen – was gleichbedeutend damit wäre, der Geschichte des Mönchtums ein Telos einzuschreiben, das der zönobitischen Lebensform seit den Ursprüngen in der ägyptischen Wüste eingeschrieben gewesen sei. Ein Beispiel aus dem frühen 9. Jahrhundert zeigt vielmehr, dass es im Mönchtum durchaus auch gegenläufige Tendenzen gab.

Die Rede ist von einem Streit, den die Mönche von Fulda zu Beginn des neunten Jahrhunderts mit ihrem Abt Ratger führten. Wir sind über diesen Vorgang unterrichtet, weil die Fuldaer Mönche im Jahr 812 an Karl den Großen appellierten und dem Kaiser ihre Position in einem Schriftstück, dem ‚Supplex Libellus‘, darlegten.<sup>769</sup> Dieser Text stellt eine besondere Beobachtungschance dar, weil er aufschlussreiche Einblicke in die Selbstwahrnehmung der Fuldaer Mönche gewährt. Der Hintergrund dieser Klageschrift war offenbar der Umstand, dass Abt Ratger das Gebetsquantum der ihm unterstellten Mönche wieder auf das von der Benediktsregel vorgeschrifte Maß zurückstutzen wollte, um somit Kapazitäten für die Bauarbeiten an der Klosterkirche zu gewinnen.<sup>770</sup> Kurzum, es ging Ratger um eine Neujustierung der beiden Kernaufgaben der zönobitischen Lebensform: *ora et labora*. Letztere sollte auf Kosten ersterer gesteigert werden. Doch diese Maßnahme stieß ganz augenscheinlich auf erheblichen Widerstand der Betroffenen, wovon der ‚Supplex Libellus‘ Zeugnis gibt. Bemerkenswerterweise war der Hauptkritikpunkt der monastischen Rebellen, dass der Abt sie von ihrer eigentlichen Aufgabe, dem Beten, abbringe. Wohl nicht ohne Hintergedanken stellten die Mönche dabei die Vernachlässigung der Fürbitte für den Herrscher selbst an die erste Stelle ihres Plädoyers: „Gütigster Kaiser, in erster Linie bitten wir um deine Gnade, dass es uns erlaubt werde, die Ordnung der Gebete, des Psalmengesangs und der Vigilien zugunsten unserer lebenden und verstorbenen Freunde so beizubehalten, wie sie unsere Väter hielten. Es betrifft das tägliche Gebet für dich,

---

<sup>769</sup> Supplex libellus monachorum Fuldensis Carolo imperatori porrectus. Ed. Semmler. Zu diesem Text vgl. Semmler, Studien (1958), 268–298; Hessler, Petitionis exemplar (1962), 1–11; Thiele, supplex libellus (1976), 220–222; Hussong, Studien (1986), 150–155; De Jong, Carolingian Monasticism (1995), 646 f.; Geuenich, Fuldas Stellung (1996), 11; Kölzer, Mönch (1996), 199; 202–205; Patzold, Konflikte (2000), 69–162; Raaijmakers, Sacred Time (2003), 59–68; Patzold, Schrifttum (2006), 232 f.; 240; Raaijmakers, Making (2012), 119–131.

<sup>770</sup> Dies geht indirekt aus dem Text hervor, wo es heißt, dass gewaltige und überflüssige Kunstdächer (*aedificia immensa*) ebenso wie andere unnütze Vorhaben unterbleiben sollten, weil hierdurch die Brüder, so wörtlich, „über die Maße belastet würden“ ebenso wie hierdurch die vom Kloster abhängigen *familiae* zugrunde gehen würden: *Ut aedificia immensa atque superflua et cetera inutilia opera omittantur, quibus fratres ultra modum fatigantur et familiae foris dispereunt, sed omnia iuxta mensuram et discretionem fiant. Fratribus quoque secundum regulam certis horis vacare lectioni liceat et item certis operari.* Supplex libellus monachorum Fuldensis Carolo imperatori porrectus. Ed. Semmler, 324. Vgl. hierzu auch Heller, Geschichtsschreiber (1952), 35.

Herr Kaiser, und für deine Kinder und das gesamte christliche Volk.<sup>771</sup> Danach führen die Mönche dem Kaiser Schritt für Schritt vor Augen, wem und wie viel sie sonst noch an Fürbitten schuldig bleiben würden.<sup>772</sup> Im Kern drehte sich der Konflikt also um das Kerngeschäft der zölibatischen Lebensform. Während die Klosterinsassen von Fulda ihre Aufgabe vor allem im Gebet, der Psalmodie sowie den Vigilien sahen, also in der Kommunikation mit Gott, wie sie ja selbst schreiben,<sup>773</sup> war der Fuldaer Abt offenbar anderer Meinung. Er wollte Mönche, die nicht nur beten, sondern auch arbeiten. Der Text zeigt, dass im Frühmittelalter noch um die Ausrichtung des Zölibatums gerungen wurde und das Prinzip der „gezählten Frömmigkeit“ keineswegs unumstritten oder gar unantastbar war. In der *longue durée* sollte sich die Position der Fuldaer Mönche freilich durchsetzen, sich also als zukunftsfähig erweisen, und der Mönch immer stärker zum Vielbeter avancieren.<sup>774</sup>

Vor allem auf ein Kloster wird in diesem Zusammenhang immer wieder verwiesen. Die Rede ist freilich von dem burgundischen Reformkloster Cluny, das wie kein zweites Kloster für jenen Prozess der Gebetssteigerung im monastischen Raum steht. Die Forschung wird nicht müde, im Anschluss an Kassius Hallinger auf das enorme Gebetspensum der Cluniazenser hinzuweisen, welches an bestimmten Feiertagen nicht weniger als 215 Psalmen<sup>775</sup> umfasste, was tatsächlich eine enorme Zahl ist.<sup>776</sup> Wie vor allem Hallinger gezeigt hat, verließen die schwarzen Mönche damit die anianische Tradition, die zu Beginn auch noch in Cluny beachtet wurde, als man dort unter Abt Berno „nur“ 138 Psalmen betete, was freilich immer noch eine enorme Kommunikati-

<sup>771</sup> *In primis petimus pietatem tuam, clementissime imperator, quod liceat nobis orationum, psalmodie et Vigiliarum modum tenere, quem patres nostri habuerunt pro amicis nostris viventibus atque defunctis: id est quotidianam precem pro te, domine auguste, et pro liberis tuis et pro omni populo christiano, (...).* Supplex libellus monachorum Fuldensis Carolo imperatori porrectus. Ed. Semmler, 321.

<sup>772</sup> Ebd., 321 f.

<sup>773</sup> Siehe Anm. 771.

<sup>774</sup> Zugleich macht der Text einmal mehr sinnfällig, dass die Kommunikation mit Gott nicht nur auf eine mediale Art und Weise praktiziert wurde, sondern vielgestaltig war. Neben Gebet, Psalmodie und Messzelebration bitten die Mönche nämlich auch darum, dass es „an den Festen, denen ein höherer Rang zukommt, (...) den Brüdern gestattet sei, sich von körperlicher Arbeit freizumachen für die Lesung und den Psalmengesang, wie es bei unseren Vätern Brauch war.“ Supplex libellus monachorum Fuldensis Carolo imperatori porrectus. Ed. Semmler, 322. Übersetzung: Heller, Geschichtsschreiber (1952), 37.

<sup>775</sup> Laut einer anderen Berechnung sollen es gar 220 Psalmen gewesen sein, die Cluny an einem einzigen Tag in der Fastenzeit absolvierte. Vgl. Eberl, Zisterzienser (2002), 180.

<sup>776</sup> Diese „Hochskala von 215 Psalmen“ (Hallinger) wird in der Forschung bis heute immer wieder abgeschrieben, wobei jedoch teilweise vergessen wird, dass selbst Cluny dieses Pensum nicht an jedem Tag absolvierte. Vgl. Hallinger, Phänomen (1977), 210. Hallinger bezieht sich hier auf eine Beobachtung von Philibert Schmitz, der in zwei Aufsätzen das Quantum der Gebetsleistung von Cluny errechnet hatte. Vgl. Schmitz, L'influence de saint Benoît (1957), 406; Ders., Liturgie de Cluny (1960), 89. Zu Clunys „Höchstleistung“ vgl. auch Angenendt, Theologie (1984), 139.

onsleistung darstellt.<sup>777</sup> Was dies für den Alltag der Kommunität bedeutete, das hat uns Petrus Damiani († 1072) überliefert. Er schreibt in einem seiner Briefe, dass den Mönchen in Cluny selbst an den längsten Sommertagen bei all den *aecclasiastici officiis* kaum einen halben Stunde Redezeit geblieben sei.<sup>778</sup> Die Historikerin Barbara Rosenwein hat sich die Mühe gemacht, einen exemplarischen Wintertag in Cluny zur Zeit Abt Hugos einem Tag gemäß der ‚Regula Benedicti‘ gegenüberzustellen. Das Fazit dieser (nicht ganz akkuraten<sup>779</sup>) Kalkulation, lautet wie folgt: „The typical day as set out by Benedict consisted of 3 ½ hours for the *opus Dei*, 4 hours for reading, 6 ½ hours for work, and 8 ½ hours for sleep. The table makes clear that at Cluny most of the daytime was spent in the *opus Dei*.“<sup>780</sup>

Nicht wenigen Zeitgenossen nötigte die enorme Gebetsleistung Clunys Hochachtung und Respekt ab. An erster Stelle ist hier an Papst Gregor VII. zu denken, der Cluny über alle anderen Klöster seiner Zeit hinaushob. Laut den anonymen Konzilsakten stimmte Gregor auf der römischen Fastensynode im Jahr 1080 ein regelrechtes Loblied auf Cluny an, wobei er bezeichnenderweise insbesondere die cluniazensische Liturgie zum Dreh- und Angelpunkt des Vergleichs erklärt haben soll: „Ihr wisst, Brüder und unsere Mitpriester, nein vielmehr diese ganze heilige Synode möge erkennen und wissen, dass – obwohl es jenseits der Berge viele Klöster gibt, die zu Ehren Gottes, des Allmächtigen, und zu Ehren der seligen Apostel Petrus und Paulus in vornehmer und gottesfürchtiger Weise gegründet wurden – in jener Region unter allen nur eines existiert, das gewissermaßen als erbliches Eigen dem seligen Petrus und dieser Kirche durch besonderes Recht gehört, nämlich das von Cluny, welches dem Recht und dem Schutz des heiligen apostolischen Stuhls von seinen Anfängen an hauptsächlich unter-

---

777 Die Tatsache, dass Cluny unter Abt Berno das besagte Gebetsquantum von 138 absolvierte, lässt sich aus der ‚Vita sanctissimi patris Odonis abbatis Cluniacensis‘ des Johannes von Salerno erschließen, wo es heißt: *Etenim in quotidianis diebus, inter diei noctisque cursus, CXXXVIII caneabant psalmos*: (...). Johannes von Salerno, Vita Sancti Odonis. Ed. Migne, 57. Vgl. dazu Hallinger, Phänomen (1977), 210.

778 *Nam tanta erat in servandi ordinis continua jugitate prolixitas, tanta praesertim in aecclasiasticis officiis protelatur instantia, ut in ipso cancri sive leonis estu cum longiores sunt dies, vix per totum diem unius saltim vacaret horae dimidium, quo fratribus in claustro licuisset miscere colloquium.* Die Briefe des Petrus Damiani. Ed. Reindel, Bd. 3 (1989), 105, Nr. 100.

779 Diese Ungenauigkeit gesteht Rosenwein selbst in einer Anmerkung ein, wo es heißt: „The following being a ‚typical‘ day in the winter, is modified in numerous ways for different feasts and seasons. It is incomplete as a description of the liturgy because it omits, for the sake of brevity, the collects and lessons which the Cluniacs added and which Ulrich described in great detail.“ Rosenwein, Feudal War (1971), 134 Anm. b.

780 Rosenwein, Feudal War (1971), 133. Die Tabelle findet sich hingegen ebd. 134–136. Auch andere Forscherinnen und Forscher haben sich um einen Rekonstruktionsversuch der cluniazensischen Liturgie bemüht, wobei sie sich demselben Problem ausgesetzt sahen, wie Rosenwein, nämlich dem Umstand, dass die Quellen eine lückenlose Rekonstruktion nicht zulassen. Vgl. Hunt, Cluny (1967), 101–103; Schmidt, Zusätze (1986), 41–66.

stellt wurde und welches durch das Wirken der göttlichen Milde unter gottesfürchtigen und heiligen Äbten bis zu diesem Punkt der Würde und Gottesfurcht angelangt ist, das es alle anderen Klöster im Gottesdienst und im geistlichen Eifer überragt – obschon viele davon, soweit ich weiß, wesentlich älter sind – und dass kein Kloster meines Wissens diesem gleichzukommen vermag.“<sup>781</sup>

Auch andere Zeitgenossen äußerten sich hinsichtlich der cluniazensischen Liturgie ähnlich positiv wie Papst Gregor VII. auf der römischen Fastensynode. So galt Cluny etwa dem ehemaligen Regularkanoniker Petrus aus dem Chorherrenstift St. Johannes in Sens als ein Ort, wo man fast sicher sein Seelenheil finden könne: „Cluny vermag allen Menschen, die den Herrn suchen, zum Heil gereichen. Von dieser Tatsache legt die Heiligkeit der zuvor erwähnten Äkte sicheres Zeugnis ab.“<sup>782</sup> Denn wenn Gott die *Cluniacensis religio* nicht zusagen würde, dann hätte, so konstatiert Petrus weiter, die *celestis gloria* jene heiligen Väter niemals zu sich genommen.<sup>783</sup> Diese Haltung des Priors überrascht nicht, denn als Petrus diese Auffassung wahrscheinlich Ende des Jahres 1145 oder zu Beginn des Jahres 1146 zu Pergament brachte,<sup>784</sup> hatte er bereits den Habit eines Cluniazensers angenommen, war also kein Regularkanoniker mehr, sondern bereits Mönch in Cluny. Doch auch bei Zeitgenossen, die Cluny nicht so unmittelbar verbunden waren, wie unser erster Gewährsmann, lässt sich eine große Hochschätzung gegenüber Cluny nachweisen. Laut seiner um 1120 verfassten Vita soll Robert von Arbrissel Cluny in einem Atemzug mit anderen bedeutenden Stätten der Christenheit, namentlich Bethlehem, Jerusalem und Rom, genannt haben, um anschließend zu der rhetorischen Frage anzusetzen, welcher weise Mann es wagen würde, das Kloster Cluny herabzusetzen, wo durch die Gnade Gottes an jedem einzelnen

<sup>781</sup> *Noueritis, fratres et consacerdotes nostri, immo tota haec sancta synodus cognoscat et sciatur, quia cum ultra montes multa sint monasteria ad honorem Dei omnipotentis et beatorum apostolorum Petri et Pauli nobiliter et religiose fundata, inter omnia quoddam in illis partibus habetur, quod quasi peculiare et proprium beato Petro et huic ecclesiae speciali iure adheret. Cluniaticum uidelicet, ad honorem et tutelam huius sanctae et apostolicae sedis ab ipsis primordiis principaliter adsignatum, et faciente diuina clementia sub religiosis et sanctis abbatibus ad id usque dignitatis et religionis peruenit, ut ceteris monasteriis, quamvis multis antiquioribus, quantum ipse cognosco, in Dei seruitio et spirituali fero ure praecellat, et nullum in terra illa quod ego sciam huic omnino ualeat adaequare.* The Epistolae vagantes of Pope Gregory VII. Ed. Cowdrey, 96, Nr. 39. Übersetzung: *Laudage, Investiturstreit* (1989), 179, Nr. 50. Zu jener Ansprache vgl. auch Strack, Solo sermone (2022), 22–25, der jedoch die Ansprache nicht als „Loblied“ gelten lassen will, da der Text keine „Gestaltungsmerkmale des rhetorischen Genus demonstrativum“ aufweise. Ebd., 24.

<sup>782</sup> *Sufficere potest Cluniacus ad salutem omni homini querenti Dominum, cuius rei predictorum abbatum sanctitas certum est argumentum.* The Letter from Peter of St John to Hato of Troyes. Ed. Constable, 50.

<sup>783</sup> *Si enim Cluniacensis religio Domino non placeret, celestis gloria sanctos illos patres minime suscepisset.* The Letter from Peter of St John to Hato of Troyes. Ed. Constable, 50.

<sup>784</sup> Zur Datierung vgl. Walter, Wanderprediger, Bd. 1 (1903), 17–25; The Letter from Peter of St John to Hato of Troyes. Ed. Constable, 45.

Tag ein so großes und gutes Werk verrichtet werde: *Quis denique sane sapiens audeat deprimere supremum Cluniacum monasterium, ubi quotidie Dei gratia tantum sit beneficium?*<sup>785</sup> Zwar macht Robert seinem Gesprächspartner im Anschluss sogleich klar, dass er trotzdem an einem anderen Ort als Cluny bestattet werden wolle, nämlich in Fontevraud, wo er bekanntlich sein erstes Kloster gründete;<sup>786</sup> nichtsdestoweniger ist die Szene ein Beleg für die große Hochachtung, die Cluny bei Roberts Zeitgenossen (und dem Hagiographen) genoss. Denn andernfalls würde die rhetorische Frage ihre Pointe verfehlt. Ja, die narrative Strategie des Hagiographen, Andreas von Fontevraud, setzt die herausragende Bedeutung Clunys geradezu voraus. Diese zielt offenbar darauf ab, dem Leser den besonderen Stellenwert, den Fontevraud für Robert hatte, dadurch vor Augen zu stellen, indem er diesen Ort neben die bedeutendsten Stätten der Christenheit stellt: Bethlehem, Jerusalem, Rom und eben auch Cluny.

Ganz anders als bei vielen Zeitgenossen, wo die cluniazensische Liturgie nicht nur Bewunderung,<sup>787</sup> sondern auch den Wunsch aufkommen ließ, in das Gebet der schwarzen Mönche eingeschlossen zu werden, stieß die Liturgie bei vielen modernen Beobachtern hingegen auf Ablehnung, ja teilweise gar Verachtung.<sup>788</sup> Kassius Hallinger verspürte angesichts der Gebetspraxis Clunys regelrechten Fremdscham.<sup>789</sup> Denn der Liturgiewissenschaftler und Ordensmann (OSB) befand angesichts des in Cluny absolvierten Quantum von 215 Psalmen kein authentisches Gebet für möglich. Ja, die Tendenz zu immer mehr und feierlicherem Gebet macht der Forscher gar für die

---

785 Andreas von Fontevraud, Supplementum historiae vitae Roberti. Ed. Dalarun, 250.

786 Ebd., 252–254.

787 Das große Ansehen, das Cluny unter den Zeitgenossen genoss, wurde insbesondere in mehreren Arbeiten von Jean Leclercq herausgearbeitet. Vgl. *Leclercq, Une parenthèse* (1960), 98–100; *Ders., Spiritualité* (1960), 135 f.; *Ders., Pour une histoire* (1962), 400 f.

788 Freilich lassen sich auch unter modernen Beobachtern Bewunderer für die cluniazensische Liturgie identifizieren. Friedrich Heer bezeichnete die fragliche Liturgie etwa als „(...) höchste und reinste Erfüllung cluniacensischen Wesens“ *Heer, Aufgang Europas* (1949), 403.

789 Laut Hallingers Dafürhalten soll etwa die Feierlichkeit und der Triumphgedanke der cluniazensischen Liturgie dem „heutigen religiösen Empfinden“ nach „unsagbar peinlich“ sein: „Dem heutigen religiösen Empfinden – das braucht kaum betont zu werden – erscheint das verfrühte Hereinholen des Triumphs der Endzeit (Apoc 4, 5 –11) unsagbar peinlich – ein Empfinden, das die Grossäste des 11. Jahrhunderts manifest nicht kannten. Im ‚Liber tramitis‘ kann man diese gutgemeinte Verfremdung des Christlichen mit Händen greifen. Bei allen besonderen Festen meldet sich da der Triumphgedanke. Zur Erhöhung des Glanzes soll die Antiphon zum Benediktus und zum Magnificat *triumphaliter canetur*. Ähnlich heisst es an Mariae Geburt: *antiphonam triumphalem decantent*. Am Hochfest von Peter und Paul verführt der Triumphgedanke den cluniazensischen Schreiber zu der sprachlichen Vergewaltigung *triumphalitur*, d.h., die Festantiphon *Tu es pastor ovium* soll im Triumph gesunden werden: *postmodum haec triumphalitur, hoc est, triplicabitur.*“ *Hallinger, Phänomen* (1977), 226. Vgl. auch ebd., 222.

vielbeschworene Krise des Zönobitentums<sup>790</sup> verantwortlich: „Die Unausgewogenheit des Grundsatzes und zum Teil auch die gutgemeinten, aber psychologisch ahnungslosen Steigerungen der Grossäbte Klunys haben die berüchtigte *Crise du cénobitisme* mitheraufgeführt.“<sup>791</sup>

Ein anderer Forscher, ebenfalls ein Benediktiner (OSB), fragte sich angesichts der enormen Gebetslast Clunys, ob ein durchschnittlicher Mönch jener Kommunität überhaupt noch als Mensch gelten könne: „Was the average monk of Cluny a man of prayer? Or was he not more of a ‚liturgical animal‘ so to speak?“<sup>792</sup> Freilich geht es Jean Leclercq hier nicht in erster Linie um eine Entmenschlichung der Cluniazenser, sondern seine rhetorische Frage zielt vielmehr darauf ab, beim Leser Zweifel an der Praktikabilität (und damit Historizität) der cluniazensischen Liturgie zu schüren, die er für ein Ding der Unmöglichkeit hält, wie er wenig später konstatiert: „Just to read a horarium of this sort makes one breathless and wears one out: What would happen if one really had to do all that? If instead of speculating about the texts we tried to put them into practice in a single day, we would soon find out that they ask the impossible.“<sup>793</sup>

Freilich sind die Zweifel, die Leclercq hier an der Korrelation zwischen liturgischer Norm und liturgischer Praxis anmeldet, völlig berechtigt – was aber selbstredend nicht nur für Cluny, sondern die Geschichte des Religiosentums generell gilt. Der springende Punkt ist hier aber ein anderer: Die fragliche Norm der cluniazensischen Liturgie, die dem Forscher in den liturgischen Büchern jener Kommunität vor Augen tritt, wird von Leclercq eindeutig negativ konnotiert. Ein Mensch, der diese tatsächlich umsetzt, ließe sich nicht mehr als menschliches Wesen, sondern als „liturgisches Tier“ charakterisieren, so darf, ja muss man Leclercq wohl verstehen.<sup>794</sup> In dieselbe Richtung geht auch das Urteil eines andern Kirchenhistorikers, Jacques Dubois, der den Mönch in Cluny als „Gebetsmühle“ charakterisierte, der mit nichts anderem beschäftigt gewesen sei, als mit dem unablässigen Psalmengesang: „Dans cette conception, le moine devient un moulin à prières, qui n'a pas d'autres occupations qu'une psalmodie et un chant liturgique presque continuels, beaucoup trop abondants pour permettre une participation intellectuelle ou spirituelle.“<sup>795</sup> Auch das Urteil von Edmund Bishop

---

<sup>790</sup> Zur Krise des Zönobitentums vgl. Leclercq, *Crise du monachisme* (1958), 19–42; *Ders.*, *Aux sources* (1964), 175–199; Van Engen, *Crisis of Cenobitism* (1986), 269–304.

<sup>791</sup> Hallinger, *Phänomen* (1977), 225.

<sup>792</sup> Leclercq, *Prayer at Cluny* (1983), 651.

<sup>793</sup> Ebd., 653 f.

<sup>794</sup> Offenbar war sich der bekannte Kirchenhistoriker der Tragweite seiner Worte nur allzu bewusst, da er wenig später sichtlich darum bemüht ist, eben jenes Werturteil zu relativieren, ohne es jedoch gänzlich aufzugeben: „A ‚liturgical animal‘ that is to say, a being which functions well, and especially much, but never stops to think.“ Leclercq, *Prayer at Cluny* (1983), 651.

<sup>795</sup> Dubois, *Moines* (1974), 31.

ist vernichtend. Der Liturgiewissenschaftler hat die cluniazensische Liturgie grundheraus als „an exalted model of faddy and fussy ritualism“ abgetan.<sup>796</sup>

Der erste der diesbezüglich zur Mäßigung und Werturteilsfreiheit aufrief, war Giles Constable. Der Historiker erkannte nicht nur, dass bei dem Urteil seiner Kollegen offensichtlich ein bestimmter liturgischer Zeitgeist mit am Werke war, beziehungsweise die Feder führte, nämlich ein „contemporary taste for liturgical simplicity“; er hielt seinen Kollegen auch das wissenschaftliche Grundgesetz der Werturteilsfreiheit vor, gegen das die Forscher verstießen: „To say that the Cluniac liturgy was long is an historically ascertainable statement, but to say that it was too long is a value judgment based on personal liturgical preferences, which should have no influence on the study of liturgical history.“<sup>797</sup> Tatsächlich dürfte wohl wenig damit gewonnen sein, wenn moderne Beobachter die Gebetspraxis von Cluny als die eines reinen „Kultklosters“ schelten.<sup>798</sup> Zielführender dürfte es sein, wenn man sich dieser auf die Zahl fokussierten Frömmigkeitspraxis „jenseits von Apologie und Werturteil“ nähert, wie dies auch einige Münsteraner Forscher eingefordert haben.<sup>799</sup> Aus einem solchen um Werturteilsfreiheit bemühten Blickwinkel ließe sich das in Rede stehende Phänomen, das der klassischen Kirchengeschichte als Ausdruck von Zahlenfrömmigkeit und Werkgerechtigkeit galt, nicht nur als „Technik der Sorge des Menschen um sich selbst“<sup>800</sup> neu – und zwar wertneutral – bewerten, sondern als Bestrebung religiöser Akteure ihr eigenes Kapital zu steigern, kurzum: als Kapitalakkumulation im religiösen Feld.

Doch nicht erst in Cluny wurde jene auf das Quantum setzende Gebetsvorstellung auf die Spitze getrieben, sondern diese soziale Praktik trieb bereits deutlich früher große Früchte – um eine emische Metaphorik, freilich die der „Gebetsfrucht“, zu bemühen.<sup>801</sup> Vergleicht man das Gebetspensum der Cluniazenser nämlich mit einer Kommunikationspraktik, die in der Forschung als *laus perennis* bezeichnet wird, dann

<sup>796</sup> Bishop, *Liturgica Historica* (1918), 228. Vgl. dazu *Constable*, *Monastic Policy* (2010), 292.

<sup>797</sup> *Constable*, *Monastic Policy* (2010), 292.

<sup>798</sup> Der Begriff des Kultklosters wurde von Stephan Hilpisch in die Diskussion um Clunys Liturgie eingeführt und weist eine unverkennbar negative Konnotation auf. Vgl. *Hilpisch*, *Chorgebet* (1938), 264–268; *Ders.*, *Ideal* (1957), 77 f.

<sup>799</sup> *Angenendt* u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 71.

<sup>800</sup> Ebd., 71: „Auf dem Hintergrund einer solchermaßen auf Ausgleich bedachten Religionslogik lässt sich das Zählen jenseits von Apologie und Werturteilen als Technik der Sorge des Menschen um sich selbst verstehen. In der Logik dieser Frömmigkeit stellt das Zählen wie auch das Aufzeichnen der erbrachten Leistung eine Form höchster Rationalisierung und Entlastung dar. Für das Gottesbild bedeutet dies gar, daß der Mensch mit dem Zählen einen etwa im Nominalismus als willkürlich beschriebenen Gott in den Bann schlägt und dessen Zorn befriedet. Insofern wird mit dem Zählen und dem Ausgleichsdenken auch Gott an Gerechtigkeit und Ausgleich gebunden.“

<sup>801</sup> Die Rede von der Gebetsfrucht ist so gängig, dass sich ein ausführlicher Beleg erübrigt. Es sei hier lediglich auf eine von Augustinus' Reden verwiesen, wo der Kirchenvater von dem *orationis fructum* spricht. Vgl. Augustinus, *Sermones suppositio de diversis*. Ed. *Migne*, 2281, Nr. 283.

relativiert sich selbst die Gebetsleistung der schwarzberobten Vielbeter aus Burgund – was jedoch oft vergessen wird. Denn jene kommunikative Praktik war exakt das, was der (moderne) Name besagt: pausenloses Gebet, eben *laus perennis*. Auch wenn es sich bei dem Begriff keineswegs um eine zeitgenössische Terminologie handelt, sondern um eine moderne Wortschöpfung, ein wissenschaftliches Kunstprodukt also,<sup>802</sup> so ist er doch mangels einer einheitlichen Quellenbezeichnung alternativlos. Die Quellen-texte umschreiben das besagte Phänomen hingegen als *die noctuque psalmorum hymni decantatio*,<sup>803</sup> als *die noctuque Dominum exorare*,<sup>804</sup> *die noctuque divinis operibus et officiis insistere*,<sup>805</sup> oder kurz als *psallentium assiduum*<sup>806</sup>. Am nächsten kommt der modernen Begrifflichkeit eine Wendung aus einer späteren Klosterchronik, die im Hinblick auf die fragliche Kommunikationspraktik sowohl das Nomen *laus* (im Plural) als auch das – hier allerdings adverbial gebrauchte – Adjektiv *perennis* verwendet.<sup>807</sup>

Was dies konkret für die Kommunitäten bedeutete, die jene Kommunikations-technik vollzogen, die sog. Laus-perennis-Klöster,<sup>808</sup> und wie jene Form der Liturgie genau organisiert und praktiziert wurde, lässt sich anhand einer Urkunde König Chlodwigs II. für das Kloster Saint-Denis beantworten. In dieser im Jahr 654 ausgestellten Urkunde werden dem königsnahen Kloster nämlich nicht nur die Immunität von der bischöflichen Jurisdiktion sowie die Besitzverhältnisse bestätigt, die dem Kloster von Seiten des Königs aber auch anderer Stifter zugeflossen waren. Vielmehr wird in dem Text auch an die ursprüngliche Zwecksetzung jener Stiftungen erinnert. Diese seien nämlich erfolgt, „(...) damit an diesem Ort ein Psalmengesang im Wechsel von Gruppen (*per turmas*) gefeiert werde, wie er zur Zeit unseres Herrn und Erzeugers eingerichtet wurde und wie ein solcher im Kloster des heiligen Mauritius von Agaune Tag und Nacht abgehalten wird.“<sup>809</sup> Die Quelle gewährt also interessante Einblicke, wie das unablässige Gotteslob konkret praktiziert wurde. Offenbar betete nicht jeder ein-

---

<sup>802</sup> An diesen Umstand wurde die Forschung vor allem durch eine Arbeit von Barbara Rosenwein erinnert. Vgl. *Rosenwein*, Perennial Prayer (2000), 40 f.

<sup>803</sup> *Passio Acaunensium martyrum*. Ed. *Krusch*, 40.

<sup>804</sup> *Passio Sancti Sigismundi regis*. Ed. *Krusch*, 336 f.

<sup>805</sup> *Vita Abbatum Acaunensium*. Ed. *Krusch/Levison*, 332.

<sup>806</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*. Ed. *Krusch/Levison*, 101.

<sup>807</sup> (...) *ut per novem turmas norma psallentii perenniter ageretur ibi imperpetuo juges laudes constituit*. *Chronicon Agaunense*. Ed. *Theurillat*, 55.

<sup>808</sup> Dieser Begriff wurde von Corbinian Gindele geprägt und steht freilich genau wie der Begriff der *laus perennis* unter Anachronismusverdacht, eben weil der Terminus kein zeitgenössischer ist. Vgl. *Gindele*, „Laus Perennis“-Klöster (1959), 32–48. Zur Kritik an dem Terminus siehe die Ausführungen weiter oben bei Anm. 802.

<sup>809</sup> (...) *ut sicut tempore dōmni et generoris [sic] nostri ibidem psallencius p[er] turmas fuit instetutus vel sicut ad monastirium s(an)c(t)i Mauricii Agaunis die noctuque [sic] tenetur, ita in loco ipso celebretur*. Die Urkunden der Merowinger. Ed. *Kölzer*, Bd. 1 (2001), 219, Nr. 85. Übersetzung: *Borgolte/Chitwood*, Herrscherliche Klosterstiftungen (2018), 53.

zelne Mönch unablässig, sondern die ewige Psalmenrezitation wurde gleichsam im Schichtdienst, richtiger: gruppenweise absolviert.<sup>810</sup> Mit dieser Praktik dürfte der Konvent als Kollektiv – allerdings nicht jeder einzelne Mönch – auf drei volle Psalter täglich gekommen sein, was mindestens 450 Psalmen pro Tag entspricht.<sup>811</sup> Tatsächlich war die Gebetsordnung der *laus perennis* im Vergleich mit anderen mittelalterlichen Gebetspraktiken „konkurrenzlos“, selbst wenn man Cluny als Vergleichspunkt heranzieht.<sup>812</sup> Ob man sie deswegen als „erdrückend“ charakterisieren sollte, bleibt dahingestellt.<sup>813</sup> Treffender ist es, von einer beispiellosen Verdichtung der Kommunikation mit Gott im monastischen Raum zu sprechen, die mit der fraglichen Gebetsordnung, der *laus perennis* also, einherging.

Auch wenn die Historikerin oder der Historiker die fragliche Gebetsordnung nicht grundheraus als erdrückend disqualifizieren darf, so bedeutet dies freilich nicht, dass er – oder sie – die Augen vor zeitgenössischer Kritik verschließen sollte. Tatsächlich zeigt ein eingehender Blick auf die Quellen, dass die Einführung der besagten Kommunikationstechnik in Saint-Denis nicht unwidersprochen oder komplikationslos ablief. Zwar findet sich in der besagten Urkunde König Chlodwigs II. kein expliziter

<sup>810</sup> Rosenweins These, dass dieses Organisationsprinzip (*per turmas*) erst eine Einrichtung der Karolingerzeit war, ist daher nicht haltbar, eben weil sich ein Hinweis auf dieses Organisationsprinzip der *laus perennis* bereits in der im Original überlieferten Urkunde Chlodwigs II. aus dem Jahr 654 findet, an deren Echtheit kein Zweifel bestehen kann. Vgl. Rosenwein, One Site (2001), 287–290, die die Urkunde Chlodwigs II. jedoch fälschlicherweise Dagobert I. zuschreibt. Vgl. ebd., 287. Zwar gibt es tatsächlich kein anderen prae-karolingischen Text, der etwas zu der konkreten Organisation der *laus perennis* verlauten lässt oder den Terminus *per turmas* verwenden würde, allerdings ist der Rückschluss, dass es sich deshalb bei der fraglichen Passage (*per turmas*) in Chlodwigs II. Urkunde um eine spätere Interpolation handeln müsse, völlig haltlos. Die besagte Urkunde ist laut ihrem Editor, „(...) das einzige für Saint-Denis gegebene Papyrusoriginal, das vollständig erhalten und im Mittelalter bekannt blieb, (...)“ Die Urkunden der Merowinger. Ed. Kölzer, Bd. 1 (2001), 216. Die Interpolationsthese wurde indessen nicht von Rosenwein stark gemacht, sondern von Gindele, „Laus Perennis“-Klöster (1959), 42 konstatiert.

<sup>811</sup> Interessanterweise liegt dieser Berechnung ein persönlicher Erfahrungswert zugrunde, wie Hallinger deutlich macht: „Wenn nach persönlichen Äusserungen von Experten das Absingen eines ganzen Psalters etwa sechs Stunden benötigt, so haben die Vertreter des pausenlosen Dienstes als Vierundzwanzigstundenleistung mindestens drei Psalter bewältigt. Die bei diesem Dienst von jeder Gruppe zu leistende Lesung und die durch den Wechsel notwendig erfolgenden Pausen müssen den Vierundzwanzigstundentag restlos ausgefüllt haben. Man erreichte auf diese Weise eine Zahl von mindestens 450 Psalmen.“ Hallinger, Phänomen (1977), 197 f. Vgl. dazu auch Masai, Vita patrum iuren-sium (1971), 43–69.

<sup>812</sup> Hallinger, Phänomen (1977), 198.

<sup>813</sup> Josef Semmler hat im Hinblick auf die fragliche Gebetsordnung, die *laus perennis* also, von einer „(...) schier erdrückenden Fülle an gemeinschaftlicher Rezitation, an Psalmen-, Antiphonen- und Hymnengesang“ gesprochen. Semmler, Saint-Denis (1989), 102. Zur werturteilsfreien Beobachtung und Beschreibung mittelalterlicher Gebetstechniken und Kommunikationspraktiken siehe die Ausführungen weiter oben bei Anm. 797.

Hinweis für einen solchen Widerstand gegen die *laus perennis*; jedoch deutet die Tatsache, dass der König an die Maßgabe seines Vaters erinnern musste, in diese Richtung. Zur Gewissheit wird diese Vermutung durch einen kurzen Hinweis in der sogenannten Fredegar Chronik. Dort heißt es nämlich, dass sich Abt Aigulf von Saint-Denis gegen den Beschluss König Dagoberts sperrte, seinem Konvent eine neue Liturgie nach dem Vorbild des Klosters Agaune aufzuerlegen.<sup>814</sup> Offenbar wurde die neue Liturgie nicht allerorts begrüßt, was ein erneuter Hinweis ist, dass die Kommunikation mit Gott keineswegs unumstritten war, sondern Gegenstand und Resultat von spannungsvollen Aushandlungsprozessen und Machtkämpfen im religiösen Feld.

Zugleich lässt die Quelle durchblicken, welchem Vorbild man in Saint-Denis in puncto Liturgie folgte, genauer: folgen sollte. Wie in so vielen anderen zeitgenössischen Texten fällt auch hier im Zusammenhang der *laus perennis* ein bestimmter Name: Saint-Maurice d’Agaune.<sup>815</sup> Tatsächlich ist sich die Forschung weitgehend einig, dass in diesem Kloster die Ursprünge jener Kommunikationspraktik liegen, die wir heute als *laus perennis* bezeichnen – jedenfalls im Hinblick auf den Westen.<sup>816</sup> Und ganz wie im Fall von Saint-Denis stand offenbar auch in Agaune das Interesse eines weltlichen Herrschers hinter jener Praktik der Gott-Mensch-Kommunikation. Denn die ungewöhnlich breite Quellenbasis lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass es König Sigismund von Burgund († 523/24) war, von dem die Initiative zum unablässigen Gebet ausging.<sup>817</sup> Seinem Befehl folgten die Mönche, die im Jahr 515<sup>818</sup> aus unterschiedlichen Klöstern des Königreichs Burgund nach Agaune kamen, um dort tagein tagaus zu beten, wofür der Herrscher sie im Gegenzug mit Bauwerken,<sup>819</sup> liturgischem Ge-

<sup>814</sup> *Sallencium ibidem ad instar monastiriae [sic] sanctorum Agauninsium [sic] instetuere iusserat; sed facilletas abbatis Aigulfi eadem instetucionem nuscetur refragasse.* Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus. Ed. Krusch, 161. Vgl. dazu Semmler, Saint-Denis (1989), 100 f.

<sup>815</sup> Saint-Maurice d’Agaune wird an mehreren Stellen als Vorbild für königliche Klosterstiftungen in der sogenannten Fredegar Chronik genannt. Vgl. Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus. Ed. Krusch, 124; 161. Vgl. auch Vita Sadalbergae abbatissae Laudunensis. Ed. Krusch/Levison, 59. Auch in der Urkunde Chlodwigs II wird Agaune als Vorbild genannt. Siehe oben Anm. 809.

<sup>816</sup> Vgl. etwa Rosenwein, Perennial Prayer (2000), 40. Zur Frage der byzantinischen Herkunft der *laus perennis* siehe auch die Ausführungen weiter unten bei Anm. 867.

<sup>817</sup> Vgl. Vita Abbatum Acaunensium. Ed. Krusch/Levison, 331 f.; Passio Sancti Sigismundi regis. Ed. Krusch, 336; Gregor von Tours, Liber in gloria martyrum. Ed. Krusch, 87; Gregor von Tours, Libri historiarum decem. Ed. Krusch/Levison, 100.

<sup>818</sup> Das Jahr ist durch eine kurze Notiz bei Marius von Avenches belegt, wo es zum selben Jahr, also 515, heißt: *His consulibus monasterium Acauno a Sigismundo constuctum est.* Marii episcopi Aventicensis chronica. Ed. Mommsen, 234.

<sup>819</sup> *Igitur mortuo Gundobado, regnum eius Sigimundus filius obtenuit, monastiriumque Acaunensem sollerti cura cum domibus basilicisque aedificavit; (...).* Gregor von Tours, Libri historiarum decem. Ed. Krusch/Levison, 100.

rät<sup>820</sup> und Ländereien<sup>821</sup> unterstützte. Ja, laut einer Homilie, die der Bischofs Avitus von Vienne anlässlich der Gründung des Klosters am 22. September 515 gehalten haben soll,<sup>822</sup> sei das Kloster regelrecht mit Gaben überschüttet worden, wie es im Text heißt: „Du hast deine Kirchen mit einem Übermaß an Schätzen und einer Menge an Volk geschmückt; du hast mit viel Aufwand Altäre errichtet, um sie mit Gaben zu überhäufen.“<sup>823</sup> Wie unschwer zu erkennen ist, handelt es sich bei Sigismunds Gründung also um eine Stiftung.<sup>824</sup> Auch in Agaune haben wir es also mit einer Institution zu tun, die dem Zweck der Kapitalkonvertierung diente, nämlich dem Austausch von ökonomischem und religiösem Kapital. Die Besonderheit jenes Stiftungsaktes besteht darin, dass es sich um die erste Klostergründung eines burgundischen Herrschers im Mittelalter handelt.<sup>825</sup>

Der Ort, der hierfür ausgewählt wurde, war sicherlich mit Bedacht gewählt. Zum einen lag Agaune an einer wichtigen Passstraße, die Oberitalien mit der Gallia verband und war daher sowohl aus ökonomischen wie geopolitischen Gesichtspunkten attraktiv.<sup>826</sup> Doch dieser Umstand dürfte nicht der ausschlaggebende Punkt für die Klostergründung gewesen sein. Entscheidender noch als die profane Topographie dürfte die Sakraltopographie des Ortes gewesen sein.<sup>827</sup> Denn bei Agaune handelte es sich um einen Sakralort erster Güte, wie schon Gregor von Tours klarstellte. Der Bischof attestierte dem Ort aufgrund seiner Lage an den thebäischen Märtyrergräbern<sup>828</sup> eine *magna virtus*, eine erhebliche Machtfülle also.<sup>829</sup> Mit anderen Worten, verfügte der Ort mithin über einen großen Vorrat an religiösem Kapital, so ließe sich das gregorianische Diktum aus einer religionshistorischen Perspektive interpretieren.

---

820 Vgl. Avitus von Vienne, Ex Homiliarum Libro. Ed. Peiper, 146.

821 *Ibique et psallentium cotidianum instituit locumque tam in territoriis quam in reliquis rebus affluentissime ditavit.* Gregor von Tours, Liber in gloria martyrum. Ed. Krusch, 87.

822 Vgl. Avitus von Vienne, Ex Homiliarum Libro. Ed. Peiper, 145.

823 (...) ornasti ecclesias tuas gazarum cumulo, numero populorum; struxisti sumptibus, quae munera cumulares altaria; (...). Avitus von Vienne, Ex Homiliarum Libro. Ed. Peiper, 146.

824 Auf diesen Aspekt hat zuletzt Borgolte/Chitwood, Herrscherliche Klosterstiftungen, 52 f. hingewiesen.

825 Vgl. Kaiser, Burgunder (2004), 171.

826 Vgl. Zufferey, Abtei (1988); Rosenwein, One Site (2001), 271–290.

827 Zu diesem Punkt vgl. Rosenwein, One Site (2001), 271–290.

828 Laut Bischof Eucherius von Lyon soll in Agaune nämlich zahlreiche römische Soldaten der thebäischen Legion zusammen mit ihrem Kommandanten Mauritius den Märtyrertod gefunden haben, weil sie sich weigerten einen kaiserlichen Befehl auszuführen und Christen zu töten. Vgl. Passio Acaunensis martyrum. Ed. Krusch, 33. Vgl. dazu auch Näf, Städte (2011) sowie die von Beat Näf verantwortete Online-Edition der beiden Passiones der Märtyrer von Acaunus: Duo Passiones Acaunensis martyrum. Ed. Näf. Für den Hinweis auf die Online-Edition danke ich Jan Bremmer.

829 *Magna est enim virtus ad antedictorum martyrum sepulchra*, (...). Gregor von Tours, Liber in gloria martyrum. Ed. Krusch, 87.

Aus einer anderen Quelle erfahren wir dann auch, wie sich diese Macht konkret geäußert habe.<sup>830</sup> In einem anonymen Appendix zu einem hagiographischen Text aus dem fünften Jahrhundert wird berichtet, dass die Wunder an den Märtyrergräbern kein Ende genommen hätten, der Ort also, bevor er zu einer Stätte des ewigen Gebets wurde, ein Ort permanenter Wundertätigkeit war. Es verwundert daher nicht, weshalb König Sigismund gerade diesen Ort als Platz für seine Klostergründung wählte. Der erwähnte Interpolator verknüpft die permanente Wundertätigkeit an diesem Ort dann auch kausal mit dem ewigen Psalmengesang, der auf Betreiben König Sigismunds in Agaune eingerichtet wurde: „Dennoch ist davon auszugehen, dass im Herzen der Gläubigen auch ohne Lesung bekannt ist, wie viele und wie große Wunder der Herr dort zur Ehrung und Preisung seines Namens durch seine Heiligen unablässig bewirkt. Aus demselben Grund verstummt der tagein tagaus angestimmte Psalmengesang nicht, der auf Befehl des heiligen und berühmten Märtyrers Christi, des seligen Königs Sigismund, dort eingerichtet wurde und bis auf den heutigen Tag mit Gottes Unterstützung bewahrt wird.“<sup>831</sup> Die Sakralität des Raumes wird hier also als Ursache der Klostergründung mit seiner speziellen Liturgie präsentiert.

Auch wenn die meisten Quellen den Stiftungsakt König Sigismunds im Jahr 515 als Beginn der agaunensischen Klostergeschichteinstellen, so ist es nur sehr bedingt richtig, in diesem Zusammenhang von einer „Klostergründung“ oder einem „Gründungsjahr“ zu sprechen. Denn offenbar wurde an dem Ort schon lange vorher gemeinschaftlich gebetet. Aus einer Vita, die allerdings erst zu Beginn des 9. Jahrhunderts geschrieben wurde, kennen wir sogar den Namen eines Abtes dieser früheren Gebetsgemeinschaft: Abt Severinus von Agaune († 507).<sup>832</sup> Über das Kloster heißt es ebendort, dass Agaune Scharen an Kranken angezogen habe, die auf der Suche nach Genesung dorthin gepilgert seien.<sup>833</sup> Die zeitgenössische ‚Vita Abbatum Acaunensi-

---

<sup>830</sup> *Passio Acaunensium martyrum*. Ed. Krusch, 40.

<sup>831</sup> *Tamen fidelium cordibus absque lectione cognita esse noscuntur, quae quanta et qualia miracula hic per sanctos suos ad honorem et gloriam nominis sui Dominus operare non desinit. Pro id ipsum die noctuque psalmorum hymni decantatio non desistit, que, iubente sancto et praeccloro Christi martyre beato Sigismundo rege, est institutum hac usque hodie, Deo protegente, est conservatum.* *Passio Acaunensium martyrum*. Ed. Krusch, 40.

<sup>832</sup> *Vita Severini abbatis Acaunensis*. Ed. Krusch, 169. Theurillant hat jedoch noch eine kürzere Version der ‚Vita Sancti Severini‘ ediert, die er deutlich früher, nämlich auf das Jahr 515 [sic] datiert. Vgl. *Theurillat, L'Abbaye* (1954), 26 f. Unsere andere Quelle für die Geschichte des Klosters vor dem „Gründungsjahr“ 515 ist die Eucherius von Lyon zugeschriebene *Passio Acaunensium martyrum*. Ed. Krusch, 20–41.

<sup>833</sup> *Multi ibidem veniunt homines male habentes, variis languoribus et tormentis comprehensi et a daemonibus correpti; sanctus autem Dei Severinus suis orationibus ad pristinam eos revocat medicinam.* *Passio Acaunensium martyrum*. Ed. Krusch, 169.

um<sup>834</sup> erwähnt hingegen eine laikale Gemeinschaft beiderlei Geschlechts (*promiscui vulgi commixta habitatio*), die bereits vorher an den Gräbern der thebäischen Märtyrer gelebt und wohl auch gebetet habe, jedoch durch Sigismunds Stiftung verdrängt worden sei.<sup>835</sup> Verantwortlich für die Verdrängung macht der Text jedoch nicht den König selbst, sondern der Kopf hinter dem Beschluss soll ein Bischof gewesen sein, näherhin Bischof Maximus von Genf.<sup>836</sup> Dieser soll dem König geraten haben, sämtliche Frauen (*mulieres*) von dem Ort zu verdrängen und anstelle der weltlichen Familien (*familiae saeculares*) ebendort eine *Dei familia* zu installieren, freilich Mönche, die unter der Zucht der Regel Tag und Nacht göttliche Werke und Dienste verrichten würden.<sup>837</sup> Bei genauerem Hinsehen entpuppt sich der Gründungsakt durch König Sigismund im Jahre 515 also als Eliminierung einer früheren Gebetsgemeinschaft.<sup>838</sup> Inwieweit diese ältere Kommunität nun aber treffend als „thriving monastic settlement“<sup>839</sup> beschrieben werden kann oder doch eher als „praemonastisch“<sup>840</sup> charakterisiert werden muss, wie jüngst konstatiert wurde, wird sich aufgrund der Quellenlage weder verifizieren noch falsifizieren lassen. Aus selbigem Grund dürften auch alle Überlegungen zum sozialen Hintergrund und Status der vertriebenen Beter kaum

<sup>834</sup> Die Forschung nimmt gemeinhin eine frühe Entstehung dieses Textes an, wahrscheinlich in der Zeitspanne zwischen 523 und 526/33. Vgl. *Theurillat, L'Abbaye* (1954), 36–42; *Wood, Prelude* (1981), 15.

<sup>835</sup> *Cum Sigismundus, Gundebadi regis filius, iam honorem patriciatus accinctus, Arrianae pravitatis perfidiam abiecisset, fidem catholici dogmatis consecutus, animum suum erga religionis studia intentissime commodabat. Eo tempore Maximus Genavensis urbis antistes omni sanctitate et puritate conspicuus cunctaeque industriae ac strenuitate egregius, apud quem praedicatio divini sermonis vehementer pollebat, ad hanc devotionem Sigismundi praecordia incitavit, et de loco illo, quem pretiosa morte Thebei martyres et effusione sanguinis incliti felicibus maculis rosea varietate ornaverant, promiscui vulgi commixta habitatio tolleretur, et illi, cui splendor vitae per passionis atrocitatem fuerat adquisitus, nitor habitantium remearet, exclusisque actionibus tenebrarum, dies perpetuus habitaretur: ita fore, ut, isdem patrocinantibus, et regno et regni integritate tutissime potiretur, eo pacto, si cogitatio eius a pietate et iusticiae itinere minime deviaret, quia hos sancti tueruntur, quos sciunt a bono ordine nullatenus declinare. Quod tamen cum omni habundantia et prosperitate habere promeruit et adhuc tempore longiore habuerat, si non, exundantibus populorum delictis, antiqui hostis insidia valuisse. Igitur, habito consilio, universitate Dei instinctu complacuit, ut omnes mulieres de loco eodem tollerentur, et remotis familiis secularibus, Dei inibi, hoc est monachorum, familia locaretur, qui die noctuque sub norma regulari divinis operibus et officiis insisterent. Vita Abbatum Acaunensium. Ed. Krusch/Levison, 331 f.* Vgl. zu diesem Aspekt auch *Diem, Who* (2013), 74–76.

<sup>836</sup> Vgl. *Vita Abbatum Acaunensium*. Ed. Krusch/Levison, 331 f.

<sup>837</sup> Vgl. ebd.

<sup>838</sup> Auf diesen Umstand wurde bereits von mehreren Forscherinnen und Forschern hingewiesen. Vgl. dazu *Prinz, Frühes Mönchtum* (1965), 69 f.; *Berschin, Biographie*, Bd. 1 (1986), 261–66; *Paxton, Power* (1993), 100–101; *Rosenwein, Perennial Prayer* (2000), 47–48; *Masai, Vita patrum iurensum* (1971), 43–69; *Diem, Who* (2013), 55.

<sup>839</sup> *Diem, Who* (2013), 55.

<sup>840</sup> *Kaiser, Burgunder* (2004), 172.

mehr als Spekulation bleiben.<sup>841</sup> Was die spärlichen Hinweise zu der früheren agauensischen Gebetsgemeinschaft jedoch deutlich machen, ist ein Aspekt, der im weiteren Verlauf noch eingehender untersucht werden soll. Denn Sigismunds Klostergründung macht sinnfällig, dass die Kommunikation mit Gott keineswegs im luftleeren, richtiger: machtfreien Raum stattfindet, sondern die Frage, wer Gottes Ohr hat und wer nicht, im Wesentlichen eine Machtfrage ist.<sup>842</sup> In Agaune war es offenbar eine Gruppe von Mönchen, die mit Hilfe König Sigismunds den Kampf um den Sakralort und Kommunikationsraum Agaune, der aufgrund seiner Lage am Grab des heiligen Mauritius und der thebäischen Märtyrer eine besondere Nähe zu Gott versprach, für sich entscheiden konnte und sich somit eine zentrale Ressource im religiösen Feld sicherte: die Kommunikation mit Gott. In dem Fallbeispiel wird, mit anderen Worten, eine Umverteilung religiösen Kapitals greifbar, was, so darf wohl geschlossen werden, nicht geräuschlos, richtiger: konflikt- und gewaltfrei ablief. Kurzum, wir haben es hier mit einem Verteilungskampf im religiösen Feld zu tun.

Wenn man die Quellen nach den Motiven des Königs befragt, dann lässt sich in Erfahrung bringen, dass es dem Herrscher vor allem um sein eigenes Seelenheil zu tun war, als er die Mönche nach Agaune kommen ließ und ihnen das pausenlose Gebet abverlangte.<sup>843</sup> Hierzu hatte er auch allen Grund, zumindest wenn man der zeitgenössischen ‚*Vita Abbatum Acaunensium*‘ in diesem Punkt folgt. Der Leser erfährt darin, dass Sigismund erst kurz zuvor der Häresie des Arianismus abgeschworen und sich zum Katholizismus bekehrt habe.<sup>844</sup> Die Klostergründung erscheint in dem Text damit gleichsam als Bußakt des Herrschers für seinen vergangenen Irrtum und zugleich als Performanz seiner (neugewonnenen) Orthodoxie. Eine andere Version der Geschichte findet sich hingegen in der ‚*Passio Sancti Sigismundi regis*‘, die wahrscheinlich Ende des achten oder sogar erst zu Beginn des neunten Jahrhunderts entstand.<sup>845</sup> Laut diesem Text war für Sigismunds Tun ein göttlicher Fingerzeig verantwortlich. Ein Engel soll es gewesen sein, der König Sigismund eingegeben habe, dass er an dem besagten Ort, in Agaune also, nach dem Abbild der himmlischen Heerschaaren Chöre zum Zwecke des Psalmengesangs einrichten müsse (*ad instar caelestis militiae psallendi choros instituere deberet*), was der König dann auch sogleich in die Tat umgesetzt habe, nachdem er sich mit seinen Bischöfen beraten habe, wie es in der

---

<sup>841</sup> Vgl. Diem, Who (2013), 74–76.

<sup>842</sup> Siehe dazu auch die Ausführungen in den Kapitel 5, 6 und 9.

<sup>843</sup> Vgl. *Vita Abbatum Acaunensium*. Ed. Krusch/Levison, 331 f.; *Passio Sancti Sigismundi regis*. Ed. Krusch, 336.

<sup>844</sup> Vgl. *Vita Abbatum Acaunensium*. Ed. Krusch/Levison, 331 f. Siehe oben Anm. 835.

<sup>845</sup> Zur Entstehungszeit der *Passio Sancti Sigismundi regis* vgl. Folz, Frage (1958), 330; Ders., Legende (1965), 154; Anton, Sakralkönigtum (2004), 255–258.

,Passio Sancti Sigismundi regis‘ weiter heißt.<sup>846</sup> Diese Version der Geschichte lässt sich nur allzu leicht unter Rückgriff auf die kommunikative Gattung des fraglichen Textes (Hagiographie) und dessen späte Entstehungszeit<sup>847</sup> als Legende abtun.<sup>848</sup> Doch damit entgeht der Historikerin oder dem Historiker etwas Wesentliches, nämlich die Darstellungsabsicht des anonymen Hagiographen und der Hintergrund für seine Erzählstrategie.

Diesem geht es nämlich offenbar darum, den Ursprung der *laus perennis* gleichsam in der Transzendenz zu verankern, wohl nicht zuletzt, um diese Kommunikationspraktik vor Angriffen zu schützen. Denn als der Hagiograph schrieb, war die *laus perennis* bereits weitgehend vom Stundengebet verdrängt worden, welches die Benediktsregel vorsieht. Ja, auf dem Konzil von Aachen (816) wurde die Gebetsordnung des Benedikt von Nursia dann sogar als verbindliche Richtschnur für das ganze Reich bestimmt,<sup>849</sup> womit alle anderen Gebetsformen – also auch die *laus perennis* – implizit inkriminiert beziehungsweise ihnen die „Existenzberechtigung“<sup>850</sup> abgesprochen wurde, was von der Forschung bisher jedoch kaum zur Kenntnis genommen wurde.<sup>851</sup> Sollte unser anonymer Hagiograph also tatsächlich erst im neunten Jahrhundert zur Feder gegriffen haben, um die ,Passio Sancti Sigismundi regis‘ aufzuschreiben, dann sah er sich also mit dem Problem konfrontiert, dass der Held seiner Geschichte, eben König Sigismund, eine später unzulässige Gebetsform in Agaune installiert hatte. Die Episode von der himmlischen Eingabeung dürfte die Antwort des Anonymus auf dieses Problem sein.

---

<sup>846</sup> *Et dum multa loca sanctorum perlustraret, pervenit in eum locum, qui Augaunum vocatur, ubi sanctus Mauritius cum suis commilitonibus pro amore domini nostri Iesu Christi martirii palmam accipere meruit, et tam itinere quam ieuniis fessus, petiit, qualiter se ipsum preciosis sanctis tradere deberet et eorum agminibus potuisse sociari. Tunc non aliter, nisi ut nutu Dei credimus, angelo nunciantem, ipsi revelatum fuisse, ut ad instar caelestis militiae psallendi choros instituere deberet. Quo consilio divinitus accepto, sanctos atque apostolicos viros episcopos consuluit, utrum salubriter an non cogaret. Qua interrogatione sancti antistites inter se ventilata, licet inusitatum opus, tamen, Domino annuentes, unanimiter consenserunt.* Passio Sancti Sigismundi regis. Ed. Krusch, 336.

<sup>847</sup> Siehe dazu oben Ann. 845.

<sup>848</sup> Tatsächlich haben sich die meisten Historikerinnen und Historiker dann auch nicht weiter mit der Interpretation der fraglichen Szene aufgehalten.

<sup>849</sup> In einem Konzilsbeschluss der Aachener Versammlung heißt es unmissverständlich: *Ut officium iuxta quod in regula sancti Benedicti continetur celebrent.* Synodi primae Aquisgranensis decreta authentica. Ed. Semmler, 458, Nr. 20. Der Aachener Beschluss wurde auch wörtlich in die Regula des Benedikt von Aniane übernommen. Vgl. Regula Sancti Benedicti Abbatis Anianensis, Ed. Semmler, 517, Nr. 3.

<sup>850</sup> Semmler, Beschlüsse (1963), 29.

<sup>851</sup> Meines Wissens haben nur Kassius Hallinger und Josef Semmler die Verbindung zwischen dem Konzilsbeschluss der Aachener Synode und der *laus perennis* erkannt. Vgl. Hallinger, Phänomen (1977), 197; Semmler, Beschlüsse (1963), 29.

Über die konkrete Organisation jener in Agaune eingerichteten Liturgie, also die Praxis der *laus perennis*, sind wir erst aus späteren Quellen unterrichtet. Einer dieser Texte gibt sich als Gründungsurkunde König Sigismunds aus, wurde tatsächlich aber wohl erst zu Beginn des neunten Jahrhunderts verfasst.<sup>852</sup> Aus diesem Textzeugnis lässt sich erschließen, dass die Last des unablässigen Gebets in Agaune auf neun Gruppen (*normae*) verteilt wurde, welche sich jeweils zu den kanonischen Stunden abwechselten.<sup>853</sup> Dass man die *laus perennis* gleichsam im Schichtdienst persolvierte, hatten wir bereits anhand der Urkunde König Chlodwigs II. für Saint-Denis gesehen, nur dass dieser Text nicht von *normae*, sondern von *turmae*<sup>854</sup> spricht, was eine deutlich stärkere militärische Konnotation aufweist.<sup>855</sup> Neu ist nun aber die Information, wie sich diese Gruppen genau zusammensetzten, also welches Organisationsprinzip ihnen zugrunde lag. Offenbar rekrutierten sich die *normae* nämlich nach der ursprünglichen Herkunft der Mönche. Der Text nennt an dieser Stelle die Namen von vier Klöstern bzw. Filialen, die alle im burgundischen Herrschaftsterritorium liegen: Das bei Vienne gelegene Kloster Grigny (*Granensis*), sodann das Kloster Saint-Loup auf der Île Barbe, das als *Islana* bezeichnet wird, die in den Wäldern des Jura gelegenen Klöster (*Jurensis*), also wohl die beiden Männerklöster Condadisco und Laucone, sowie schließlich ein Kloster namens *Melvensis*, was sich vielleicht auf das im Waadtland (*Valdensis*) gelegene Romainmôtier beziehen könnte oder aber auf ein Kloster im Wallis.<sup>856</sup> Diese Gruppen sollen sich nun zu den acht kanonischen Stunden abgewechselt haben, um, wie es im Text wörtlich heißt, dem Herrn Tag und Nacht unablässig dienstbar zu sein.<sup>857</sup> Sollte diese Information tatsächlich im Kern plausibel sein,<sup>858</sup> dann wäre dies ein wirklicher Erkenntnisgewinn hinsichtlich des Modus psal-

---

852 Der Text wurde von Theurillat ediert: *L'acte de fondation*. Ed. *Theurillat*, 75–82. Zur Frage der Historizität und Entstehungszeit vgl. ebd., 57–75.

853 *Recte mihi videtur ut secundum plenissimam devocationem domini regis de psallendi institutionibus fiant VIII norme [sic], id est Granensis, Islana, Jurensis et Melvensis et cetere; et succedentes sibi in officiis canonicis id est nocturnis matutinis, prima, secunda, tercia, sexta, nona, vespertina in pace die noctuque indesinenter Domino famulentur.* *L'acte de fondation*. Ed. *Theurillat*, 78. Auch in einer weiteren Quelle ist von neun Abteilungen (*per novem turmas*) die Rede. Vgl. *Chronicon Agaunense*. Ed. *Theurillat*, 55.

854 Siehe dazu oben Anm. 809.

855 Zur militärischen Konnotation des Terminus vgl. *Theurillat*, L'Abbaye (1954), 10 f.; *Rosenwein*, One Site (2001), 288 f.; *Diem*, Who (2013), 75 f.

856 Siehe oben. Anm. 853. Zu diesen vier Namen und deren Identifizierung vgl. *Theurillat*, L'Abbaye (1954), 102; *Kaiser*, Burgunder (2004), 172; *Rosenwein*, Perennial Prayer (2000), 53; *Diem*, Who (2013), 71 Anm. 86.

857 Siehe oben Anm. 853.

858 Laut Albrecht Diem ist die Information zumindest im Kern glaubwürdig, weil er sich nicht vorstellen kann, warum ein „Carolingian forger“ diesen Aspekt der agaunensischen Liturgie erfunden haben sollte. Vgl. *Diem*, Who (2013), 71.

lendi, also der Frage, wie die Kommunikation mit Gott in Agaune *in praxi* realisiert wurde.

Über die Frage der historischen Hintergründe dieser bemerkenswerten Kommunikationspraktik wurde in der Forschung lange spekuliert. Laut einer verbreiteten Meinung stammt die *laus perennis* aus Byzanz. Tatsächlich wurde eine ähnliche Gebetspraktik, wie sie in Agaune praktiziert wurde, dort bereits seit dem Beginn des fünften Jahrhunderts vollzogen. Der Ursprung liegt allem Anschein nach in Konstantinopel, wo erstmals von einer Gruppe von Mönchen, die den bezeichnenden Namen ἀκοίμητοι, also die Schlaflosen trugen, überliefert ist, dass sie unablässig beteten.<sup>859</sup> Leider ist unser Wissen über diese Kommunität sehr begrenzt. Das wenige, was bekannt ist, stammt im Wesentlichen aus zwei hagiographischen Texten. Der erste Text ist die Lebensbeschreibung des Gründers und ersten Abtes der fraglichen Kommunität, Alexander Akoimetos († um 430), deren Entstehungszeit in die Mitte des fünften Jahrhunderts datiert wird.<sup>860</sup> Laut der anonymen ‚Vita Alexandrii‘ soll es jener Alexander gewesen sein, der seinen Anhängern – laut dem Text waren es dreihundert an der Zahl ( $\tauῷ ἀριθμῷ τριακόσιοι$ ) – das Dauergebet auferlegt bzw. abverlangt habe, wörtlich spricht der Text von einem pausenlosen Hymnengesang ( $ὑ ἀκατάπαυστος ὑμνολογία$ ).<sup>861</sup> Zu diesem Zweck soll er die Schlaflosen in sechs Chöre ( $εἰς ἥξ χοροὺς$ ) eingeteilt haben, wie es im Text weiter heißt.<sup>862</sup> Genau wie rund ein Jahrhundert später in Agaune, so scheinen also auch die Schlaflosen gruppenmäßig organisiert gewesen zu sein, um permanent mit Gott zu kommunizieren. Beiden Gebetsgemeinschaften und Kommunikationspraktiken liegt mithin dasselbe Organisationsprinzip zugrunde. Die frappierenden Parallelen zwischen der Gebetspraxis in den byzantinischen Akoimetenklöstern und dem Kloster Agaune sowie den anderen Laus-perennis-Klöster im Westen wird auch durch unseren zweiten Referenztext, die ‚Vita Marcelli‘, erhärtet. Bei Letzterem handelt es sich um eine griechische Hagiographie, die über die Taten des um 480 verstorbenen Vorstehers des Akoimetenklosters in Konstantinopel berichtet: Marcellus Akoimetos. Auch dieser Text, der wahrscheinlich Anfang des sechsten Jahrhunderts (511–518) im Kloster Stoudios in Konstantinopel verfasst wurde,<sup>863</sup> lässt an mehreren Stellen durchblicken, dass die Akoimeten pausenlos beteten, ganz so wie

---

<sup>859</sup> Vgl. *Hatlie, Monks* (2007), 102–110; *Talbot/Taft, Akoimetoī* (1991), 46.

<sup>860</sup> Vgl. *Vie d'Alexandre l'Acémète*. Ed. *De Stoop*, 14. Zur Datierung vgl. auch *Kosiński, Holiness* (2016), 87–89.

<sup>861</sup> *Vie d'Alexandre l'Acémète*. Ed. *De Stoop*, 692.

<sup>862</sup> Ebd.

<sup>863</sup> Zur Datierung der Vita Marcelli vgl. *Kosiński, Holiness* (2016), 213 f., der sich für eine Datierung des Textes auf das zweite Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts ausgesprochen hat, wobei er an die Überlegungen zweier französischer Forscher anknüpft, die die Entstehungszeit der Vita jedoch etwas weiter gefasst haben, nämlich auf die Jahre 482–518. Vgl. *Déroche/Lesieur, Notes d'hagiographie* (2010), 283–295.

es später die Mönche in Saint-Maurice d’Agaune und anderswo ebenfalls taten.<sup>864</sup> Es ist daher naheliegend, dass es irgendeine Form der Verbindung zwischen der östlichen und westlichen Gebetspraktik gab. Gemeinhin gilt der Bischof Avitus von Vienne als Scharnierstelle zwischen den beiden Kommunikationspraktiken. Die These von der byzantinischen Herkunft der *laus perennis* findet sich in zahlreichen Studien zur Thematik.<sup>865</sup> So heißt es etwa bei Friedrich Prinz: „Noch unter König Sigismund wurde in Agaunum die ‚laus perennis‘, der ewige Psalmengesang, eingeführt. Diese Form des Gottesdienstes war bis dahin im Abendland unbekannt gewesen. Sie stammte aus Konstantinopel, wo sie in den Klöstern der ‚Akoimeten‘ heimisch war. Die Frage, wie dieser Brauch nach Burgund kam, lässt sich rasch beantworten. Avitus von Vienne stand im Briefwechsel mit dem Patriarchen von Konstantinopel und schrieb auch im Auftrag König Sigismunds an den Kaiser Anastasius.“<sup>866</sup>

Diese These von der byzantinischen Herkunft der *laus perennis* ist sicherlich reizvoll, nicht zuletzt deswegen, weil sie Anknüpfungspunkte für globalgeschichtliche Fragestellungen bietet.<sup>867</sup> Doch ganz so einfach, wie es sich für Prinz seinerzeit noch darstellte, wird man den religiösen Wissenstransfer zwischen Ost und West wohl doch nicht beantworten können, wie eine Arbeit von Barbara Rosenwein zeigt.<sup>868</sup> Denn

---

<sup>864</sup> La Vie ancienne de saint Marcel l’Acémète. Ed. *Dagron*, 290; 291–294. Vgl. auch die ältere Edition des Textes in den *Patrologia Graeca*, wo davon die Rede ist, dass Alexander Akoimetos in seinem Kloster einen *vouoç* eingeführt habe, der besagte, dass das Kontinuum der Lobgesänge (*ύμνων τὸ συνεχές*) niemals unterbrochen werden dürfe. Vgl. *Vita Marcelli*. Ed. *Migne*, 709. Diese Passage findet sich jedoch nicht in der jüngeren Edition der ‚*Vita Marcelli*‘ und wird daher wohl eine nachträgliche Interpolation in den Text darstellen.

<sup>865</sup> Zuletzt *Borgolte/Chitwood*, Herrscherliche Klosterstiftungen 52 f. Ebenso: *Kaiser*, Burgunder (2004), 172 f.

<sup>866</sup> Prinz, Frühes Mönchtum (1965), 103. Die kritische Nachverfolgung dieser Aussage von Prinz, der sich hier auf eine These von Theurillat bezieht, erweist sich aufgrund der fehlerhaften bibliographischen Angaben leider als tückisch, richtiger: irreführend. Denn die Texte von Bischof Avitus von Vienne sind freilich nicht, wie Prinz in Anm. 85 angibt, in den *MGH Auct. ant.* 4, sondern 6 ediert und es handelt sich auch nicht um die Briefe 7, 83 und 84 des Bischofs, sondern um die Episteln 8, 93, 94. Vgl zu diesen Briefen die Anm. 869.

<sup>867</sup> Dass es lohnenswert erscheint, sich die Thematik von einer kulturgechichtlichen und globalgeschichtlichen Warte genauer anzusehen, haben etwa Michael Borgolte und Zachary Chitwood jüngst gezeigt. Leider haben beide Forscher sich aber nicht hinreichend mit den grundsätzlichen Bedenken von Barbara Rosenwein hinsichtlich der byzantinischen Herkunft der *laus perennis* auseinandergesetzt, die sie ohne Begründung in einer Fußnote als nicht überzeugend abgetan haben. Vgl. dazu *Borgolte/Chitwood*, Herrscherliche Klosterstiftungen, 52 Anm. 12; *Borgolte*, World History (2020), 321 Anm. 1599.

<sup>868</sup> Vgl. Rosenwein, Perennial Prayer (2000), 37–56; *Dies.*, One Site (2001), 271–290. Der These von Rosenwein hat sich jüngst auch Gregor Emmenegger angeschlossen und diese durch einige theologische Differenzen untermauert, die gegen eine Abhängigkeit zwischen der Gebetspraxis der Akoimeten und der *laus perennis* sprächen: „Alexander Akoimetos begründet sein Handeln mit einer rigorosen, engen Auslegung der Schrift (Ps 1,2 und andere), dem alle zu entsprechen haben, die Gottes Gebote

tatsächlich wird die besondere Gebetspraktik der Akoimeten in keinem der Briefe oder anderen Ego-Dokumenten des Bischofs Avitus von Vienne auch nur mit einem Wort erwähnt, der laut Prinz und anderen Forschern als Mittler beziehungsweise als menschlicher Transmitter zwischen Ost und West fungiert haben soll.<sup>869</sup> Rosenwein kommt daher zu dem Schluss, dass die *laus perennis* keineswegs ein Import aus Byzanz sei, sondern „homegrown“.<sup>870</sup> Sicherlich ist diese These zu überspitzt, um unhinterfragt zu bleiben.<sup>871</sup> Denn die Parallelen bezüglich der fraglichen Technik der Gott-Mensch-Kommunikation zwischen Ost und West sind schlicht zu frappierend, um einen byzantinischen Hintergrund jener Kommunikationspraktik gänzlich ausschließen zu können. Andererseits wird man sich jedoch näher mit der Kritik von Rosenwein auseinandersetzen müssen und nicht mehr einfach zur alten (und bequemen) These von Prinz zurückkehren können.<sup>872</sup> An dieser Stelle ist vielmehr historische Tiefenschärfe gefragt.<sup>873</sup> Die fragliche Verbindung zwischen der Liturgie der Akoimeten und der Gebetspraxis in Saint-Maurice d’Agaune ist also, mit anderen Worten, eine offene und drängende Forschungsfrage – die auch hier nicht gelöst werden kann.

Allenfalls eine Richtung für weitere Untersuchungen soll hier gewiesen werden. Ein gangbarer Weg beziehungsweise Ansatz bestünde vielleicht darin, der Überlieferungstradition der beiden griechischen Viten, also der Lebensbeschreibung von Alexander und Marcellus Akoimetos nachzuspüren. War einer dieser beiden hagiographischen Texte (und damit das Wissen um die acoimetische Liturgie) etwa im Westen bekannt? Ersterer Text liegt uns in einer Handschrift aus dem zehnten oder elften Jahrhundert vor, der derzeit in der Bibliothèque nationale unter der Signatur Ms. gr.

---

halten wollen. Fürbittgebet und das Rezitieren der Psalmen spielt dagegen nur eine untergeordnete Rolle. Der Fokus der Akoimeten lag auf unablässigem Gebet mit Hymnen wie dem Gloria. Ihre Ablehnung der Arbeit, ihre Bettelei sowie die mangelnde Hygiene wird als Infragestellung der öffentlichen Ordnung wahrgenommen und entsprechend kommt es zu Verurteilung und Vertreibung. Ganz anders die Gründung von St. Maurice: Ihr Fürbittgebet hat eine staatstragende Rolle.“ *Emmenegger, Streit* (2022), 138.

<sup>869</sup> Vgl. Avitus von Vienne, *Epidotae homiliae carmina*. Ed. *Peiper*, 43 f.; 100–102, Nr. 8, 93, 94.

<sup>870</sup> Rosenwein, *Perennial Prayer* (2000), 56. Laut Rosenweins Dafürhalten soll das unablässige Gebet vielmehr aus dem Rhôneland stammen. Vgl. ebd.

<sup>871</sup> Vgl. *Kaiser, Burgunder* (2004), 173 und 238 Anm. 552; *Borgolte/Chitwood*, Herrscherliche Klosterstiftungen, 52 Anm. 12. Albrecht Diem und Uta Heil haben sich hingegen der Position von Rosenwein angeschlossen. Vgl. *Diem, Who* (2013), 71; *Heil, Avitus* (2011), 65 Anm. 63.

<sup>872</sup> Allerdings muss hier einschränkend angemerkt werden, dass auch Prinz nur den Forschungsstand seiner Zeit rezipierte. Er verweist im Hinblick auf die byzantinische Herkunft der *laus perennis* auf die Arbeit von *Theurillat, L'Abbaye* (1954). Vgl. *Prinz, Frühes Mönchtum* (1965), 103 Anm. 87. Doch ein Blick in jene Arbeit aus dem Jahr 1954 verrät, dass auch Theurillat keineswegs der Urheber der fraglichen These ist, sondern allenfalls einer ihrer zahlreichen Rezipienten. Er verweist nämlich auf *Dufourcq, Étude*, Bd. 2 (1907), 87–99. Vgl. *Theurillat, L'Abbaye* (1954), 103 Anm. 4.

<sup>873</sup> Ebd., 53 f.

1452 geführt wird.<sup>874</sup> Die Vita findet sich ebendort auf den Folioseiten 159v–174v. Nach Paris kam der fragliche Codex offenbar über die französische Königin Katharina de Medici (1519–1589), in deren Textsammlung er sich nachweisen lässt.<sup>875</sup> Die vorherige Provenienz des Textes ist beim derzeitigen Kenntnisstand ungewiss. Eine weitere Abschrift des fraglichen Textes („Vita Alexandrii“) findet sich außerdem in einem Codex, der heute in Belgien aufbewahrt wird (Brüssel, Société des Bollandistes, MS 193, fol. 250r–260v).<sup>876</sup> Die „Vita Marcelli“ ist uns in fünf Textzeugnissen überliefert,<sup>877</sup> wobei die Hauptquelle und Grundlage der modernen Edition ebenfalls in der Bibliothèque nationale aufbewahrt wird (Paris, B.N., Ms gr. 1491, fol. 230v–245v). Vielleicht ließe sich mittels der Überlieferungsgeschichte der beiden Viten der Wissenstransfer zwischen Ost und West nachweisen bzw. nachvollziehen, immer eingedenk der Tatsache, dass wir mit Überlieferungsverlusten zu rechnen haben.

Wie man jene Frage jedoch auch immer beantworten wird, zweifelsfrei lässt sich in Ost und West fast zeitgleich die Tendenz nachweisen, die Frequenz der Kommunikation mit Gott im monastischen Raum immer weiter zu erhöhen. Das Prinzip der „gezählten Frömmigkeit“ (Angenendt et al.) ist, mit anderen Worten, kein reines Phänomen des lateinischen Christentums. Und auf die Spitze getrieben wurde diese Tendenz zum Vielbeten nicht erst in Cluny oder aber im Spätmittelalter, sondern das Prinzip der „Gezählten Frömmigkeit“ kulminierte erstmals in den sogenannten Lausperennis-Klöstern des fränkischen Reichs und bei den Akoiometen in Byzanz – dies ließe sich als Zwischenfazit der bisherigen Untersuchung festhalten. Im Hintergrund jener globalen Entwicklung stand dabei offenbar immer dieselbe Idee: Das Gelingen der Kommunikation mit Gott entschied sich für die Zeitgenossen nicht nur (oder auch nur vornehmlich) an der Qualität der Gott angetragenen Offerte, sondern ausschlaggebend hierfür wurde das Quantum jener Kommunikation angesehen. Doch diese Grundaxiomatik der Gott-Mensch-Kommunikation hatte durchaus ihren Preis.

---

<sup>874</sup> Paris, B.N., Ms. gr. 1452. Digitalisat online: <https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/mdatace2f9ad92e8e0edeb25ed52fba9f97bdb6e4309f> (Zugriff: 26.03.2025).

<sup>875</sup> Vgl. dazu die spärlichen Angaben im online Portal Biblissima: <https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/mdataf906a5c6979199d2b8b07024c8f3b693a8f55788> (Zugriff: 26.03.2025).

<sup>876</sup> Brüssel, Société des Bollandistes, MS 193, fol. 250r–260v. Dieser Text wurde in der modernen Edition jedoch nicht berücksichtigt.

<sup>877</sup> Zur Überlieferungslage der Handschriften siehe die auf dem digitalen Portal Biblissima bereitgestellten Informationen zu den Handschriften. <https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/tdata539544be669a9a4595ccdc47ac23c92a69ed5e07> (Zugriff: 26.03.2025).

## 4.2 Kommunikation mit Gott und profane Kommunikation

Eine (notwendige) Begleiterscheinung der oben geschilderten Entwicklung im monastischen Raum war der Ausschluss, ja mehr noch: die Diskriminierung jeglicher profanen Kommunikation im Kloster. Denn bezeichnenderweise korrelierte die enorme Gebetssteigerung und Vergemeinschaftung des Gebets mit einer starken Einhegung, ja (Unter)Minimierung allen profanen Gesprächs. Hiervon zeugen zwei Texte, die fast zeitgleich in Cluny angefertigt wurden.<sup>878</sup> Ende des 11. Jahrhunderts begannen zwei Mönche aus besagtem Kloster damit, die Lebensgewohnheiten ihrer Kommunität aufzuschreiben: Bernhard und Ulrich von Cluny. Bernhard von Cluny begann seine Arbeit frühestens im Jahr 1075, wenn man der Argumentation Kassius Hallingers folgen möchte bzw. erst drei Jahre später, also 1078, wenn man sich die Überlegungen von Joachim Wollasch zu eigen machen möchte.<sup>879</sup> Fast zeitgleich mit Bernhard griff noch ein anderer Mönch aus Cluny namens Ulrich zur Feder, um wie sein Mitbruder die Lebensgewohnheiten des Klosters der Nachwelt zu überliefern, wahrscheinlich nach Ende des Jahres 1079.<sup>880</sup> Allerdings waren in Ulrichs Fall nicht die eigenen Mitbrüder die anvisierte Leserschaft, die Bernhard im Auftrag Abt Hugos von Cluny im Auge hatte,<sup>881</sup> sondern Ulrich schrieb im Auftrag des Abtes Wilhelm von Hirsau.<sup>882</sup> Die nicht abschließend geklärte Frage nach der textuellen Abhängigkeit der beiden Consuetudines, die in weiten Teilen übereinstimmen, soll an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden, da sie zumindest für die hier im Fokus stehende Frage nichts zur Sache tut.<sup>883</sup> Entscheidend ist hier vielmehr, dass sich in beiden Texten zahlreiche

---

<sup>878</sup> Bernhard von Cluny, *Ordo Cluniacensis*. Ed. *Herrgott*, 132–364; Ulrich von Cluny, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*. Ed. *Migne*, 635–778. Beide Texte müssen noch immer in den älteren Editionen herangezogen werden, da die von Hallinger seinerzeit angekündigte Neuedition der fraglichen Texte in den CCM wohl nicht mehr erwartet werden kann. Vgl. dazu bereits *Schieffer*, *Consuetudines* (1988), 167.

<sup>879</sup> *Hallinger*, Klunys Bräuche (1959), 137–140; *Wollasch*, Verschriftlichung (1993), 339–345.

<sup>880</sup> Zum Entstehungszusammenhang und zur Datierung des Werkes vgl. *Tutsch*, Studien (1998), 22–39.

<sup>881</sup> Laut Bernhards eigenen Angaben war der Hintergrund bzw. Anlass für seinen Auftrag, die Lebensgewohnheiten Clunys aufzuschreiben, ein Streit, der unter seinen Mitbrüdern über die rechte Form der Gebräuche geführt wurde und gerade in den Reihen der Novizen für Unsicherheit gesorgt haben soll. Um diesen Streit bzw. diese Unsicherheiten beizulegen, will Bernhard nun von Abt Hugo von Cluny damit beauftragt worden sein, die Wahrheit (*veritas*) hinsichtlich der Gebräuche zu ergründen und diese aufzuzeichnen, es ging ihm also, wie es Gert Melville einmal so treffend formuliert hat, um die „Erkundung des wahren normativen Bestandes“ der Lebensgewohnheiten von Cluny. Vgl. Bernhard von Cluny, *Ordo Cluniacensis*. Ed. *Herrgott*, 134. Vgl. dazu *Melville*, Handlung (2002), 26.

<sup>882</sup> Aus einem Begleitbrief Ulrichs von Cluny geht hervor, dass er auf Biten des Hirsauer Abtes zur Feder griff. Vgl. Ulrich von Cluny, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*. Ed. *Migne*, 638.

<sup>883</sup> Zur Debatte um die Datierung der beiden fraglichen Consuetudines vgl. *Hallinger*, Gorze-Kluny (1950–1951); *Ders.*, Klunys Bräuche (1959), 99–140; *Wollasch*, Verschriftlichung (1993), 317–349; *Tutsch*,

Bestimmungen finden, mit denen in Cluny die profane Kommunikation reglementiert wurde. Grundsätzlich galt im Kloster, genauer: *in claustro* (also in der Klosterkirche, im Schlafsaal, Speisesaal und in der Küche) zu allen Zeiten der Grundsatz des *perpetuum silentium*, kurzum ein grundsätzliches Schweigegebot.<sup>884</sup> Das Schweigen betraf also just denselben Raum, zu dem Laien seit Columbans Zeiten der Zutritt verwehrt wurde, nämlich die *septa secretiora*, die auch als *claustrum* bezeichnet wurden.<sup>885</sup> Zudem war die Redezeit in Cluny äußerst knapp bemessen. Wir haben bereits gesehen, dass den Mönchen in Cluny laut Petrus Damiani nur eine halbe Stunde verblieb, in der Gespräche überhaupt erlaubt waren.<sup>886</sup> Doch selbst die wenigen Gelegenheiten, in denen das Schweigegebot ausgesetzt war, durften sich die Mönche nur im Flüsterton unterhalten und dies auch nur *de spiritualibus* oder über lebensnotwendige Dinge, wie Ulrich und Bernhard von Cluny übereinstimmend schreiben.<sup>887</sup> Außerdem mussten sich die Kommunikationspartner zum Gespräch setzen und zudem wurde bestimmt, dass von beiden Gesprächspartnern ein Buch zur Hand genommen werden sollte, wohl um sicherzustellen, dass deren Gespräche wirklich nur um spirituelle Dinge kreisen.<sup>888</sup> Der Forschung ist die Bedeutung jener Bestimmungen bisher weitgehend entgangen, was insbesondere bei Hallinger sinnfällig wird, der schreibt, dass es sich nicht lohne

---

Studien (1998), 4–15; *Ders.*, Consuetudines (1996), 248–293; *Ders.*, Rezeptionsgeschichte (1999), 79–94; Melville, Handlung (2002), 23–39; Sellner, Klöster (2016), 36–66.

<sup>884</sup> (...) et tales in claustro officinae sunt, in quibus traditum est a Patribus nostris et praefixum, ut perpetuum silentium teneatur, in ecclesia, dormitorio, refectorio, et coquina regulari. Ulrich von Cluny, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii. Ed. Migne, 703. Vgl. auch Bernhard von Cluny, Ordo Cluniacensis. Ed. Herrgott, 169: (...) & tales in claustro Officinae sunt, in quibus traditum est à Patribus nostris & praefixum, ut perpetuum silentium teneatur, id est, ecclesia, dormitorium, refectorium & coquina regularis; (...). Zu den unterschiedlichen Schweigerordnungen im monastischen Raum vgl. auch den differenzierten, detailreichen Überblick bei Sonntag, Klosterleben (2008), 248–259.

<sup>885</sup> Siehe dazu die Ausführungen oben bei Anm. 636.

<sup>886</sup> Siehe dazu die Ausführungen oben bei Anm. 778.

<sup>887</sup> Exiens a capitulo, si est a dies in qua loqui non prohibetur, priusquam ullum verbum dicat, librum accipit et sedet. Stando nihil omnino loquitur; quod loquitur, loquitur submissa voce. Loquela sua et audientia non est nisi de spiritualibus, vel de his quibus haec temporalis vita carere non potest. Ulrich von Cluny, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii. Ed. Migne, 709. Vgl. Bernhard von Cluny, Ordo Cluniacensis. Ed. Herrgott, 177: Exiens à Capitulo, si est ea dies in qua loqui non prohibetur, priusquam ullum verbum dicat librum accipit, & sedet, stando nihil omnino loquitur: quod loquitur, loquitur submissa voce, loquela & audientia non est nisi de spiritualibus, & de his quibus haec temporalis vita carere non potest.

<sup>888</sup> Ebd. Schon der ältere ‚Liber Tramitis‘, dessen erste Fassung wohl bereits in den zwanziger Jahren des 11. Jahrhunderts fertiggestellt und später in der Mitte desselben Jahrhunderts unter Abt Hugo dann überarbeitet und ergänzt wurde, setzt sitzendes Reden voraus. Vgl. Liber Tramitis Aevi Odilonis Abbatis. Ed. Dinter, 269, Nr. 192: Sedendi aut conloquendi non est ei licitum necnon ad capitulum uel collatione introeundi.

„auf diese Dinge weiter einzugehen“.<sup>889</sup> Es greift zu kurz, wenn man diese Bestimmungen nur als Pedanterie oder reine Schikane bewertet. Offensichtlich zielen all diese Regularien darauf ab, sämtliche Privatgespräche, richtiger: nicht-religiöse Kommunikation in Cluny zu unterbinden, indem man die Hemmschwelle für diese Kommunikationsform möglichst hoch veranschlagte. Selbigem Zweck dienten offenbar auch die Bestimmungen, die jedwede zwischenmenschliche Kommunikation am Tisch untersagten. Dass insbesondere während der Tischlesung absolutes Stillschweigen (*summum silentium*) der Mönche herrschen sollte, war bereits von Benedikt in seiner Klosterrule fixiert worden,<sup>890</sup> weshalb es kaum zu überraschen vermag, dass dieser Aspekt zu einem Gemeinplatz der klösterlichen Consuetudines und der Novizenlehrschriften wurde.<sup>891</sup> Wie unschwer zu erkennen ist, dienten diese Maßgaben dem Zweck, die „soziale Interaktion [im Kloster] auf ein Minimum“ zu reduzieren, wie Rüdiger Schnell jüngst konstatiert hat.<sup>892</sup> Zugleich wurde hierdurch im Umkehrschluss die Kommunikation mit Gott im Besonderen wie religiöse Kommunikation im Allgemeinen privilegiert, ja sogar regelrecht monopolisiert – was bisher jedoch kaum registriert wurde.<sup>893</sup> Denn wie wir bereits sahen, bedeutete das monastische Schweigegebot mitnichten einen generellen Kommunikationsverzicht innerhalb des Klosters, sondern betraf nur eine bestimmte Art des Kommunizierens, eben die profane Kommunikation. Mit Gott wurde hingegen unablässig kommuniziert – auch während des Essens. Denn während die Mönche stillschweigend aßen, fand freilich durchgängig eine Form der Kommunikation statt, die von dem grundsätzlichen Kommunikationsverbot ausdrücklich ausgenommen war: die Lesung.<sup>894</sup> Dieser sollten die Mönche und

---

<sup>889</sup> Hallinger, Phänomen (1977), 233.

<sup>890</sup> *Et summum fiat silentium, ut nullius musitatio uel uox nisi solius legentis ibi audiatur.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 98, cap. 38.5.

<sup>891</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Rüdiger Schnell, der dem Schweigegebot in mehreren Consuetudines und Novizenlehrschriften nachgespürt hat. Vgl. Schnell, Unsichtbare (2006), 99 f.

<sup>892</sup> Ebd., 99. Die Bedeutung des Schweigens in der Theologie Johannes Taulers wurde jüngst von Zecherle, Schweigen (2022), 183–199 untersucht.

<sup>893</sup> Eine hervorzuhebende Ausnahme stellt die Arbeit von Rüdiger Schnell dar, der den Konnex zwischen dem Schweigegebot und der Kommunikation mit Gott erkannt hat: „Das Redeverbot im Kloster, sogar während des Essens, soll die exklusive Kommunikation zwischen Mensch und Gott fördern.“ Schnell, Unsichtbare (2006), 100. Auch Caroline Walker Bynum hat die Schweigerordnungen des benediktinischen Mönchtums als „preparation for discourse with God“ gedeutet, wohingegen sie die Schweigebestimmungen der Regularkanoniker als Vorbereitung zwischenmenschlicher Kommunikation auffasst. Während erstere Auffassung den hier angestellten Überlegungen nahekommt, muss zweitere Meinung m. E. mit einem Fragezeichen versehen werden. Vgl. Bynum, Jesus (1982), 43–45.

<sup>894</sup> In der ‚Regula Benedicti‘ wird die Lesung gleich zu Beginn von Kapitel 38 als permanente Einrichtung angeordnet: *Mensis fratrum lectio deesse non debet.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 97, cap. 38.1. Und wenig später wird jede andere Form der Kommunikation vom Tisch der Brüder verbannt: *Et*

Novizen ihre volle Aufmerksamkeit schenken, wie es etwa bei Bonaventura heißt.<sup>895</sup> Denn nicht zuletzt in der Lesung realisierte sich gemäß des eingangs erwähnten Diktums von Augustinus sowie der Meinung anderer Theologen die Interaktion zwischen Gott und dem Menschen. Während der Mensch nämlich die Worte der Bibel vernimmt, wird er von Gott selbst angesprochen, so lautete die verbreitete Überzeugung der Theologen, die in der Tradition der johanneischen Logostheologie steht.<sup>896</sup> Und diese Kommunikation sollte offenbar nicht durch Profangespräche gestört werden, weshalb im klösterlichen Refektorium ein rigides Schweigegebot herrschte. Mit anderen Worten, bedingte, ja ermöglichte der Verzicht auf bestimmte Formen des Kommunizierens erst die Steigerung anderer. Oder nochmals anders gewendet: Der Preis der Verdichtung und Konzentration der Kommunikation mit Gott im monastischen Raum war eben die Ausgrenzung jeglicher anderen Kommunikation von diesem Ort.<sup>897</sup>

Dieser Befund vermag aus einer systemtheoretischen Perspektive nicht wirklich zu überraschen, ja er ist sogar regelrecht erwartbar, ist doch die Privilegierung einer bestimmten Kommunikationsform bei gleichzeitiger Ausgrenzung aller anderen Formen des Kommunizierens ein, wenn nicht *das* Signet sozialer Systeme. Denn soziale Systeme entstehen immer dann, wenn gleichförmige Kommunikation an gleichförmige Kommunikation anschließt, so ließe sich eine der Kernaussagen der Systemtheorie auf den Punkt bringen.<sup>898</sup> Kurzum, jedes soziale System verwendet seinen eigenen Code, seine eigene Art zu kommunizieren. Im Kloster hieß das, dass immer dann, wenn nicht mit Gott kommuniziert wurde, also nicht gebetet, nicht gebeichtet, nicht psalmodiert, nicht die Messe zelebriert oder sonst wie mit Gott kommuniziert wurde,

---

*summum fiat silentium, ut nullius musitatio uel uox nisi solius legentis ibi audiatur.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 98, cap. 38.5.

<sup>895</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter unten in Anm. 976.

<sup>896</sup> Vgl. zu diesem Punkt die Ausführungen weiter oben in der Einleitung. Auch Johanna Thali hat zu Recht festgestellt, dass die Lesung nicht nur der Wissensvermittlung diente, sondern auch eine transzendentale Dimension besaß: „Begriffe wie religiöse Unterweisung oder Bildung erfassen die Funktion des Lesens [gemeint ist hier die Lesung im engeren Sinne] deswegen nur unvollständig. Vorlesen dient zugleich der Gnadenvermittlung.“ Thali, *Qui vult cum Deo* (2009), 424.

<sup>897</sup> Dies heißt aber freilich nicht, dass auch Kommunikation über den Inhalt der Lesung gestattet war, wie es bereits Benedikt in seiner Regel klarstellte. Dort heißt es in dem entsprechenden Kapitel, dass sich keiner der Brüder herausnehmen dürfe, eine Rückfrage zur Lesung oder irgendetwas anderen zu stellen, damit hierdurch kein Anlass (zum Gespräch) gegeben werde. Nur der Vorgesetzte (*prior*) selbst wird von dieser Maßgabe ausgenommen, wenn er ein Wort der Erbauung sagen möchte: *Nec praesumat ibi aliquis de ipsa lectione aut aliunde quicquam requirere, ne detur occasio, nisi forte prior pro aedificatione uoluerit aliquid breuiter dicere.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 98, cap. 38.8–9.

<sup>898</sup> In seinem religionssoziologischen Spätwerk hat Luhmann die Systembildung folgendermaßen beschrieben: „Zur Bildung autopoeitischer Systeme kommt es (...) aber nur, wenn die den Mitgliedern zurechenbaren Kommunikationen rekursiv vernetzt werden, so daß Operation an Operation anschließt und dadurch ein System innerhalb selbstgezogener Grenzen ausdifferenziert wird.“ Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (2000), 231.

zu schweigen war.<sup>899</sup> Man könnte in diesem Zusammenhang daher auch von einer „Ökonomie der Kommunikation“ sprechen, die im Kloster praktiziert wurde.<sup>900</sup> Es greift aber zu kurz, wenn man die monastische Kultur, selbst jene idealtypische, welche die ‚Regula Benedicti‘ zeichnet, als „Kultur des Schweigens“ bestimmt, wie dies Markus Schürer versucht hat.<sup>901</sup> Denn selbst der Kartäuserorden mit seinem rigiden Schweigegebot war keineswegs ein Ort „unablässige[n] Schweigens“.<sup>902</sup> Ein solches Missverständnis kann sich nur einstellen, wenn man, wie Schürer, nur die profane Kommunikation innerhalb des Klosters in den Blick nimmt, die Kommunikation mit Gott aber außen vor lässt. Wenn man hingegen eine andere analytische Perspektive einnimmt, die auch Gebet, Gotteslob, Psalmodie, Lesung, Messfeier etc. als Kommunikation begreift, dann zeigt sich, dass die monastische Kultur eine regelrechte Kommunikationskultur war, nämlich eine Kultur der Gott-Mensch-Kommunikation.<sup>903</sup> Denn auch der Verkehr mit dem Göttlichen, das wurde bereits hinlänglich gezeigt, fand ja keineswegs nur in Form „religiösen Schweigens“ oder als „dialogische Einsamkeit zu Gott“ statt,<sup>904</sup> sondern war kommunikationsförmig.

Diese Kommunikationsform war zugleich das größte Kapital dieser Kultur – wie wir ebenfalls bereits sahen. Die Bedeutung des monastischen Schweigegebotes lässt sich also, so lautet die These, nicht getrennt von der auf Gott gerichteten Kommunikation erfassen.<sup>905</sup> Jedoch liegt Schürer völlig recht in der Annahme, dass diese Kultur,

<sup>899</sup> Das scharfe Schweigegebot sollte aber nicht zu dem Trugschluss verleiten, dass es in Cluny keinerlei nicht-religiöse Kommunikation gegeben habe, denn bei Ulrich von Cluny findet sich ein reiches Repertoire an Handzeichen samt deren Bedeutung, womit sich die Mönche, ohne den Grundsatz der ewigen Stille zu durchbrechen, auch über profane Dinge verständigen konnten. Siehe zu diesem Punkt auch die Ausführungen weiter unten bei Anm. 978.

<sup>900</sup> Der Begriff stammt von Markus Schürer, der ihn jedoch nicht auf das Kloster, sondern die Philosophie bezieht. Vgl. *Schürer, Reden und Schweigen* (2010), 111 f., Zitat auf S. 112.

<sup>901</sup> *Schürer, Reden und Schweigen* (2010), 109. An späterer Stelle spricht Schürer im Hinblick auf den monastischen Raum gar von einer „umfassende[n] Absage an jegliche Form menschlicher Kommunikation und menschlicher Gemeinschaft.“ Ebd., 112.

<sup>902</sup> *Schürer, Reden und Schweigen* (2010), 118.

<sup>903</sup> Auch Schürer weiß durchaus auf den Zusammenhang zwischen dem Schweigegebot der Regel und der Kommunikation mit Gott hinzuweisen, hat hieraus aber nicht den Schluss gezogen, beide Phänomene in eine vergleichende Analyse zu stellen: „Will man das bis hierher Gesagte verallgemeinern, so kann man zunächst formulieren, dass die monastische Kultur, wie sie die ‚Regula Benedicti‘ abbildet, ganz entschieden eine Kultur des Schweigens ist. Dabei zielt das Schweigegebot dieser Regel darauf ab, das Dasein des einzelnen Religiösen möglichst weitgehend vor der Einbindung in soziale Beziehungen und der ‚Kontamination durch Welt‘ zu schützen, um jenen frei zu machen für das Sprechen mit Gott.“ *Schürer, Reden und Schweigen* (2010), 109.

<sup>904</sup> Ebd., 110; 112.

<sup>905</sup> Einen anderen Weg hat hingegen Markus Schürer eingeschlagen und versucht das Schweigen im Kloster also den Kommunikationsverzicht der Mönche unabhängig von der Kommunikation mit Gott zu erfassen. Er schreibt: „Wenn im folgenden die Thematik des Schweigens, aber auch des Redens,

die nur eben keine Kultur des Schweigens, sondern der Kommunikation ist, ihren Höhepunkt in der Existenz des Anachoreten findet.<sup>906</sup> Letzterer zieht sich zumindest idealiter gänzlich aus der klösterlichen Gemeinschaft zurück, um in der Eremus nur noch mit Gott zu verkehren, richtiger: zu kommunizieren, was wir bereits in der Lebensbeschreibung des Columban feststellen konnten.<sup>907</sup> Tatsächlich zielt diese Transzendenzbezogenheit letztlich darauf ab, „alle Immanenz auszublenden“ mit dem Endziel, die Selbstauflösung der Gemeinschaft herbeizuführen.<sup>908</sup> Jedoch kann zumindest im Hinblick auf den monastischen Raum keineswegs von einer „umfassenden Absage an jegliche Form menschlicher Kommunikation und menschlicher Gemeinschaft“ die Rede sein.<sup>909</sup> Denn auch die Kommunikation mit Gott ist ganz wie profane Kommunikation auf symbolische Ausdrucksformen angewiesen, vollzieht sich also, mit anderen Worten, in der Immanenz. Kurzum: Gebet, Gotteslob, Lesung, Eucharistie etc. sind menschliche Kommunikationen. Dies wussten auch Zeitgenossen, wie ein Bernhard von Clairvaux, nur zu gut, worauf an späterer Stelle ausführlich zurückzukommen sein wird. Die Mystik ist eben just der Versuch, dieser unüberbrückbaren Aporie zu entkommen und in einen unvermittelten, rein transzendenten Kontakt mit Gott einzutreten, was aber in der Welt letztlich unerreichbar ist, wie Generationen von Theologen und Mystikerinnen nicht müde wurden klarzustellen.<sup>910</sup> Dieses paradoxe Phänomen ließe sich auch treffend mit dem geradezu klassischen Bonmot Max Webers zusammenfassen, laut dem jedwede religiöse Handlung letztlich „diesseitig“ ausgerichtet sei.<sup>911</sup>

---

allgemeiner gesagt: der Kommunikation und des Kommunikationsverzichts, mit Blick auf das mittelalterliche-abendländische Religiosentum behandelt wird, dann geschieht dies unter folgender Prämisse: Es wird ausschließlich nach der Kommunikation im Bereich des Immanenten gefragt, d. h. nach der Kommunikation von Religiösen untereinander oder der Kommunikation von Religiösen mit der umgebenden Lebenswelt. Transzendentale Kommunikation – mönchische Liturgie und mönchisches Gebet, letztlich das Sprechen und Schweigen von oder zu Gott – soll von der Betrachtung ausgeschlossen bleiben.“ *Schürer, Reden und Schweigen* (2010), 108.

<sup>906</sup> Vgl. ebd., 110.

<sup>907</sup> Vgl. ebd.

<sup>908</sup> „Somit ließe sich auch sagen, dass ein Kloster nichts anderes darstellt als eine institutionelle Ordnung, deren Zweck es ist, alle Immanenz auszublenden und allein Transzendenzbezogenheit zu ermöglichen. Führt man diesen Gedanken konsequent weiter, so kommt man zu dem Schluss, dass eine religiöse Gemeinschaft – in idealtypischer Sicht – die Tendenz hat, unablässig auf ihre Selbstauflösung hinzuarbeiten, will sie doch ihre Mitglieder befähigen zum Alleinsein mit Gott.“ *Schürer, Reden und Schweigen* (2010), 109 f.

<sup>909</sup> Ebd., 112.

<sup>910</sup> Siehe zu diesem Punkt auch die Ausführungen in der Einleitung.

<sup>911</sup> „Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, *diesseitig* ausgerichtet.“ *Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft* (2001), 121 (Hervorhebung im Original). Ähnliches findet sich auch bei Luhmann: „Die Religion selbst findet keineswegs im Jenseits statt.“ *Luhmann, Religion der Gesellschaft* (2000), 82.

Auch das entlegenste Kloster entzieht sich deswegen keineswegs den „herkömmlichen Gesetze[n] und Bedingungen menschlicher Sozialität“, beziehungsweise hebt deren Gültigkeit aus, wie man jüngst konstatiert hat.<sup>912</sup> Selbst der Kartäuserorden mit seinem rigiden Schweigegebot erscheint daher aus soziologischer Sicht keineswegs als Nicht-Ort bzw. als soziologischer Fehler, den „(...) es, gemessen an Grundannahmen der modernen Sozialwissenschaften, eigentlich nicht geben dürfte.“<sup>913</sup> Ganz im Gegenteil: Gerade anhand jenes Fallbeispiels, der Kartäuser also, lässt sich wie unter einem Brennglas nachvollziehen, wie sich soziale Systeme ausdifferenzieren. Das strenge Schweigegebot der Kartäuser diente offenbar dem Zweck, die Kartause zu einem Ort zu machen, an dem – zumindest idealtypisch – nur gleichförmige Kommunikation an gleichförmige Kommunikation anschließt. Mit anderen Worten: In der Kartause sollte ausschließlich mit Gott kommuniziert, genauer: gesprochen werden.

Demselben Zweck diente offenbar auch eine weitere Maßgabe der Benediktsregel. Reisenden Mönchen war es strengstens untersagt, ihre Reiseerlebnisse nach ihrer Rückkehr mit ihren Mitbrüdern zu teilen. Alles, was sie außerhalb des Klosters gesehen und gehört hatten, sollten sie für sich behalten.<sup>914</sup> Offensichtlich sollte somit verhindert werden, dass Informationen von der Außenwelt in die klösterliche Gemeinschaft gelangten. Auch dies diente augenscheinlich dem genannten Zweck, eine Kommunikationssperre zwischen der klösterlichen Gemeinschaft und der Außenwelt zu verhängen und somit zugleich die Kommunikation mit Gott zu steigern bzw. zu intensivieren. Diese Trennung beziehungsweise Kommunikationssperre zwischen *claustrum* und *saeculum* wird auch durch den Kommentar des Hildemar von Corbie-Civate († 850) zur Benediktsregel sinnfällig. Hier findet sich nämlich der Hinweis, dass die Unterkünfte für Laien so weit wie möglich von den Räumlichkeiten der Mönche entfernt sein sollten, da erstere bis tief in die Nacht feiern würden, was letzteren verboten sei, deren Aufgabe ein Leben in Schweigen und Gebet sei.<sup>915</sup>

---

<sup>912</sup> Schürer, Reden und Schweigen (2010), 115.

<sup>913</sup> Als einen Ort von Nicht-Sozialität bezeichnet Schürer, Reden und Schweigen (2010), 116 den Kartäuserorden: „Versucht man sich an einige verallgemeinernden Überlegungen zur kartäusischen Lebensweise, so kommt man zu einem paradox anmutenden Ergebnis: Der Kartäuserorden ist eine Gemeinschaft, die sich konstituiert über den gemeinsamen Willen zum Schweigen, den Willen zur möglichst weitgehenden Vermeidung dessen also, was Vergemeinschaftung bekanntlich erst ermöglicht – nämlich zwischenmenschliche Kommunikation. Thesenhaft zugespitzt könnte man formulieren, dass die Kartäuser eine Gemeinschaft sind, die es, gemessen an Grundannahmen der modernen Sozialwissenschaften, eigentlich nicht geben darf.“

<sup>914</sup> *Nec praesumat quisquam referre alio, quaecumque foris monasterium uiderit aut audierit, quia plurima destructio est.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 157, cap. 67.5.

<sup>915</sup> *Verum quia dicit regula de hospitibus suscipiendis: et domus Dei sapienter a sapientibus admistretur, intelligunt, quia dormitorium, ubi monachi suscipi debent, habetur separatum a laicorum cubiculo, i. e. ubi laici jacent, eo quod laici possunt stare usque medium noctem et loqui et jocari, et monachi non debent, sed magis silentium habere et orare.* Expositio Regulæ ab Hildemaro tradita. Ed.

Dieser Differenzierungsprozess, also der Ausschluss aller nicht-religiösen Kommunikation aus dem Kloster, wird auch durch einen Blick auf den idealtypischen St. Galler Klosterplan sinnfällig.<sup>916</sup> Auch hier sind der als *claustrum* ausgewiesene Raum, der für die Mönche reserviert ist, und der weltliche Bereich strikt voneinander getrennt.

Diese Trennung wird bereits durch die Benediktsregel nahegelegt, wo unter der Rubrik „Über die Aufnahme von Gästen“ (*De hospitibus suscipiendis*) nachdrücklich eingeschärft wird, dass kein Mönch mit einem der Gäste ohne die ausdrückliche Erlaubnis des Abtes verkehren oder auch nur reden dürfe.<sup>917</sup> Auch der Austausch von Geschenken oder Briefen mit den eigenen Eltern oder aber anderen Personen wurde von der Regel ebenfalls strengstens untersagt, was zumindest idealtypischerweise die völlige Trennung von *claustrum* und *saeculum* zur Folge hat.<sup>918</sup> Doch nicht nur dem Gespräch zwischen den Klosterinsassen und Clunys Gästen wurde ein Riegel vorgeschnitten. In Bernhards *Consuetudines* wird auch die Kommunikation zwischen den Mönchen und den *famuli*, also jenen unfreien Laien, die im engeren Bereich des Klosters ihren Dienst verrichteten, stark reguliert.<sup>919</sup> Grundsätzlich war allen Klosterinsassen jeglicher Umgang mit dem Dienstpersonal verboten genau wie mit den Gästen.<sup>920</sup> Ausgenommen von dieser Regel waren nur jene Mönche, die eines der Ämter bekleideten, die einen Umgang mit dem Dienstpersonal erforderten, was nicht gerade wenige waren. Zu jenen Ämtern mit Personalverantwortung zählten selbstverständlich das Abbatiat und das Priorat. Daneben waren aber auch dem Kämmerer (*Camerarius*), Zellerar (*Cellarius*), Getreidemeister (*Granarius*), Kellermeister (*Custos vini*) und dem Gärtner (*Hortulanus*) *famuli* unterstellt. Gleiches gilt auch für den Bruder, der für die Aufsicht und Organisation des Fischfangs zuständig war, für den Aufseher der Stallungen, den für die Armen und Pilger zuständigen Eleemosinar (*Eleemosynarius*) sowie den für die Ausrichtung des Gottesdienstes zuständigen Sakristan und schließ-

Mittermüller, 611, cap. 67. Vgl. dazu auch den vorläufigen Editionstext des kollaborativen Hildemar-Projektes. Vgl. Hildemar von Corbie, *Expositio Regulae*. Ed. Diem u. a.

<sup>916</sup> Zum St.-Galler Klosterplan vgl. Schedl, Plan (2014). Digitales Faksimile des Plans online: <https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/csg/1092> (Zugriff: 26.03.2025). Zum St. Galler Klosterplan vgl. auch Horn/Born, Plan (1979); Hecht, St. Galler Klosterplan (1983); Jacobsen, Klosterplan (1992); Tremp, St. Galler Klosterplan (2016), 108–139; Melville, Inside and Outside (2011), 175–177.

<sup>917</sup> *Hospitibus autem, cui non präcipitur, ullatenus societur neque conloquatur; (...) Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 126, cap. 53.23–24.*

<sup>918</sup> *Nullatenus liceat monacho neque a parentibus suis neque a quoquam hominum nec sibi inuicem literas, eologias uel quaelibet munuscula accipere aut dare sine präcepto abbatis.* Vgl. Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 126 f., cap. 54.1.

<sup>919</sup> Zu den *famuli* und ihrer rechtlichen Stellung als Unfreie vgl. Teske, Laien (1976), 265–275.

<sup>920</sup> *Si autem est absque obedientia quantum ad hospites, tantum loquitur ad quemquam famulorum, nisi cum licentia.* Ulrich von Cluny, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii. Ed. Migne, 709. Vgl. Teske, Laien (1976), 271.

lich die Dekane, die die Aufsicht über die wirtschaftlichen Außenstationen des Klosters ausführten.<sup>921</sup> Doch auch diese Amtsträger werden von Bernhard eigens angehalten beziehungsweise ermahnt, mit ihren Dienern nicht über Gossip (*de fabulis*) oder andere unnütze Dinge zu sprechen, wie Bernhard von Cluny sich ausdrückt.<sup>922</sup> Wohl um die Verlockung für die einfachen Klosterinsassen, deren Leben sich ja hauptsächlich *in claustro* abspielte, nicht zu groß werden zu lassen, sich mit den Dienern über die Außenwelt auszutauschen, hatten die meisten *famuli* keinen Zutritt zu den inneren Bezirken des Klosters.<sup>923</sup> Die einzigen Orte, an denen die einfachen Mönche regelmäßig auf *famuli* treffen konnten, waren das Krankenrevier und die Kirche, wo dem Sakristan Laiendiener bei der Vorbereitung des Gottesdienstes zur Hand gingen. Dem Bibliothekar und dem Mönch, der die Aufsicht im Refektorium führte, waren bezeichnenderweise keine *famuli* unterstellt.<sup>924</sup> All diese Bestimmungen zielten ganz offensichtlich darauf ab, eine Kommunikationssperre zwischen den *famuli* und den Mönchen zu ziehen, um somit Profankommunikation im inneren Bereich des Klosters zu unterbinden, dessen Insassen sich ganz der Kommunikation mit Gott widmen sollten.

Dass die zönobitische Lebensform – zumindest idealiter – mit einer Abschottung des Mönchs von seiner Umwelt einherging, ist freilich auch den Zeitgenossen nicht entgangen. Hugo de Folieto († um 1174) hat die *vita religiosa* gar in Analogie zu einer Belagerung beschrieben. Denn um den Schlichen des alten Feindes, des Teufels also, sowie den wechselvollen Geschicken der Welt zu entgehen, würden sich die Mönche hinter die Klostermauern flüchten, die von ihnen als Burgen des Herrn (*castra Domini*) errichtet würden, wie Hugo sich ausdrückt.<sup>925</sup> Hugos Gleichnis basiert also auf einem Analogieschluss zweier distinkter Phänomene, nämlich Kloster und Burg.<sup>926</sup> Hugos Gleichnis zufolge würden beide jedoch demselben Zweck dienen, nämlich Angriffe der Feinde abzuwehren. Freilich unterscheiden sich die Feinde, derer sich die beiden Gruppen in dem Sinnbild erwehren müssen. Während erstere militärischer Natur sind, flüchten (sich) die Mönche hingegen vor abstrakteren Kategorien. Deswe-

---

921 Vgl. dazu Teske, Laien (1976), 265–270.

922 (...), ne fortè quivis de Obedientiariis, ut est Cellerarius, Eleemosynarius, loquantur cum famulis de fabulis & inutilibus, ut quicunque alii. Bernhard von Cluny, Ordo Cluniacensis. Ed. Herrgott, 144.

923 Vgl. Teske, Laien (1976), 271.

924 Vgl. ebd., 270.

925 *Clastra vero quasi castra Domini alii Domino componunt, et sicut regum ministri turrium instaurata munitione securius fraudes inimicorum excludunt: sic homo interior, et homo exterior intra munima claustrorum positi, antiqui hostis insidias, et temporalium rerum fragiles casus effugiunt.* Hugo de Folieto, De claustro animae. Ed. Migne, 1020.

926 Der Analogieschluss, den Hugo hier zieht, steht in einer langen Traditionslinie, die sich bis auf Prudentius' Psychomachia zurückführen ließe. In jenem im Mittelalter weithin rezipierten Gedicht aus dem frühen 5. Jahrhundert fechten personifizierte Tugenden und Laster einen allegorischen Kampf miteinander aus, was eine zumindest implizite Bezugnahme wahrscheinlich werden lässt. Für diesen Hinweis danke ich Herrn Prof. Kortüm.

gen muss der Grad der Abschottung von der Außenwelt, der ja auch im militärischen Vergleichsfall über Sieg und Niederlage entscheidet, im Fall des Mönchslebens auch noch umfangreicher sein. Hier gilt es nicht nur Menschen von den Mauern fernzuhalten, sondern für diese Lebensform stellen bereits subtilere Dinge eine Gefahr dar. Im Gleichnis wird dieser Umstand in theologischen Kategorien beschrieben; es ist, wie bereits erwähnt, von teuflischen Schlichen und vom wechselhaften Verlauf der Welt die Rede.<sup>927</sup> Aus einer anderen – stärker kommunikationshistorischen – Perspektive ließe sich dies dahingehend spezifizieren, dass für die zönonitische Lebensform bereits profane Kommunikation als Gefahr wahrgenommen wurde und folglich aus den Klostermauern, genauer: der Klausur verbannt wurde. Zugleich lässt das Gleichnis durchblicken, dass dieser Kampf in letzter Konsequenz aussichtslos war, eben weil eine hermetische Abschottung gegenüber der Welt beziehungsweise der Profankommunikation kaum zu bewerkstelligen war.<sup>928</sup> Kurzum, das monastische Ideal der Weltflucht muss letztendlich uneinlösbares, ja unerreichbares Ideal bleiben – diese Einsicht wollte Hugo seinem Leser wohl vermitteln.

Dem Zweck der Konzentration sämtlicher Kommunikation im Inneren des Klosters auf die Kommunikation mit Gott diente offenbar auch der Ausschluss aller Laien sowie aller nicht reguliert lebender Kleriker, also des Weltklerus, aus den inneren Bereichen des Klosters. Den Beginn dieses Prozesses können wir in der ‚Vita Columbani‘ greifen. Dort ist davon die Rede, dass der Heilige Columban allen Laien und Weltgeistlichen den Zugang zu den inneren Bereichen (*septa secretiora*) seines Klosters verwehrt habe, womit offenbar auch König Theuderich II. angesprochen war, was oben bereits erwähnt wurde.<sup>929</sup> Dass eine solche Haltung den Widerstand des Herrschers auf den Plan rief, ist wenig überraschend. Wir erfahren von Jonas von Bobbio, dass der König wohl im Jahr 610 eigens nach Luxeuil gereist sei, wo er für sich und für jeden anderen Besucher Zutritt zu sämtlichen Bereichen des Klosters verlangte, wie der Hagiograph konstatiert.<sup>930</sup> Mit dieser Forderung bewegte sich der Merowinger durchaus auf dem Boden des Gewohnheitsrechtes, wie wir ebenfalls von Jonas von Bobbio unterrichtet sind. Der Hagiograph hebt ausdrücklich hervor, dass sich Theuderich auf die lokalen Gepflogenheiten (*conprovinciales mores*) berief, um seine For-

---

<sup>927</sup> Hugo de Folieto, *De claustrō animae*. Ed. *Migne*, 1020.

<sup>928</sup> Vgl. *Melville*, *Inside and Outside* (2011), 177.

<sup>929</sup> Siehe dazu auch die Ausführungen oben in Kapitel 3.3 und bei Anm. 705. Der Begriff der *septa secretiora* ist erstmals bei Jonas von Bobbio überliefert, wie Albrecht Diem gezeigt hat. Vgl. *Diem, Monks* (2007), 536 f.

<sup>930</sup> *Vita Columbani*. Ed. *Krusch*, 190. Siehe dazu auch die Ausführungen oben in Kapitel 3.3.

derung zu rechtfertigen.<sup>931</sup> Außerdem war sich der König zudem der Unterstützung durch den Hof, den Adel und den Episkopat gewiss.<sup>932</sup>

Doch von diesem Umstand soll sich der Gottesmann keineswegs beirren lassen haben. Columban ließ die Argumentation des Königs schlicht ins Leere laufen, da er sich nicht auf eine rechtliche Argumentationsebene einließ, sondern theologisch argumentierte, eigentlich drohte. Der König sah sich mit einer ziemlich brüsk vorgetragenen Drohung konfrontiert, mit der Columban seiner Position (im Stile der alttestamentlichen Bußpropheten) Nachdruck verlieh. Er erklärte die Beachtung seiner monastischen Regel, die die strikte Trennung zwischen Mönchen und Laien im Klosterraum vorsah, kurzerhand zur Schicksalsfrage von Theuderichs Herrschaft und Dynastie. Die Worte, die Jonas dem Heiligen in den Mund legt, wurden bereits erwähnt: „Solltest du zu zerstören versuchen, was bis auf den heutigen Tag durch die strenge Zucht der Regel fest zusammengehalten wurde, lege ich keinen Wert darauf, von dir in Zukunft Gaben oder irgendeine Hilfe zu bekommen. Wenn du aber aus diesem Grunde hierher gekommen bist, die klösterliche Gemeinschaft der Diener Gottes zu vernichten und die Ordensregel zu entehren, so wisse, bald wird dein Königreich völlig zerstört und mit sämtlicher Nachkommenschaft des Könighauses erloschen sein!“<sup>933</sup> Tatsächlich war die Idee, die Jonas von Bobbio seinem Leser hier präsentierte, eine bisher unerhörte Neuheit.<sup>934</sup> Denn die Forderung des Gottesmannes war bis zu diesem Zeitpunkt zumindest für Männerklöster unikal.<sup>935</sup> Zwar hatte bereits König Sigismund von Burgund, der uns bereits im Zusammenhang der *laus perennis* begegnet ist, im Jahr 515 sämtliche nicht reguliert lebende Menschen aus dem Kloster Saint-Maurice d’Agaune verbannt; jedoch gibt es keine Anhaltspunkte, dass in Agaune auch der König selbst von dieser Regelung betroffen war oder Besucher keinen Zutritt hatten.<sup>936</sup>

In der ‚Vita Columbani‘ wird mithin erstmals die Idee greifbar, dass nicht nur die Person eines *vir Dei* unantastbar sei, was in merowingischen Zeiten seit Langem bekannt und akzeptiert war, sondern auch der monastische Raum (genauer: das *claust-*

---

931 Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

932 Dass Theuderichs Position keineswegs alleinstand, sondern das Handeln des Königs im Einvernehmen mit dem Hof, dem Hochadel und dem Episkopat stand, wurde bereits gezeigt. Siehe dazu die Ausführungen oben bei Anm. 540.

933 Siehe dazu oben Anm. 546.

934 Vgl. Diem, Monks (2007), 535.

935 Allerdings gilt es einschränkend hinzuzufügen, dass auch das Kloster Sankt Peter in Arles unzänglich für Laien war, welches um das Jahr 550 von König Childebert I. und Bischof Aurelian von Arles gegründet wurde. Vgl. dazu Diem, Experiment (2005), 203–228; Ders., Monks (2007), 535. Zu frühmittelalterlichen Frauenklöstern, die in der Regel für Besucher verschlossen waren, vgl. Rosenwein, Inaccessible Cloisters (2002), 187–95.

936 Vgl. dazu auch Diem, Monks (2007), 536.

*rum)* als solcher wird sakrosankt beziehungsweise unantastbar für Laien.<sup>937</sup> Der Hagiograph verleiht dieser Idee durch eine bemerkenswerte narrative Strategie Nachdruck, nämlich indem er den Untergang von Theuderichs Dynastie kausal auf den Bruch dieses neuen Grundsatzes zurückführt.<sup>938</sup> Der König soll nämlich noch bevor der Heilige das Verbot ausgesprochen habe, bereits den für ihn verbotenen Raum betreten haben, womit er das Schicksal seiner Herrschaft und seines ganzen Geschlechtes besiegt habe, wie der Hagiograph sich ausdrückt: „Die späteren Ereignisse aber bestätigten diese Weissagung. Denn schon hatte der König in törichtem Unterfangen das Refektorium betreten, verließ es aber, erschrocken über diese Worte, rasch wieder.“<sup>939</sup>

Spätestens seit merowingischen Zeiten lässt sich also das Bestreben nachweisen, im Kloster einen inneren Raum, der von den Quellen wahlweise als *claustrum*, *septa secretiora* oder *interiora* bezeichnet wird, von einem äußeren Bereich zu scheiden. Der tiefere Sinn dieser Bestrebung ist ein genuin kommunikativer. Es ging darum, die Kommunikation der Mönche ganz auf Gott hin auszurichten, was eine Abkopplung der Beter von der Außenwelt und damit „normaler“, richtiger: profaner Kommunikation nach sich zog beziehungsweise erforderlich machte. Von einer kommunikationsgeschichtlichen Warte aus betrachtet, ist damit ein entscheidender Punkt erreicht – was von der Forschung bisher jedoch nicht hinreichend erkannt wurde. Denn soziale Systeme entstehen immer dann, um es zu wiederholen, wenn in einem bestimmten Bereich nur noch auf eine bestimmte Art und Weise kommuniziert wird, also gleichförmige Kommunikation beständig an gleichförmige Kommunikation anschließt – so lautet eines der Grundaxiome der systemtheoretischen Kommunikationstheorie.<sup>940</sup> Dies setzt aber notwendigerweise die Abgrenzung gegenüber jeglicher anderen Form des Kommunizierens voraus, was in der systemtheoretischen Nomenklatur etwas umständlich als „operative Schließung“ bezeichnet wird.<sup>941</sup> Das exkludierende Handeln des heiligen Columban ließe sich daher als ein kritischer Punkt in der Geschichte des Religiosentums bewerten, nämlich als ein Moment sozialer Differenzierung. Der Ausschluss aller Laien aus dem inneren Klosterraum, was für Columban auch den

---

<sup>937</sup> Vgl. Rosenwein, Negotiating Space (1999), 70–73; Markus, End (1991), 137–155; Ders., How on Earth (1994), 257–271; De Jong, Monastic prisoners (2001), 307–312; Diem, Monks (2007), 536 f.

<sup>938</sup> So argumentiert auch Rosenwein, Negotiating Space (1999), 70–73; Vgl. auch Diem, Monks (2007), 537.

<sup>939</sup> *Quod postea rei probavit eventus. Iam enim temerario conatu rex refecturium ingressus fuerat. His ergo territus dictis, foris celer repetat.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190 f. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 455.

<sup>940</sup> Vgl. Luhmann, Ökologische Kommunikation (1986), 269.

<sup>941</sup> Vgl. zum Konzept der operativen Geschlossenheit Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft (?2015), 92 f.; Ders., Erziehungssystem (2002), 22 f. Aus einer religionssoziologischen Perspektive vgl. dazu Krech, Evolution der Religion (2021), 18.

König miteinschloss, zielte nämlich darauf ab, das Kloster von seiner Umwelt abzuschließen und zugleich zu einem exklusiven Kommunikationsraum zu machen, in dem nur noch gebetet, psalmodiert, die Messe gelesen, gebeichtet, kurzum mit Gott kommuniziert wurde. Zugespitzt formuliert, ließe sich daher auch konstatieren, dass Columbans Maßgabe systemrelevant, ja -konstitutiv war.

Freilich soll der Rekurs auf die Systemtheorie nicht suggerieren, dass es sich bei dem besagten Phänomen, dem Kloster also, um ein Kommunikationssystem im Luhmann'schen Sinne handeln würde, Theorie und Empirie also deckungsgleich seien. Denn laut diesem Theoriegebäude umfassen soziale Systeme keine Menschen und weisen auch keine räumliche Dimension auf, sondern bestehen ausschließlich aus Kommunikation, genauer: dem beständigen Prozessieren gleichförmiger Kommunikation. Oder mit den Worten des Soziologen: „Ein soziales System kommt zustande, wenn immer ein autopoietischer Kommunikationszusammenhang entsteht und sich durch Einschränkung der geeigneten Kommunikation gegen eine Umwelt abgrenzt. Soziale Systeme bestehen demnach nicht aus Menschen, auch nicht aus Handlungen, sondern aus Kommunikationen.“<sup>942</sup> Eine derartige Konzeptualisierung sozialer Systeme, wie sie im Zitat zum Ausdruck kommt, hat sicherlich dazu beigetragen, dass Historikerinnen oder Historiker selten Anklänge an die Systemtheorie genommen haben.<sup>943</sup> Der Grund, weshalb hier dennoch im Hinblick auf das Kloster ein Bezug zur Systemtheorie hergestellt wird, liegt in dem Umstand begründet, dass sich im monastischen Raum ähnliche Strukturen und Prozesse beobachten lassen, wie Luhmann sie für soziale Systeme beschrieben hat. Auch die zönobitische Lebensform weist im Mittelalter nämlich, wie bereits gezeigt, die Tendenz auf, sich nur noch auf eine einzige Kommunikationsform zu konzentrieren, nämlich die Kommunikation mit Gott – und gleichzeitig alle anderen Arten des Kommunizierens auszuschließen.

Nun mag der aufmerksame Leser einwenden (und zwar völlig zu Recht), dass diese Kommunikationssperre zwischen Welt und Kloster – anders als in der Theorie sozialer Systeme – keineswegs absolut war, es also keine hermetische Grenze zwischen beiden Bereichen gab, sondern die Grenze durchaus permeabel bzw. fluide blieb. Der „Besuch“ König Konrads I. im Refektorium der St. Galler Mönche zu Weihnachten 911, wovon bereits weiter oben die Rede war, zeigt diese Fluidität beziehungsweise Permeabilität nur zu deutlich.<sup>944</sup> Besonders sinnfällig wird dieser Einbruch der Welt in den monastischen Raum anhand des Festmahls, womit in der Klostergeschichte die Gebetsverbrüderung zwischen König und Konvent besiegt, richtiger: symbolisch inszeniert wird. Ekkehart stellt seinem Leser diesen Vorgang in

---

<sup>942</sup> Luhmann, Ökologische Kommunikation (1986), 269.

<sup>943</sup> Vgl. dazu Schlägl, Historiker (2001), 23–45. Siehe dazu auch die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

<sup>944</sup> Siehe dazu oben bei Anm. 698.

Reimprosa vor Augen, was hier in der schönen Übersetzung von Hans Haefele wiedergegeben sei: „Rasch brachten die Brüder über Otmars Altar für den König die Messe dar. Vorzeitig begann das Mahl; es füllte sich der Saal. Kaum brachte der Lektor einen einzigen Satz vor. Die Liebe, die kein Unrecht kann begehen, sie durfte die Zucht mit Fug verschmähen. Niemand sprach, dies oder das sei eigentlich verwehrt, obzwar man's früher nie gesehen und nie gehört. Nie atmeten sie dort in der Klosterluft von Wild und Fleisch den gewürzten Duft. Gaukler tanzten und sprangen, Musikanten sangen. Niemals erlebte der Saal des Gall von sich aus solchen Jubelschall. Unter dem Klang der Lieder schaute der König auf die gesetzteren Brüder und lachte über einige von ihnen, denn da ihnen alles neu war, verzogen sie ihre Mienen.“<sup>945</sup> Die Szene macht auf besonders kunstvolle Weise deutlich, dass durch das *convivium* der übliche Kommunikationsprozess des St. Galler Konvents gestört wurde, ja situativ zum Erliegen kam. Denn die knappe Notiz, dass der Lektor während der Festlichkeit kaum einen einzigen Satz vortrug, also wohl aufgrund des Geräuschpegels sein eigenes Wort nicht mehr verstand, besagt, dass für den Moment der Feierlichkeiten die Kommunikation mit Gott im Kloster ausgesetzt wurde, die sich ja gerade im Wechselspiel von *lectio* und *oratio* vollzieht, wie die Theologen angefangen mit Augustinus nicht müde wurden klarzustellen.<sup>946</sup> Die einzigen die in der Szene jedoch noch singen (*psallere*), sind die Musiker und nicht die Mönche. Dass dies nicht von allen Klosterinsassen begrüßt wurde, lässt unser Chronist ebenfalls durchblicken.

Die ‚Casus Sancti Galli‘ kennen noch einen weiteren ungebetenen Besucher, der die Grenze zwischen *clastrum* und *saeculum* missachtete. Laut dieser Klostergeschichte soll nämlich der Konstanzer Bischof Salomon III. wiederholt in den inneren Bereich des Klosters eingedrungen sein, was ihm als Weltgeistlichem ebenfalls nicht zustand, wie der Chronist deutlich macht.<sup>947</sup> Anders als im Falle König Konrads scheint sich ob des Verhaltens des mächtigen Bischofs indes Widerstand geregt zu haben. Der Chronist berichtet nicht nur von Murren (*murmuria*) und großer Unruhe (*magna*

---

<sup>945</sup> *Aguntur celeres regi missę a fratribus super id ipsum altare. Prematur prandium; impletur refectorium; vix unum lector recitaverat periodum. Caritas, quę non agit perperam, licenter sprevit disciplinam. Nemo ait hoc aut illud esse insolitum, quamvis ante nunquam sit visum vel auditum. Nunquam ea domo saporatum monachum odorem ferinę hauriunt et carnium. Saltant satirici; psallunt symphoniaci. Nunquam tale per se tripodium Galli habuit refectorium. Graviores fratrum rex spectat inter strepitum, ridet quorundam vultus contractos propter rerum talium insolentiam.* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 164; 166. Übersetzung: Ebd., 165; 167.

<sup>946</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

<sup>947</sup> Vgl. Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 122–124. Dass nur Mönchen der Zutritt zu den inneren Klosterbereichen gestattet war, wird vom Chronisten auch noch an späterer Stelle konstatiert: *Nimis tamen, ut iam diximus, insolens semper erat et est praeter monachici nostri habitus quemquam introire intima nostra, maxime noctibus.* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 128.

*confusio*),<sup>948</sup> die Salomons Handeln auslöste, sondern auch davon, dass einer der Mönche das Verhalten des Bischofs diesem gegenüber als reines Machtgebaren gerügt habe;<sup>949</sup> zudem soll der Klosterbruder dem mächtigen Bischof (und späteren Abt des Klosters) den Grundsatz vorgehalten haben, dass sich die St. Galler Mönche zwar zuweilen mit Laien verbrüdern würden, sich aber niemals (*nequaquam*) in der Klausur mit Personen im Laiengewand gemeinmachen würden.<sup>950</sup> Doch auch von diesem Tadel ließ sich der Bischof keineswegs beirren; vielmehr weiß der Chronist zu berichten, dass der Bischof auch später noch das Innere des Klosters betreten habe, wobei er jedoch deutlich subtiler vorgegangen sei als zuvor: Der Leser erfährt, dass sich der listige Bischof zu diesem Zweck nämlich als Mönch verkleidet habe und sich in diesem Aufzug des Nachts in die Klausur gestohlen habe,<sup>951</sup> was Ekkehart als frommer Betrug (*sancta fraus*)<sup>952</sup> gilt. Doch letztlich soll auch diese Schliche des, so wörtlich, guten Diebes (*bonus fur*)<sup>953</sup> aufgedeckt worden sein, woraufhin sich Bischof Salomon dazu bereit erklärt habe, die Satzung des Klosters (*lex loci*) anzuerkennen und künftig nur noch im Mönchshabit und unter Aufsicht eines Oberen die Klausur zu betreten.<sup>954</sup> Tatsächlich soll Salomon mit dieser Bitte letztlich erfolgreich gewesen sei und ihm der Zutritt zur St. Galler Klausur gewährt worden sein, was jedoch keineswegs unumstritten im Konvent gewesen sei, wie der Chronist ebenfalls in einer längeren Passage berichtet.<sup>955</sup> Einige der Brüder sollen nämlich befürchtet haben, dass der Bischof nur deswegen den Zugang zu den inneren Bereichen für sich einforderte, um auf diesem Wege die Herrschaft über das Kloster zu erlangen, wenn er dort Unregelmäßigkeiten erblicken sollte.<sup>956</sup> Auch der Abt soll diese Bedenken geteilt haben, sich aber schließlich aus rein

---

948 *Locum autem nostrum sibi prae omnibus habitum subinde adiit. Claustrumque ille [sc. Salomon], quia potens erat, absque duce et, quod magnè confusionis tunc erat et est, lineus diatim introiit. Surgunt inde ab emulis illius murmuria ipso ignaro; (...).* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 122.

949 Ebd., 124. Siehe den Text unten in der nächsten Anm.

950 „*Clastra*“ ait ille, „tuorum, qui te eius habitus abbatem suscepérant aut pro peccatis aut aliquo Dei nutu, et tu quidem, etsi non licenter, intrans tamen potenter. Sed nos in fraternitatem interdum et laicos recipimus, quibus tamen in laico habitu nequaquam“, inquit, „in claustro abutimur.“ Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 124.

951 *Accidit autem post aliquantum temporis, ut a palatio veniens Quadragesimam loco nostro ei tempori aptissimo viso agere eligeret. Ingrediturque clam penetralia claustrī nostri bonus fur noctibus, nudipes, cappa quidem, uti fratrum unus putaretur, indutus.* Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 126.

952 Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 128.

953 Ebd., 126.

954 Ebd., 130.

955 Vgl. Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. Tremp, 130–134.

956 Vgl. ebd., 128; 132.

strategischen Erwägungen dazu durchgerungen haben, dem Ansinnen des Bischofs nachzugeben.<sup>957</sup>

Freilich stellt sich auch bei dieser Anekdote erneut die Frage der Historizität, also die Frage, was sich von alledem wirklich zugetragen hat. Dass es einen Konflikt zwischen dem Bischof und dem Kloster gab, der im Kern um die Immunität des Klosters kreiste, dürfte plausibel sein. Ebenso glaubwürdig ist die Darstellung, dass Salomon, der ja im Zeitraum von 890 bis 919/920 tatsächlich Abt des Klosters wurde, auf Unregelmäßigkeiten setzte, um seine Interessen durchzusetzen. Dass er sich jedoch des Nachts in Verkleidung in das Kloster schlich, dürfte wohl eher der Kreativität des Chronisten zuzurechnen sein. Dennoch macht die Anekdote gerade in ihrer stilistischen Überzeichnung deutlich, dass die Grenze zwischen den inneren und äußeren Klosterbereichen in der Praxis kaum so hermetisch war, wie dies die Klostersatzung vorsah. Vielmehr wurde die Grenze zwischen beiden Sphären von Grenzgängern wie dem Bischof Salomon III. von Konstanz auch überschritten und damit zum mindesten punktuell außer Kraft gesetzt.

Ebenfalls gegen eine hermetische Abschottung des Klosters gegenüber der Welt spricht die Position des Abtes. Denn bereits ein Benedikt von Nursia hatte den Abt gleichsam zum (Ver)Mittler zwischen die beiden separierten Sphären bestellt. Ihm ist es als einzigm der Kommunität gestattet, ja aufgetragen, mit den Gästen zu speisen und das Kloster somit in der Welt beziehungsweise gegenüber der Weltlichkeit zu repräsentieren.<sup>958</sup> Folgerichtig liegen seine Gemächer deswegen auch, ganz anders als der Schlafsaal der übrigen Klosterinsassen, in unmittelbarer Nähe zu den Gästequartieren, wie ein Blick auf den St. Galler Klosterplan sinnfällig macht.<sup>959</sup> Bei den Kartäusern übernehmen jene interzessorische Funktion hingegen die Konversen, die sämtliche Kommunikation mit dem klösterlichen Umfeld übernehmen, die für das wirtschaftliche Überleben eines jeden Klosters freilich zentral ist.<sup>960</sup> Denn auch der Mönch lebt bekanntlich nicht vom Gebet allein – auch wenn Columban laut seinem Hagiographen sehr nahe an dieses Ideal heranreichte. Jonas von Bobbio unterrichtet seinen Leser, dass der Heilige in den Phasen, in denen er sich in die Eremus zurückzog, um ungestört den ganzen Tag zu beten und sich mit vollem Streben dem Glauben zu widmen, kaum etwas anderes als Kräuter und kleine Früchte zu sich genommen habe. Ja, laut dem Hagiographen soll es derartig wenig gewesen sein, dass man kaum habe glauben können, dass es zu Leben reicht, wie es wörtlich heißt: (...) *erat cibis ita adtenuatus, ut vix vivere crederes.*<sup>961</sup> Doch was für den Heiligen galt, konnte freilich

---

957 Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. *Tremp*, 134.

958 Vgl. Benedicti Regula. Ed. *Hanslik*, 131–133, cap. 56.

959 Vgl. dazu Krätschmer, Ressourcenverteilung (2016), 71.

960 Zu den Konversen vgl. Schürer, Reden und Schweigen (2010), 113 f.

961 (...) *ab aliorum societate segregatus et abditis locis receptus, vel longioris spatii heremi secreta tutabatur, ut solida mentae et absque curarum inquietudine solius orationis vacaret et religioni omni*

nicht für das Zölibatentum generell gelten. Denn der Mönch blieb ob seiner körperlichen Beschaffenheit und materiellen Bedürftigkeit immer an die materielle Welt rückgebunden. Ja, man könnte dies die grundsätzliche Aporie der zölibatischen Lebensform nennen: Das Kloster erhebt einerseits den Anspruch, sich in Analogie zum himmlischen Gotteslob der Engel gänzlich von der Welt zu scheiden, um die Seele ganz auf Gott hin ausrichten zu können, mit dem sie entsprechend dem biblischen Diktum in unablässigem Gebet verbunden sein soll.<sup>962</sup> zugleich ist der Klosterbruder aufgrund seiner Körperlichkeit – das unterscheidet ihn von den Bewohnern des himmlischen Jerusalems – auf materielle Ressourcen angewiesen, was eine Verbindung zur Welt unumgänglich macht. Hieraus ergibt sich ein grundsätzliches und letztlich unaufhebbbares Spannungsfeld zölibatischer Lebensformen.<sup>963</sup>

Deswegen ist es auch nur folgerichtig – und nicht „strange“<sup>964</sup> –, dass ein Hirsauer Abt namens Stefan sein Abbatiat verspielte, weil er sich zu sehr dem Gebet hingab und damit den Blick auf die weltlichen Dinge verlor.<sup>965</sup> Denn was für den normalen Mönch durchaus als Ideal galt, konnte für den Abt nicht in demselben Maße gelten. Bekanntlich haderte der Abt von Clairvaux zeitlebens mit diesem Spannungsfeld zwischen dem kontemplativen Leben eines Mönchs und dem aktiven (politischen) Leben eines Abts – was er lautstark in zahlreichen seiner Briefe und Schriften beklagte.<sup>966</sup> Ein

---

*conatu intenderet, erat cibis ita adtenuatus, ut vix vivere crederes, nec aliud penitus quam agrestium herbarum exigua mensura vel pomorum parvulorum, (...).* Vita Columbani. Ed. Krusch, 167.

962 Besonders deutlich wurde dieses Ideal in einem Brief des Anselm von Canterbury postuliert, den jener Anfang des 12. Jahrhunderts, wahrscheinlich im Jahr 1102, an eine angelsächsische Frauengemeinschaft adressierte. Darin fordert der Heilige die Nonnen dazu auf, ihre Kommunikation ganz auf Gott bzw. den Himmel hin auszurichten, wofür sie sich die Engel als Vorbild wählen sollten: *Colloquia vestra semper sint munda et deo; (...) ut vestra conversatio semper in caelis sit, angelicam in omnibus considerate et imitamini conversationem.* Anselm von Canterbury, Epistolarium. Ed. Schmitt, Bd. 2 (1949), 135, Nr. 230.

963 Zu dieser Aporie zuletzt: Krätschmer/Thode/Vossler-Wolf, Klöster (2018), 10: „Einerseits besaßen monastische Gemeinschaften den Anspruch, in spiritueller Askese und Weltabgeschiedenheit zu leben, andererseits waren sie aufgrund ihrer Verpflichtung, für das Seelenheil ihrer Wohltäter zu beten und aufgrund des daraus resultierenden wirtschaftlichen hohen Aufkommens, eng mit der Gesellschaft außerhalb des Klosters verflochten.“

964 Patzold, Variability (2017), 236.

965 Vgl. Codex Hirschagensis. Ed. Waitz, 256. Vgl. dazu auch Patzold, Variability (2017), 236.

966 Besonders deutlich bzw. wortgewaltig hat der Abt von Clairvaux dieses Gefühl der Zerrissenheit in Brief 250 formuliert, wo sich Bernhard selbst als Schimäre charakterisiert, da er weder das Leben eines Klerikers noch eines Laien führt. Er schreibt über sich: *Ego enim quaedam Chimaera mei saeculi, nec clericum gero nec laicum. Nam monachi iamdudum exui conversationem, non habitum.* Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 2 (1977), 147, Nr. 250. Freilich muss diese Passage vor ihrem historischen Entstehungszusammenhang betrachtet werden, da sich der Abt von Clairvaux hier wahrscheinlich gegen äußere Kritik zu immunisieren versucht. Zur unterschiedlichen Einordnung der Passage in der Literatur vgl. Goez, Verstetigung (2005), 173 f. Anm. 5.

frühmittelalterliche Antwort auf diese problematische Konstellation des Abts, die zwischen *claustrum* und *saeculum* oszillierte, könnte das Laienabbiat gewesen sein.<sup>967</sup> Denn im Laufe des 9. Jahrhunderts gingen die Karolinger verstärkt dazu über, an die Spitze wichtiger Reichsklöster einflussreiche Magnaten zu setzen, die selbst weder Kleriker waren, noch auch nur das Mönchsgelübde, die Profess, abgelegt hatten.<sup>968</sup> In der älteren Forschung hat man das fragliche Phänomen (wohl zu einseitig) als bloße Verfallserscheinung, ja Dekadenzsymptom mittelalterlicher Religiosität bewertet.<sup>969</sup> Neuere Ansätze regen jedoch ein Umdenken an. Franz Felten hat bereits in den 1970er und 1980er Jahren gezeigt, dass nicht wenige Klöster von ihren Laienäbten profitierten<sup>970</sup> und Steffen Patzold ist jüngst noch einen Schritt darüber hinausgegangen, und hat eine grundsätzliche Neubewertung des fraglichen Phänomens angeregt.<sup>971</sup> Inwieweit jene Laienäbte nun treffender als „professional lobbyist“<sup>972</sup> oder doch besser als „Politiker“ auf den Abstsühlen<sup>973</sup> charakterisiert werden, sei einmal dahingestellt. In jedem Fall waren diese Akteure Grenzgänger beziehungsweise cultural brokers, die die heikle Lage des Klosters als Sakralort in der Welt sicherstellen sollten. Während es den Mönchen somit möglich wurde, sich ganz auf die Kommunikation mit Gott zu konzentrieren (und damit die Akkumulation religiösen Kapitals), repräsentierte der Laienabt das Kloster gleichsam in der Welt.<sup>974</sup>

Das heißt aber freilich nicht, dass *im Kloster* gar keine profane Kommunikation stattfand. Zum einen zeigt schon die Notwendigkeit, das Schweigegebot während des Essens immer wieder aufs Neue einzuschärfen – es fehlt, wie bereits angedeutet wur-

---

<sup>967</sup> Vgl. Patzold, Variability (2017), 238.

<sup>968</sup> Vgl. dazu Felten, Laienäbte (1974), 397–431; Ders., Äbte (1980); Geuenich, Kritische Anmerkungen (1998), 110; Ders., Stellung (1988), 171–186.

<sup>969</sup> Vgl. dazu die Literaturhinweise bei Felten, Laienäbte (1974), 397 f.

<sup>970</sup> Vgl. Felten, Äbte (1980).

<sup>971</sup> Vgl. Patzold, Variability (2017), 238.

<sup>972</sup> Patzold, Variability (2017), 238.

<sup>973</sup> Geuenich, Kritische Anmerkungen (1998), 110.

<sup>974</sup> Jedoch gilt es sogleich einschränkend hinzuzufügen, dass diese Lobbyisten nicht immer oder auch nur meistens im Interesse der Kommunität agierten, der sie jeweils vorstanden. Nur zu oft versuchten die Laienäbte die von dem Kloster „erwirtschafteten“ Ressourcen, wohl richtiger: erbetteten Ressourcen, für politische Zwecke, etwa die Aufbietung von Truppen, zu funktionalisieren, was nahe liegenderweise auch auf Widerstand traf. Mit Dieter Geuenich lässt sich das Bestreben feststellen, „(...) die mensa monachorum dem Zugriff der nicht regulären Äbte zu entziehen, um die Lebensgrundlagen der Mönchskonvente nicht zu gefährden, sondern auf Dauer zu sichern.“ Mit jener mensa monachorum, die auch als mensa fratrum bezeichnet wird, ist ein Teil des Klostergutes gemeint, welches nicht mit weltlichen Abgaben belastet werden durfte. Vgl. Geuenich, Kritische Anmerkungen (1998), 110. Zur Absonderung der mensa abbatum von der mensa monachorum vgl. auch Semmler, Reichsidee (1960), 56.

de, in keiner der zahlreichen Consuetudines<sup>975</sup> –, dass die Mönche während des Essens sehr wohl miteinander sprachen. Besonders aufschlussreich ist diesbezüglich das Novizentraktat des Bonaventura, in dem den Novizen nicht nur eingebläut wird, während des Essens mit niemandem zu sprechen – ausgenommen werden nur Notfälle –, sondern auch nichts darauf zu geben, was oder wie viel den anderen aufgetischt würde. Ja, nicht einmal das Umherschweifen der Augen im Raum ist den Novizen gestattet, die ihr Ohr vielmehr ganz der Tischlesung schenken sollen.<sup>976</sup> Diese Bestimmung macht evident, dass die Novizen (und Selbiges darf wohl auch für die Mönche angenommen werden) ihre Mitbrüder während des Essens im Auge hatten und sich scheinbar stark dafür interessierten, was und wie viel dem Sitznachbar aufgetischt wurde – was angesichts von Fastenzeiten und anderer Askeseleistungen nicht zu überraschen vermag.<sup>977</sup>

Außerdem musste auch der kontemplativste Mönch, wenn er sich nicht in die Eremus zurückziehen konnte oder wollte, sondern den Weg der *vita communis* beschritt, von Zeit zu Zeit mit seinen Mitbrüdern auch über sehr alltägliche Dinge kommunizieren. Was sollte er etwa tun, wenn er bei Tisch saß und nicht an die Wasserkaraffe gelangen konnte, die am anderen Tischende stand? Schon Benedikt von Nursia hatte dieses Problem erkannt und den Mönchen in seiner Regel zugleich einen Ausweg gewiesen: das *signum*.<sup>978</sup> Der Mönch durfte sich also per Zeichensprache bemerkbar machen. Tatsächlich hat sich, gestützt auf das benediktinische Diktum, im monastischen Raum beziehungsweise in der Geschichte des Religiosentums dann auch ein sehr komplexes, auf Handzeichen basierendes symbolisches Kommunikationssystem entwickelt.<sup>979</sup> In Cluny standen den Mönchen und Novizen mindestens<sup>980</sup> 118 verschie-

<sup>975</sup> Hier sei nur auf die beiden Lebensgewohnheiten von Bernhard und Ulrich von Cluny verwiesen. Vgl. Bernhard von Cluny, *Ordo Cluniacensis*. Ed. *Herrgott*, 169; Ulrich von Cluny, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*. Ed. *Migne*, 703.

<sup>976</sup> *Sis ergo in mensa honestus, capite semper cooperto, oculis non diffusis, et nulli loquaris ibidem nisi necessitate coactus, nec cures scire, quid vel quantum vel qualiter alii manducent.* Bonaventura, *Regula novitiorum*. Ed. *Lauer*, 481, cap. 5.2. Vgl. dazu *Schnell*, *Unsichtbare* (2006), 101.

<sup>977</sup> Zu den Essgewohnheiten im monastischen Raum vgl. *Zimmermann*, *Ordensleben* (1973), 37–87.

<sup>978</sup> *Si quid tamen opus fuerit, sonitu cuiuscumque signi potius petatur quam uoce.* Benedicti *Regula*. Ed. *Hanslik*, 98, cap. 38.7.

<sup>979</sup> Vgl. *Schmidt*, *Ars loquendi* (1981), 13–19; *Jarecki*, *Signa loquendi* (1981); *Bruce*, *Uttering No Human Sound* (2000); *Ders.*, *Origins* (2001), 193–210; *Ders.*, *Monastic Sign Language* (2005), 273–286; *Ders.*, *Silence* (2007); *Sonntag*, *Klosterleben* (2008), 260–262. Im Hinblick auf die Novizen hat auch Mirko Breitenstein das Thema behandelt. Vgl. *Breitenstein*, *Noviziat* (2008), 124–126; 251–253.

<sup>980</sup> Dass die fraglichen Zeichenlisten bei Bernhard und Ulrich keineswegs einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, erwähnen beide Mönche. Es ist also davon auszugehen, dass es in Cluny noch deutlich mehr Zeichen gab, als die uns überlieferten. Vgl. Bernhard von Cluny, *Ordo Cluniacensis*. Ed. *Herrgott*, 173; Ulrich von Cluny, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*. Ed. *Migne*, 704. Vgl. dazu auch *Jarecki*, *Signa loquendi* (1981), 24–67; *Breitenstein*, *Noviziat* (2008), 125.

dene Zeichen zur Verfügung, mit denen sich die Brüder untereinander auch über Profanes verständigen konnten – ohne hierdurch das Schweigegebot zu verletzen. Wir wissen von diesen Dingen, weil sowohl Ulrich als auch Bernhard das komplexe (Hand)Zeichensystem schriftlich in ihren Gewohnheiten fixierten, worauf sie nicht wenig Tinte und Pergament verwendeten.<sup>981</sup> Offenbar verspürte man im 11. Jahrhundert, als unsere beiden Mönche damit begannen, die Lebensgewohnheiten ihrer Kommunität aufzuschreiben, in Cluny das Bedürfnis, die reiche Symbolpalette schriftliche zu fixieren, um sie den Novizen zu vermitteln.<sup>982</sup> Hierzu schreibt Ulrich: „Auch ist es nötig, dass er [sc. der Novize] die Zeichen sorgfältig erlernt, durch die er gleichsam schweigend reden kann (*tacens quodammodo loquatur*), weil es ihm nur äußerst selten erlaubt ist, zu reden, nachdem er in den Konvent aufgenommen wurde; und im Kloster solche Bereiche existieren, in denen – festgesetzt und überliefert von unseren Vätern –, ewiges Schweigen (*perpetuum silentium*) gehalten werden soll: in der Kirche, im Schlafsaal, Speisesaal und in der den Mönchen vorbehaltenen Küche.“<sup>983</sup>

Die ältere Forschung hat den analytischen Wert dieser Zeichenlisten vor allem an alltags- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen bemessen: „Wir erhalten einen Blick in die Klosterküche und können dank der hier angeführten *signa* einen Speiseplan aufstellen. Um Ihnen einen Eindruck von den Ernährungsgewohnheiten in Cluny zu vermitteln, könnte ich jetzt die Vielfalt von Fischarten anführen, dann Eier in unterschiedlichster Zubereitung, verschiedene Brotsorten. An Festtagen gab es auch eine *tortula*, ein Törtchen; dann die Getränke mit Angabe der Bechergröße für Wein und *sicera*, wohl eine Art Bier.“<sup>984</sup> Ein Blick in die jüngere Forschung gemahnt indessen zur Vorsicht, inwieweit die fraglichen Zeichenlisten dem Historiker tatsächlich einen Blick in den (reich gefüllten) Vorratsschrank Clunys gewähren und ihn somit in die Lage versetzen, einen Speiseplan des Klosters aufzustellen, wie dies von Paul Gerhard Schmidt hier im Vortragsstil konstatiert wurde. Stattdessen wurde zuletzt darüber

---

<sup>981</sup> Vgl. Ulrich von Cluny, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*. Ed. *Migne*, 703–705; Bernhard von Cluny, *Ordo Cluniacensis*. Ed. *Herrgott*, 169–173.

<sup>982</sup> Vgl. Schmidt, *Ars loquendi* (1981), 16 mit Bezug auf Jarecki, *Signa loquendi* (1981).

<sup>983</sup> *Opus quoque habet ut signa diligenter addiscat, quibus tacens quodammodo loquatur, quia postquam adunatus fuerit ad conventum, licet ei rarissime loqui; et tales in claustro officinae sunt, in quibus traditum est a Patribus nostris et praefixum, ut perpetuum silentium teneatur, in ecclesia, dormitorio, refectorio, et coquina regulari.* Ulrich von Cluny, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*. Ed. *Migne*, 703. Vgl. Bernhard von Cluny, *Ordo Cluniacensis*. Ed. *Herrgott*, 169. Vgl. die Übersetzung von Breitenstein, der officinae mit „Einrichtungen“ wiedergibt. „Auch ist es nötig, daß er [sc. der Novize – M.B.] die Zeichen sorgfältig erlernt, durch die er gewissermaßen schweigend reden kann, weil es ihm nur selten erlaubt ist zu reden, nachdem er in den Konvent aufgenommen wurde; und im Kloster solche Einrichtungen sind, in denen – festgesetzt und überliefert von unseren Vätern – ewiges Schweigen gehalten werden soll: das sind die Kirche, der Schlafsaal, der Speisesaal und die gewöhnliche Küche.“ *Breitenstein*, Noviziat (2008), 124.

<sup>984</sup> Schmidt, *Ars loquendi* (1981), 15 (Sperrung im Original).

sinniert, wozu man in Cluny Zeichen für diverse Lebensmittel und Gewürze institutionalisiert habe, „die es doch eigentlich selbst im cluniazensischen Refektorium nie hätte geben dürfen?“<sup>985</sup> Sollten sie den Cluniazensern etwa vor Augen führen, was sie „im Hafen des Heils vom Meer der Welt unterschied“,<sup>986</sup> worauf sie also für Christus alles verzichteten? Dieser Erklärungsversuch muss zwangsläufig hypothetisch bleiben, wie Jörg Sonntag vollkommen zu Recht zu bedenken gab, da es hierfür keine empirische Grundlage gibt.<sup>987</sup> Wichtiger als die nur schwer zu beantwortende Frage nach dem Wozu der Zeichenlisten ist hier aber ohnehin etwas anders. Von einer kommunikationsgeschichtlichen Warte aus betrachtet, ergibt sich der Erkenntniswert der fraglichen Quelle nämlich aus einer anderen Beobachtung: Ulrichs und Bernhards Ausführungen über die *notitia signorum* erweisen nämlich, dass man sich in Cluny des Grundsatzes des *perpetuum silentium* zum Trotz sehr wohl auch über Profanes verständigen konnte, also nicht-religiöse Kommunikation möglich war. Denn die Zeichenliste umfasst mehr als nur Dinge des alltäglichen Bedarfs wie Kamm oder Rasiermesser. Unter der Rubrik *mixtim de personis et rebus aliis* finden sich auch Symbole, die abstraktere Kategorien wie das Gegensatzpaar des Guten und Schlechten bezeichnen oder aber Personen, die nicht direkt zum Klosterverband gehören wie Verwandte oder Laien.<sup>988</sup> Tatsächlich wurde den Mönchen damit die Möglichkeit an die Hand gegeben – was in diesem Zusammenhang durchaus wörtlich zu verstehen ist –, sich über profane Dinge zu verständigen, wie Schmidt ganz richtig erkannt hat: „Diese Zeichen erlauben vielmehr den Rückschluß auf eine Kommunikation, die mehr leisten will als eine situationsgeforderte Verständigung. Hier wurde dem Klosterinsassen Möglichkeit für Gespräche [sic] weltlichen Charakters eröffnet.“<sup>989</sup> Freilich ist das Wort „Gespräch“ in diesem Zusammenhang verfehlt, denn gesprochen werden durfte ja gerade nicht – zumindest nicht über profane Dinge. Was aber offensichtlich sehr wohl möglich war – und das auch in den Bereichen, die dem Schweigegebot unterlagen, also in der Kirche, dem Dormitorium, dem Refektorium und der Küche –,<sup>990</sup> war non-verbale Kommunikation über Profanes. In Cluny war, mit anderen Worten, nur verbale Kommunikation über profane Dinge strikt untersagt, nicht aber sämtliche

---

<sup>985</sup> Sonntag, Klosterleben (2008), 261. Vgl. dazu auch Bruce, Monastic Sign Language (2005), 277.

<sup>986</sup> Sonntag, Klosterleben (2008), 261.

<sup>987</sup> „Auch diese These bleibt eine Frage der Interpretation. Die Quellen geben hierauf keine Antwort.“ Sonntag, Klosterleben (2008), 261.

<sup>988</sup> Bernhard von Cluny, *Ordo Cluniacensis*. Ed. Herrgott, 172 f. Freilich konnten Laien sehr wohl zur Klostergemeinschaft gehören, nämlich wenn sie die Profess abgelegt hatten, aber keinen kirchlichen Weihegrad bekleideten, also zur Gruppe der Laienmönche zählten, ebenso wie auch die *famuli* bzw. Klosterdiener selbstredend Laien waren. Vgl. dazu Teske, Laien (1976), 255–258; 265–278.

<sup>989</sup> Dies hat auch Schmidt registriert, ist der Bedeutung dieser Beobachtung für das Kommunikationssystem Kloster indes nicht weiter nachgegangen. Vgl. Schmidt, Ars loquendi (1981), 16.

<sup>990</sup> Ulrich von Cluny, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*. Ed. Migne, 703.

Profankommunikation. Denn die Zeichen erlaubten dank ihrer Komplexität sehr wohl die Kommunikation über weltliche Dinge.<sup>991</sup> Ja, laut dem Autor der ‚Vita sanctissimi patris Odonis‘, Johannes von Salerno, soll dieses Zeichensystem im Laufe der Zeit in Cluny eine derartige Komplexität angenommen haben, dass es verbale Kommunikation geradezu überflüssig werden ließ: „Denn, wenn immer es sie danach verlangte, die notwendigen Dinge zu erbitten, sooft griffen sie zur gegenseitigen Verständigung auf diverse Zeichen zurück, die, so glaube ich, die Grammatiker wohl geneigt wären, Fingerzeig und Augenspiel (*digitorum et oculorum notas*) zu nennen. Dieses System ist bei ihnen tatsächlich bis zu dem Punkt gereift, dass, wenn sie ohne Sprachfähigkeit wären, diese Zeichen zur Bezeichnung aller notwendigen Dinge ausreichen könnten.“<sup>992</sup> Zunächst verblüfft an diesem Zitat die erstaunliche Parallel zur Nomenklatur heutiger Zeichentheorien. Wie in der modernen Semiotik ist auch hier von Zeichen, dem Bezeichneten und dem Vorgang der Bezeichnung die Rede – wenn freilich auch noch nicht zwischen Signifikant und Signifikat differenziert wird. Was aber klar erkannt und unterschieden wird, ist der Unterschied zwischen verbaler und nonverbaler Kommunikation, was bekanntlich eine Leitunterscheidung moderner Kommunikationstheorien darstellt. Wesentlicher noch als diese Beobachtung ist hier jedoch etwas anderes, was Johannes Beobachtung zu Clunys Zeichensystem sinnfällig macht. Das Kloster erscheint in seiner Wahrnehmung mitnichten als ein „reiner“ Ort der Kontemplation oder gar der Nicht-Kommunikation, sondern als ein regelrechtes Kommunikationssystem. Wie weit die zeichengestützte Profankommunikation im 13. Jahrhundert gediehen war, ist uns indirekt durch eine Lebensgewohnheit aus jenem Jahrhundert überliefert. Darin wird den Verantwortlichen eingeschärft, den Gebrauch von überflüssigen Zeichen (*signa superflua*) während des Essens bei Strafe zu unterbinden.<sup>993</sup> Auch Gilbert von Tournai († 1284) weiß von Mönchen zu berichten, die sich während des Essens mittels der Zeichensprache spannende Geschichten erzählen würden.<sup>994</sup>

---

<sup>991</sup> Sonntag, Klosterleben (2008), 261 gibt allerdings zu bedenken, dass die Zeichensprache zum Bilden von Sätzen nicht ausgereicht habe, da Verben in jenen Listen fehlen würden.

<sup>992</sup> *Nam, quoties necessarias ad exposendum res instabant, toties diversa in invicem fiebant ad perficiendum signa, quas puto grammatici digitorum et oculorum notas vocare voluerunt. Adeo nempe inter eos excreverat ordo iste, ut puto si sine officio linguae essent, ad omnia necessaria significanda sufficere possent signa ipsa.* Johannes von Salerno, Vita Sancti Odonis. Ed. Migne, 57. Vgl. auch die Übersetzung bei Bruce, Monastic Sign Language (2005), 275: „Whenever it was necessary for them to ask for something, they made it known to each other through various signs, which I think grammarians would call *notas* of fingers and eyes. This practice had developed to such an extent among them that I believe, if they lost the use of their tongues, these signs would suffice to signify everything necessary.“

<sup>993</sup> *Quamdiu autem comeditur, intente debent considerare circatores si qui dissoluti sint vel signa superflua faciant; (...).* Consuetudines Affligenienses. Ed. Sullivan, 149.

<sup>994</sup> Vgl. Gilbert von Tournai, Collectio de scandalis ecclesiae. Ed. Stroick, 51. Es sei zumindest erwähnt, dass diese Anekdote bei Gilbert von Tournai in Widerspruch zu der These steht, dass die Zei-

Trotz aller abschottenden Regularien und Kommunikationshindernissen gab es also im Mittelalter durchaus Verbindungen und Kontakt zwischen *claustrum* und *saeculum*. Offenbar war selbst der christliche Sakralraum schlechthin, die Kirche, im Mittelalter mitnichten ein ausschließlicher Ort des Gotteslobes und Gebets, also der Kommunikation mit Gott, wie Wilhelm von Auvergne in seiner ‚Rhetorica divina‘ anklegend feststellt. Ganz im Gegenteil: Der Bischof von Paris wirft dem Klerus vor, wobei er ausdrücklich sowohl den Weltklerus als auch das Mönchtum ins Visier nimmt, dass sich viele Kleriker erdreisten würden, während der Matutin, also der nächtlichen bzw. frühmorgendlichen Gebetszeit, keinen Laut von sich zu geben, also weder zu beten noch zu psalmodieren, sondern stattdessen zu schlafen, als ob sie sich im Dormitorium befinden würden, wie Wilhelm entrüstet hinzufügt. Ja, schlimmer noch: Viele Kleriker würden sich laut dem Dafürhalten des Bischofs in der Kirche, anstatt Worte des Gebets zu sprechen, unnützem Geschwätz hingeben oder sogar geschäftliche Dinge besprechen, womit sie, wie Wilhelm in Anlehnung an eine bekannte Bibelstelle formuliert, das Gebethaus zu einem Marktplatz machen würden: *facientes proculdubio domum orationis domum negotiationis.* (Jo 2,16). Hierdurch würden sie den Gottesdienst und den dem heiligen Stundengebet gewidmeten Chorraum profanieren und verschmutzen, wie das Schlusspläoyer von Wilhelms Anklage lautet.<sup>995</sup>

Wilhelms Kritik macht zweierlei deutlich: Zum einen wird sinnfällig, wie sich der Bischof von Paris den Kirchenraum idealtypischerweise vorstellte, nämlich als einen exklusiven Raum der Gott-Mensch-Kommunikation, und gleichzeitig bringen seine kritischen Worte zum Ausdruck, wie weit die Realität von diesem Idealbild entfernt war.

Dies spricht aber keineswegs gegen die Charakterisierung des Klosters als soziales System, näherhin als Kommunikationssystem. Denn operative Schließung meint keineswegs Autarkie im herkömmlichen Sinne, sondern besagt lediglich, dass Kommunikationssysteme die Tendenz haben, Reize aus ihrer Umwelt nur noch im Modus der eigenen Kommunikationsweise – der Systemtheoretiker spricht an dieser Stelle vom „Code“ –<sup>996</sup> zu verarbeiten. Diese kommunikative Übersetzungsleistung übernahm für

---

chensprache nicht zum Bilden ganzer Sätze ausgereicht habe, wie Sonntag, Klosterleben (2008), 261 aus dem weitgehenden Fehlen von Verben in den Zeichenlisten schließt.

995 *Neque enim vocali strepitu in ecclesiis resonant, sed tanquam in dormitorio medias matutinas aut etiam integras dormiunt, nunquam eas postmodum Domino reddentes aut restituentes. Multi pro vocibus orationis vocibus inutilium fabulationum aut etiam saecularium negotiorum in eis strepunt et tumultuantur, tractantes sibi invicem sua saecularia et interdum negotiones, facientes proculdubio domum orationis domum negotiationis. Execrabilius autem est quod pro laudibus et hymnis Dei, turpiloquiis profanant et polluant ipsum Dei servitium et chorum divinis honoribus et laudibus consecratum.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 318.

996 Zu diesem Punkt vgl. Krech, Religion (2014), 94.

den monastischen Raum vor allem der Abt, der gleichsam als offizieller Vermittler zwischen *claustrum* und *saeculum* fungierte. Doch neben dem Abt gab es noch andere Übersetzer, was hier allenfalls in groben Umrissen aufgezeigt werden kann – jedoch als Anregung für weitere Forschungen genannt sei. Die ganze Gattung der Historiographie, die ja meist von Mönchen geschrieben wurde, ließe sich als eine solche Sinnproduktion im Modus religiöser Kommunikation bezeichnen, die die Kontingenz der Vergangenheit mit Sinn ausstattete, meist in Analogie zur Arbeitsweise des Exegeten, der ebenfalls der tieferen Bedeutung der Bibel mit dem Instrumentarium der Allegorese nachspürte.

### **4.3 Beter – Kämpfer – Arbeiter: Die Grundlagen eines Kommunikationssystems**

„Wenn sich die Aufmerksamkeit der Beter, die von weltlichen Aufgaben befreit sind, auf Gott konzentriert, verdankt sie den Kämpfern, dass sie sich unbekümmert der heiligen Muße widmen kann, den Bauern, dass sie durch deren Anstrengungen mit leiblicher Speise genährt wird. Nichtsdestoweniger werden die Bauern durch die Gebete der Beter zu Gott erhoben und durch die Waffen der Krieger eifrig beschützt. Gleichfalls werden die Krieger durch die Erträge der Felder versorgt und durch die Zehntabgaben der Händler zufriedengestellt, und die Vergehen der Waffen sühnt das heilige Gebet der Frommen, die sie schützen. Sie sind sich, wie gesagt, gegenseitig behilflich.“<sup>997</sup>

Die zitierten Worte stammen von Bischof Gerhard I. von Cambrai (1012–1051), so will es uns zumindest das Geschichtswerk glauben machen, das von eben jenem Bischof selbst in Auftrag gegeben wurde, die ‚Gesta episcoporum Cameracensium‘. Auch wenn damit wohl keineswegs ausgemacht sein dürfte, dass uns der Historiograph hier den authentischen Wortlaut von Gerhards Predigt überliefert hat, so dürfte doch unstrittig sein, dass in dem Zitat ein soziales Ordnungsprinzip zum Ausdruck kommt, welches im Wesentlichen auf dem Moment funktionaler Differenzierung basiert. Konkret wird die Gesellschaft hier in drei soziale Gruppen unterteilt, näherhin in Beter, Kämpfer und Bauern.

Das Wissen um dieses dreigliedrige, funktional differenzierte Strukturprinzip verdankt die Forschung vor allem den Arbeiten des Religionswissenschaftlers Georges

---

<sup>997</sup> *Oratorum a saeculi vacans negotiis dum ad Deum vadit intentio, pugnatoribus debet, quod sancto secura vacat otio; agricultoribus, quod eorum laboribus corporali pascitur cibo. Nihilominus agricultores ad Deum levantur oratorum precibus, et pugnatorum defensantur armis. Pari modo pugnatores, dum redditibus agrorum annonantur et mercimonii vectigalium solatiantur armorumque delicta piorum quos tuentur expiat precatio sancta, foventur ut dictum est mutuo.* *Gesta episcoporum Cameracensium.* Ed. Bethmann, 485.

Dumézil<sup>998</sup> sowie im Hinblick auf das Mittelalter den beiden Mediävisten Georges Duby und Otto Gerhard Oexle.<sup>999</sup> Unter Rückgriff auf diese Denkfigur ließe sich auch all jenen Mittelalterbildern eine Absage erteilen, die dem vermeintlich „segmentären“ und „stratifikatorischen“ Mittelalter keine funktionale Differenzierung zutrauen, sondern dieses Prinzip als exklusives Strukturmerkmal der Moderne verstanden wissen wollen, wie es etwa von Niklas Luhmann vertreten wurde.<sup>1000</sup>

Der Ausspruch des Bischofs von Cambrai zeigt jedoch noch etwas anderes, was von der Mediävistik bisher nur unzureichend und gleichsam *en passant* als „gegenseitige[s] Geben und Nehmen“ angesprochen wurde.<sup>1001</sup> Gerhard beschreibt hier nämlich eine Kapitalzirkulation, die sich zwischen den unterschiedlichen sozialen Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft vollzog, nämlich einen Transfer von religiösem Kapitel in Form von Gebeten (*preces*), von ökonomischem Kapital in Gestalt von Agrargütern (*reditus agrorum*) und schließlich einer immateriellen Ressource, nämlich Sicherheit und Muße (*quod sancto secura vacat otio*).

An dieser Stelle der Analyse mag sich dem Leser die Frage nach dem Warum bzw. genauer: den Hintergründen des oben skizzierten Kapitaltransfers aufdrängen. Anders gefragt: Warum nahmen die Laien im Mittelalter derartige materielle Anstrengungen auf sich, um sich der Gebetshilfe der Mönche und Nonnen sowie anderer religiöser Gruppen sowie Individuen<sup>1002</sup> zu versichern? Noch zugespitzter formuliert: Warum beteten sie nicht einfach selbst?

So banal diese Frage auf den ersten Blick klingen mag, so komplex erweist sich ihre Beantwortung. Zum einen muss hier an die Kommunikationsmacht der *viri Dei* erinnert werden, deren Gebeten ein enormer transzenter Effekt, eine enorme heilsspendende und sündentilgende Wirkung zugetraut wurde.<sup>1003</sup> Doch die Kommunikationsmacht der Gottesmänner und -frauen ist nur die eine Seite der Medaille. Auf

<sup>998</sup> Dumézil, *L'idéologie tripartie* (1958); *Ders.*, *Mythe et Epopée*, Bd. 1 (1968). Vgl. dazu auch *Le Goff*, *Trois fonctions* (1979), 1187–1215.

<sup>999</sup> Duby, *Die drei Ordnungen* (1981); Oexle, *Tria genera hominum* (1984), 483–500; *Ders.*, *Wirklichkeit* (1981), 61–91; *Ders.*, *Die funktionale Dreiteilung* (1978), 1–54. Der Bezug auf den hier im Fokus stehenden Text findet sich *ebd.*, 42–45.

<sup>1000</sup> Vgl. zur Kritik Oexle, Luhmanns Mittelalter (1991), 62, der allerdings nicht auf die funktionale Dreiteilung eingeht. Vgl. auch die Antwort Luhmanns auf Oexles Kritik im Anschluss an Oexles Anzeige. Luhmann, *Mein Mittelalter* (1991), 66–70.

<sup>1001</sup> Oexle, *Die funktionale Dreiteilung* (1978), 43.

<sup>1002</sup> Diese Ergänzung ist deswegen angezeigt, weil im Mittelalter keineswegs nur die Gebetshilfe von Mönchen im engeren Sinne, sondern auch – wenn auch in geringerem Umfang – von anderen religiösen Gruppen ersucht wurde, etwa von reguliert lebenden Weltgeistlichen, also Regularkanonikern, ebenso wie von (reguliert wie nicht-reguliert lebenden) religiösen Frauengemeinschaften. Zudem wurde auch die Gebetshilfe von religiösen Akteuren angerufen, die kein Leben in der Gemeinschaft führten, sondern dem Weg der Wüstenväter folgten.

<sup>1003</sup> Zu diesem Punkt siehe die Ausführungen weiter oben in Kapitel 3.1.

der anderen Seite steht ein sozialer Exklusionsprozess, wodurch weite Teile der mittelalterlichen Gesellschaft von der Kommunikation mit Gott abgeschnitten beziehungsweise ausgegrenzt wurden.

Zwar dürfte der Befund, den die Byzantinistin Claudia Rapp jüngst im Hinblick auf den griechisch-byzantinischen Raum getroffen hat, auch für den lateinischen Westen zutreffend sein: „Die Praxis des Betens ist in verschiedensten Schriftgattungen aus byzantinischer Zeit belegt, und als Betende treten alle Bevölkerungsgruppen in Erscheinung: Kaiser und Aristokraten ebenso wie Bauern und Händler; Kleriker, Mönche und Laien, Arme und Reiche, Männer, Frauen und Kinder und insbesondere diejenigen, die des speziellen göttlichen Beistands bedürfen: Sünder jeglicher Art.“<sup>1004</sup>

Jedoch gilt es sogleich einschränkend hinzuzufügen, dass sie es längst nicht alle mit den gleichen Erfolgsaussichten taten. Ganz im Gegenteil: Durch eine Reihe von Vorstellungen, von denen im Folgenden die Rede sein soll, wurde einem Großteil der mittelalterlichen Gesellschaft die Kompetenz abgesprochen, *erfolgreich* mit Gott zu kommunizieren. Hierdurch verlagerte beziehungsweise konzentrierte sich die Kommunikation mit Gott zusehends auf wenige religiöse Akteure, es entstand also ein Kommunikationssystem, das ein Innen und Außen kannte.

Während das Gebet in der Bibel noch recht frei konzipiert wurde, gewann im Mittelalter die Vorstellung an Boden, dass Gott nur das korrekt gesprochene (lateinische) Wort wohlgefällig sei. Dieses Verständnis ist eng mit einem sozialen Transformationsprozess verbunden, der in der Forschung lange als karolingische bzw. anianische Reform bezeichnet wurde, heute aber unter dem treffenderen Schlagwort der karolingischen *correctio*<sup>1005</sup> verhandelt wird. Denn im Zuge jener Entwicklung kam es auch zu einer grundlegenden Überarbeitung der Liturgie bzw. der liturgischen Texte. Diese Vereinheitlichung und Korrektur des Liturgischen ging aber auch mit einer Einschränfung und Überprüfung des lateinischen Wissens aller an der Liturgie beteiligten Personen, also des gesamten Klerus, einher.<sup>1006</sup> In einem vielzitierten Brief Karls des Großen, der aber wahrscheinlich nach dem Jahr 787 von Alkuin verfasst wurde,<sup>1007</sup> begründet der Kaiser gegenüber dem Adressaten, dem Abt Baugulf von Fulda, diese Notwendigkeit der Lateinkenntnisse mit dem Hinweis, dass diejenigen, die danach strebten, Gott durch ein rechtes Leben zu gefallen – damit sind freilich die Klosterleute angesprochen –, es nicht vernachlässigen sollten, diesem, also Gott, auch durch die

---

1004 Rapp, Byzantinische Gebetbücher (2019), 340.

1005 Vgl. Schramm, Karl der Große (1964), 306–345.

1006 Steffen Patzold hat jüngst auf die Schlüsselbedeutung einer bisher vernachlässigten Akteursgruppe für und in der karolingischen *correctio* abgehoben, die von der Forschung bisher nicht hinreichend berücksichtigt wurde und die auch für die hiesigen Fragestellungen und Problemlagen nicht unbedeutend ist: die Presbyter. Vgl. Patzold, Presbyter (2020).

1007 Zur Datierung des Briefes vgl. Glatthaar, Datierung (2012), 474. Zur Textkritik vgl. auch Martin, Bemerkungen (1985), 227–272; Patzold, Prius tamen est nosse quam facere (2015), 343–350.

rechte Art und Weise der Sprache zu gefallen.<sup>1008</sup> Denn je gründlicher die Seele ergründe, was sie zu tun habe, desto sorgfältiger vollbringe sie das Lob des allmächtigen Gottes ohne, so wörtlich, Verstöße von Lügen (*sine mendaciorum offendiculis*).<sup>1009</sup> Wie unschwer zu erkennen ist, liegt dem Brief die Idee zugrunde, dass Gott nur eine bestimmte, form(al)korrekte und zumal lateinische Art der Ansprache genehm sei. Oder mit den prägnanten Worten von Percy Ernst Schramm: „(...) nur wenn Gott das richtig gesprochene Gebet hört, öffnet sich sein Ohr.“<sup>1010</sup>

Und falls dies nicht gegeben sei, daran lässt der Brief ebenfalls keinen Zweifel aufkommen, drohe Gefahr.<sup>1011</sup> Bereits Wortfehler bezeichnet der Brief als *periculus*, noch gefährlicher befindet der Kaiser (bzw. Abt) hingegen Verständnisfehler.<sup>1012</sup> Der inkorrekt Lesung und dem (Psalmen)Gesang wird in dem Brief nicht nur ein verheerender Effekt für die Außenwirkung des Konvents auf Besucher zugeschrieben,<sup>1013</sup> sondern – und das dürfte für den Verfasser des Briefs wohl schwerer gewogen haben – die sprachliche Korrektheit der Kommunikation mit Gott wird auch zur Nagelprobe von Erwählung oder Verdammnis, wie der Brief unter Rückgriff auf ein Zitat aus dem Matthäusevangelium andeutet: „Deswegen sollten die, die danach streben, Gott durch eine rechte Lebensführung zu gefallen, es nicht unterlassen, ihm auch durch eine rechte Ansprache zu gefallen. Es steht nämlich geschrieben: ‚Entweder wirst Du durch

**1008** (...) *ut, qui [d(e)o] p[er]placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere n(on) neglegant rect[e] loquen[do]*. Urkundenbuch des Klosters Fulda 1. Ed. Stengel, 251, Nr. 166. Die Übersetzung von Percy Ernst Schramm lautet folgendermaßen: „daß die, welche danach streben, Gott durch rechte Lebensführung zu gefallen, die Pflicht nicht vernachlässigen dürften, ihm auch durch richtiges Sprechen zu gefallen.“ Schramm, Karl der Große (1964), 334 f. Vgl. dazu auch De Jong, Carolingian Monasticism (1995), 630.

**1009** *Debet v(er)o quisq(ue) discere, q(uo)d optat implere, ut tanto ubefrijs, quid agere debeat, intelligat, anima, quanto in omnipoten[t]is d(e)i laudibus sine mendacioru(m) offendiculis concurrerit lingua.*  
Urkundenbuch des Klosters Fulda 1. Ed. Stenzel, 252. Nr. 166.

<sup>1010</sup> Schramm, Karl der Große (1964), 333. Vgl. dazu auch Vgl. Schieffer, Karolinger (²2014), 93 f. Dass im frühen Mittelalter Illiteratur als „Hindernisgrund für ein religiöses Leben“ angesehen wurde, konstatiert auch Bodarwé, Lesende Frauen (2009), 69.

<sup>1011</sup> Vgl. dazu auch *Angenendt, Libelli bene correcti* (1992), 129.

**1012** Et bene novimus om(ne)s, q(uod), q(uam)vis p(er)iculosi sint errores verboru(m), multo p(er)iculoso[re]s sensuum.] Urkundenbuch des Klosters Fulda 1. Ed. Stengel, 252 f., Nr. 166.

**1013** Dieser negative Effekt wird in dem Brief jedoch nur implizit durch den Umkehrschluss deutlich: *Operamus enim v[er]o s[an]ctos, sicut d[omi]nus fecit ecclesiae milites et interficiens devotos et exterius doctos, castos bene vivendo et scolasticos bene loquendo, ut, quicunque vos prop[ter]e in nomine domini [et] sis[an]cti c[on]fessio[n]is conversationis nobilitatem ad videndum expetierit, sicut de asperg[itu]culo vestro aedificat[ur] f[ac]ilius, ita quod u[er]o sapientia vestra, quam in legendu[m] seu cantando percipiebit[ur], instruatur auditus et, qui ad videndum solummodo venerat[ur], visione [et] auditione] instructus omnipotenti domino gratias agendo gaudens recedat.* Urkundenbuch des Klosters Fulda 1. Ed. Stengel, 253, Nr. 166.

deine Worte gerechtfertigt werden oder Du wirst durch deine Worte verdammt werden.‘ (Matth 12,37).<sup>1014</sup> Mit anderen Worten, entscheidet sich das Seelenheil laut diesem Textzeugnis nicht zuletzt an der sprachlichen Korrektheit der Ansprache Gottes, ist die zentrale Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott mithin eine grammatische. Hier haben wir es also mit einer Reglementierung und damit Einhegung der Kommunikation mit Gott zu tun, was Mayke de Jong pointiert zusammengefasst hat: „Obviously, the Carolingian God liked to be addressed only in correct Latin.“<sup>1015</sup>

So prägnant das Zitat der niederländischen Historikerin auch ist, so muss doch ergänzt werden, dass sich in der fraglichen Zeit auch gegenteilige Stimmen vernehmen lassen. So wurde etwa auf der Frankfurter Synode von 794 ausdrücklich die Idee verworfen, dass Gott nur in den drei Kultsprachen, also auf Hebräisch, Griechisch und Lateinisch, adressiert werden dürfe, sondern er sich vielmehr in jedweder Sprache anbeten lasse und der Mensch erhört werde, sollte er um gerechte Dinge bitten.<sup>1016</sup> Jedoch zeigt allein der Umstand, dass sich die Konzilsväter gezwungen sahen, jenen Beschluss zu fassen, wie verbreitet in der Karolingerzeit offenbar die Vorstellung war, Gott sei keineswegs jede Ansprache genehm. Diese Idee findet sich auch in der ‚Admonitio‘ Karls des Großen, wobei es sich wohl um den bekanntesten Erlass des Frankenherzschers handelt. In jenem am 23. März 789 erlassenen Kapitular wird nicht nur die Gebetskompetenz des Klerus sowie dessen Fähigkeit zum Psalmengesang eingeschränkt und die Überprüfung dieser Kernkompetenzen angemahnt,<sup>1017</sup> sondern es wird auch explizit erwähnt, dass nicht nur eine inhaltlich unangemessene Gebetsbitte schlecht sei, sondern bereits ein reiner Formfehler ein an sich gutes Gebet zu einem schlechten mache: „Psalmen, Schriftzeichen, Gesänge, Zeitrechnung, Grammatik sollt ihr in den einzelnen Klöstern oder Bischofshäusern und in den katholischen Büchern ordentlich berichtigen, weil manche, während sie Gott gut bitten wollen, aus unberechtigten Büchern oft schlecht bitten.“<sup>1018</sup>

---

<sup>1014</sup> (...) ut, qui [d(e)o p]lacere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non neglegant rect[e] loquen[do]. Scriptum [e]f(st) [enim]: ,Aut ex verbis tuis] iustificaberis aut ex verbis tuis condemnaberis‘. Urkundenbuch des Klosters Fulda 1. Ed. Stengel, 251 f., Nr. 166.

<sup>1015</sup> De Jong, Carolingian Monasticism (1995), 630.

<sup>1016</sup> Ut nullus credat, quod non nisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur, si iusta petierit. Concilium Francofurtense (a. 794). Ed. Werminghoff, 171, c. 52.

<sup>1017</sup> Ut episcopi diligenter discutiant per suas parrochias presbiteros, eorum fidem, baptisma et missarum celebrationes, ut fidem rectam teneant et baptismum catholicum observent et missarum preces bene intellegant. Et ut psalmi digne secundum divisiones versuum modulentur et dominicam orationem ipsi intellegant et omnibus praedicent intellegendam, ut quisque sciat, quid petat a deo. Die Admonitio generalis Karls des Großen. Ed. Mordek/Zechiel-Eckes/Glatthaar, 220. Vgl. dazu Hamilton, Educating the Local Clergy (2019), 83–113.

<sup>1018</sup> Psalms, notas, cantus, compotum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia et libros catholicos bene emendate, quia sepe dum bene aliqui deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros

Damit avancierte Litterarität zum entscheidenden Gelingenskriterium der Kommunikation mit Gott und – im Umkehrschluss – Illitterarität zum zentralen Hindernisgrund für die Gebetserhörung, ja für ein religiöses Leben generell.<sup>1019</sup> Dies hatte eine erhebliche Implikation, da es somit nur noch einer mit einem bestimmten Wissensvorrat ausgestatteten Akteursgruppe möglich war bzw. zugetraut wurde, mit Gott so in Kontakt zu treten, dass die Gebete auch Erfolgsaussichten hatten, nämlich den *litterati*. Mit jener Begrifflichkeit war im Mittelalter nicht allein die basale Kenntnis der Schriftzeichen (*litterae*) gemeint, sondern ein *litteratus* zeichnete sich durch die Lese- und Schreibfähigkeit der lateinischen Sprache, also Latinität, aus sowie einen gewissen Bildungsstand, der sowohl antike Klassiker umfasste als auch die kanonischen und patristischen Texte.<sup>1020</sup> Wesentlicher als die Frage, was im Mittelalter genau zum Wissenskanon eines *litteratus* bzw. einer *litterata* zählte, ist hier die Frage, wer zu jener Statusgruppe gezählt wurde und wem – damit einhergehend – die Befähigung zugesprochen wurde, erfolgreich zu beten. Befragt man die ältere Forschung danach, so erhält man eine eindeutige Antwort: „Lateinkundige *litterati* sind im allgemeinen nur die Kleriker und die Mönche, die Männer der Kirche und des Klosters, denen auch das ganze Schreibwerk der Kanzleien von den Fürsten übertragen und überlassen wird. *Illitterati*, schrift- und lateinkundig sind im allgemeinen die Laien aller Gesellschaftsschichten; nur adlige Frauen und Königssöhnen wird ein gewisses Maß literarischer Bildung und Fähigkeit zugemutet, bei anderen Laien ist es ungewöhnlich und auffällig, wenn sie *litterati* sind, (...).“<sup>1021</sup>

Allerdings ist diese Gleichsetzung von *laicus* mit *illitteratus* bzw. von *clericus* mit *litteratus* in der Forschung alles andere als unumstritten. Denn es ist keineswegs aus-

---

*male rogant.* Die Admonitio generalis Karls des Großen. Ed. Mordek/Zechiel-Eckes/Glatthaar, 224. Übersetzung: Ebd., 225.

<sup>1019</sup> Dass im frühen Mittelalter Illitterarität als „Hindernisgrund für ein religiöses Leben“ angesehen wurde, konstatiert auch Bodarwé, Lesende Frauen (2009), 69. Siehe auch Anm. 1010.

<sup>1020</sup> Bereits seit der römischen Kaiserzeit meinte *litteratus* mehr als die bloße Latein-Kompetenz, sondern implizierte einen gewissen Bildungsstandard. Im Mittelalter verschob sich allerdings dieser Wissenskanon von den nunmehr als „heidnisch“ eingestuften antiken Klassikern auf die patristische Literatur sowie die kanonischen und liturgischen Texte, ohne allerdings die Klassiker gänzlich abzulösen, da diese durchaus aus didaktischen Gründen zur Stilübung weiterhin rezipiert und abgeschrieben wurden, allen voran Cicero. Das heißt allerdings nicht, dass nicht auch ein Cicero dieser geänderten Bildungsauffassung zum Opfer fallen konnte. So schabte etwa ein Mönch des columbanischen Klosters Bobbio im 7. Jahrhundert die einzige uns enthaltene Abschrift der ciceronischen Schrift ‚De re publica‘ ab, um darüber Augustinus’ Psalmenkommentar zu schreiben, was laut Hagen Keller „wohl bis heute jedem echten Humanisten ein grauenhaftes Zeichen“ sei, jedoch nichtsdestoweniger die Veränderung im Wissenskanon sinnfällig macht, die sich in der Übergangsphase zwischen Antike und Mittelalter vollzog. Vgl. Keller, Buch (1992), 8. Vgl. dazu auch Wendehorst, Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben? (1986), 19–25; Cescutti, Hrotsvit (1998), 56–58; Bodarwé, Sanctimoniales litteratae (2004), 6 f.

<sup>1021</sup> Grundmann, Litteratus (1958), 14.

gemacht, dass nur der Klerus Latein-Kompetenz besaß bzw. erwerben konnte, wohingegen die meisten Laien lateinunkundig waren, wie dies Herbert Grundmann in dem zitierten Diktum voraussetzt. Will man etwa der Cambridger Historikerin Rosamond McKitterick Glauben schenken, dann müsste man weiten Bevölkerungsteilen des Karolingerreichs einen Polylingualismus attestieren, nämlich eine germanisch-romanisch-lateinische Dreisprachigkeit.<sup>1022</sup> McKitterick führte diese Mehrsprachigkeit der karolingischen Gesellschaft auf die geringe linguistische Differenz zwischen der gesprochenen Volkssprache und der lateinischen Schriftsprache der Zeit zurück. Außerdem fasst sie letztere keineswegs als bloße Kultsprache auf, die fast ausschließlich im kirchlichen Kontext praktiziert wurde, wie dies ein Teil der Forschung bis heute annimmt;<sup>1023</sup> vielmehr sieht sie weite Teile der karolingischen Gesellschaft durch Schriftlichkeit geprägt, die sie daher als regelrechte Schriftkultur verstanden wissen will. Selbst wenn man McKittericks These nicht folgen möchte und stattdessen nur den Galloromanen des Frankenreichs einen romanisch-lateinischen Bilingualismus zugesieht, wie dies von Ernst Hellgardt in Abgrenzung zu McKitterick vertreten wurde, wäre damit die Latinität unter den (romanischsprachigen) Laien des Karolingerreichs immer noch deutlich weiter verbreitet gewesen, als dies Grundmann seinerzeit annahm.<sup>1024</sup> Durch die Grammatikalisierung des Lateinischen im Zuge der *correctio* scheint die linguistische Distanz zwischen der lateinischen Schriftsprache und der romanischen Volkssprache aber so groß geworden zu sein, dass „vertikale Kommunikation“ zwischen den beiden Sprachen nicht mehr möglich war, wie Michel Banniard in einer bis heute maßgeblichen Studie aus dem Jahr 1992 gezeigt hat.<sup>1025</sup> Daher dürfte das überwiegende Gros der Laien *nach* der karolingischen Bereinigung tatsächlich *illitterati* im Sinne von lateinunkundig gewesen sein – also Grundmanns Gleichung (*laicus* = *illitteratus*) grosso modo aufgehen. Dieser sprachgeschichtliche Befund ist hier insofern von Relevanz, weil Gebetskompetenz und Latinität gemäß der zeittypi-

---

<sup>1022</sup> Vgl. McKitterick, Carolingians (1989).

<sup>1023</sup> „Latein war die Sprache des christlichen Glaubens, und die Institutionen der Kirche waren es, die alleine die Latein-Kompetenz verwalteten und weitergaben. Fast nur in den von ihr bestimmten Bereichen der Liturgie und der christlichen Lehre wurde Latein praktiziert, (...).“ Bodarwé, Sanctimoniales litteratae (2004), 6 mit Verweis auf Stock, Implications of Literacy (1983), 19–27; Prinz, Askese (1980); Richter, A socio-linguistic approach (1975), 69–82. Allerdings räumt Bodarwé in einer Anmerkung zu jenem Zitat ein (Anm. 41), dass das Lateinische auch die Funktion einer „Verwaltungs- und Rechtssprache“ gehabt habe sowie als „Staatssprache“ in Gebrauch gewesen sei. Ebd. mit Verweis auf McKitterick, Carolingians (1989); Wolfram, Mittelalterliche Politik (1968), 1–22.

<sup>1024</sup> Hellgardt, Mehrsprachigkeit (1996), 1–48.

<sup>1025</sup> Vgl. Banniard, Viva voce (1992). Vgl. dazu auch die Rezension von Wright, Review Article (1993), 78–94. Banniard hat seine These von der vertikalen Kommunikation zwischen Schrift- und Volkssprache im fränkischen Reich in einer Reihe von Artikeln jüngeren Datums weiter ausgeführt, nimmt aber auch hier eine Vertiefung der sprachlichen Kluft zwischen Schrift- und Volkssprache im Zuge der karolingischen Bereinigung an. Vgl. Banniard, Exemples (2013), 164 f.; Ders., Latin (2018), 21–34.

schen Auffassung aneinander gekoppelt waren, wie wir bereits sahen. Denn die Träger der *correctio* sahen – um es zu wiederholen – nur solche Gebete als gottgefällig an, die nicht nur dem Inhalt nach angemessen, sondern auch in grammatisch korrektem Latein gesprochen wurden.

Und als besonders gottgefälliges Gebet, ja als Gebet schlechthin, galt in der Zeit der karolingischen Bereinigung insbesondere der Psalter.<sup>1026</sup> So wird dem Leser eines Gebetstraktates, das die Überschrift ‚De laude psalmorum‘ trägt, der Psalmengesang als bestes aller möglichen Gebete angepriesen, dessen Verständnis sich dem menschlichen Geist indessen entziehe: „Denn in den Psalmen wirst Du, wenn Du das innerste deiner Seele erforschst, ein so inniges Gebet (*intima oratio*) finden, welches Du Dir selbst niemals ausdenken könntest.“<sup>1027</sup> Und an anderer Stelle konstatiert der unbekannte Autor des Textes, der lange Zeit mit Alkuin identifiziert wurde,<sup>1028</sup> dass kein Sterblicher den Wert der Psalmen weder mit Worten noch mit dem Verstand erklären könne, die nicht nur mit den äußersten Lippen, sondern mit ganzer Seele zum Lob des allmächtigen Gottes gesungen würden.<sup>1029</sup>

Dass sich der verborgene Sinn der Psalmen dem menschlichen Verstand entziehe, wird auch von Alkuin selbst zum Ausdruck gebracht, den man lange Zeit auch für den Autor der oben zitierten Zeilen hielt. Alkuin schreibt im Widmungsschreiben seines *libellus* an Arn von Salzburg, dass kein Sterblicher den Wert der Psalmen wirklich

**1026** Die Vorstellung, dass der Psalter kein Menschenwerk, sondern das Produkt himmlischer Anhau-chung (*caelesti aspiratione*) sei, findet sich bereits im Psalmenkommentar des Cassiodors († um 580), dessen Werk im Mittelalter weithin rezipierten wurde. Gleichsam als Quintessenz seiner Einführung hält Cassiodor fest, dass die Psalmen, so wörtlich, durch den Heiligen Geist als Prophetie hervorge-bracht wurden: *Quo dicto recognoscimus euidenter per Spiritum sanctum psalmos fuisse prophetatos*. Magnus Aurelius Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*. Ed. *Adriaen*, 7.

**1027** *In psalmis invenies tam intimam orationem, si intenta mente perscruteris, sicut non potes ullatenus per te ipsum excogitare.* De laude psalmorum. Ed. *Black*, 50. Und an späterer Stelle heißt es analog, dass der Mensch weder mit seiner eigenen Sprache noch mit seinem menschlichen Verstand auf so perfekte Weise seine Misere und die bedrückende Enge der unterschiedlichen Drangsale zum Ausdruck bringen und Gottes Mitleid anflehen könne, wie mit den Psalmen: (...) et nullatenus potes tua propria lingua nec humano sensu tam perfecte miseriam tuam ac tribulationem angustiamque diversarum temptationem explicare et illius misericordiam implorare quam in his psalmis et ceteris his simili-bus. De laude psalmorum. Ed. *Black*, 53.

**1028** Die verbreitete und von André Wilmart begründete Auffassung, dass Alkuin der Autor des Gebetstraktates sei, wurde zuerst von Jean Chazelas in dessen nicht publizierten thèse in Frage gestellt und später von Stephan Waldhoff in seiner von Joachim Wollasch betreuten Dissertationsschrift dekonstruiert. Vgl. *Waldhoff*, Alcuins Gebetbuch (2003), 272–276. Allerdings spricht sich der Herausgeber der kritischen Edition des besagten Textes, die nur kurze Zeit vor Waldhoffs Arbeit publiziert wurde, für Alcuins Autorenschaft aus. Vgl. *Black*, Psalm Uses (2002), 4 f.

**1029** *Nullus itaque mortaliū potest nec verbis nec mente virtutem psalmorum, quae non superficie labiorum sed intenta mente in omnipotentis Dei laude cantatur, explicare.* De laude psalmorum. Ed. *Black*, 49 f.

erklären könne.<sup>1030</sup> Es überrascht angesichts dieser Stimmen nicht, dass der Psalter zum meistgenutzten liturgischen Text des Mittelalters avancierte,<sup>1031</sup> und das Auswendiglernen des Psalters ein Kernbestandteil der monastischen Ausbildung war.<sup>1032</sup> Tatsächlich wurde im monastischen Raum dann auch nur derjenige zum Stundengebet – und damit zur Kommunikation mit Gott – zugelassen, der nachweislich den Psalter auswendig beten konnte.<sup>1033</sup> Selbige Kompetenz wurde im Zisterzienserorden noch Anfang des 15. Jahrhunderts als Bedingung für eine vorzeitige Zulassung zur Profess vorausgesetzt.<sup>1034</sup>

Dass diese Gebetskompetenz im religiösen Feld mit einer erheblichen Machtposition einherging, wurde bereits beschrieben. Aufgrund der Machtfähigkeit des religiösen Wissens ließe sich hier auch von epistemischer Macht sprechen.<sup>1035</sup> Und von Seiten des Mönchtums versuchte man dieses mächtige Wissen bzw. jene epistemische Macht offenbar dadurch einzuhegen bzw. zu monopolisieren, indem man alle Schüler, die keine Oblaten waren, aus den klösterlichen Schulen verbannete, wie es auf dem Konzil von Aachen im Jahr 817 beschlossen wurde.<sup>1036</sup> Durch einen

---

**1030** *Nullus mortalium virtutem psalmorum pleniter explicare poterit. In his confessiones peccatorum, in his paenitentiales lacrimae excitantur, in his conpunctio cordis renovatur; nam totus psalmorum liber caelestibus redolet mysterii, spiritualibus abundat praeceptis, divinis repletus et laudibus. Quicumque psalmos intenta mente decantare et scrutari didicit, inveniet in eis omnem salutis nostrae dispensationem praedictam, miras caelestium iocunditates gaudiorum.* Alkuin, *Epidostole*. Ed. Dümmler, 391, Nr. 243. Black sieht in dieser Parallele einen Hinweis, dass Alkuin der Autor beider Texte sei und dieselbe Textstelle mit leichten Abwandlungen in unterschiedlichen Texten verwendet habe. Vgl. Black, *Psalm Uses* (2002), 4 f.

**1031** Diesen Umstand erklärt Wilhelm von Auvergne mit der enormen spirituellen Wertigkeit des Psalters, den er seinem Leser buchstäblich als Schatz anpreist: *Propter hanc causam, videlicet, quia psalmodia thesaurus est, continens aurum et gemmas divitiarum spiritualium, et apotheca Spiritus Sancti est continens aromata omnium donorum, virtutum, et gratiarum, statutum est in ecclesia Dei, ut super omnes scripturas liber Psalmorum frequentetur.* Wilhelm von Auvergne, *Rhetorica divina*. Ed. Teske, 310.

**1032** Vgl. Godel, Irisches Beten (1963), 283; Lutz, *Rhetorica divina* (1984), 115; Specht, Geschichte des Unterrichtswesens (1885), 60–63; Boynton, Prayer (2007), 897 Anm. 5.

**1033** Vgl. Lutz, *Rhetorica divina* (1984), 115.

**1034** Das Auswendiglernen des Psalters sowie eines nicht näher spezifizierten liturgischen Grundbestandes wird von einem zisterziensischen Generalkapitel eingeschärft und zur Voraussetzung für eine vorzeitige Zulassung zur Profess erklärt. Vgl. dazu Schmidt, Zusätze (1986), 83 f.

**1035** Hier wird deswegen der irreführende Begriff der ‚epistemischen Gewalt‘ vermieden, weil dieser auf Gayatri Chakravorty Spivak zurückgehende Begriff den kategorialen Unterschied zwischen Macht und Gewalt unscharf werden lässt. Vgl. Spivak, Subaltern (1988), 271–313; Vgl. zum Konzept auch Brunner, Epistemische Gewalt (2020).

**1036** *Vt scola in monasterio non habeatur nisi eorum qui oblati sunt.* Synodi secundae Aquisgranensis decreta authentica. Ed. Semmler, 474, c. 5. Bereits in der ‚Regula ad virgines‘ des Caesarius von Arles († 542) findet sich die Forderung, keinesfalls adelige oder nicht adelige Töchter aufzunehmen, um sie großzuziehen oder auszubilden: *Nobilium filiae siue ignobilium ad nutriendum aut ad docendum peni-*

anonymen Berichterstatter eines Konzils, das nur ein Jahr zuvor am selben Ort stattgefunden hatte, sind wir außerdem darüber unterrichtet, wie dieser Wissenstransfer in den klösterlichen Schulen ablief und welche zentrale Rolle die Vermittlung von Lateinkenntnissen dabei spielte. Es wird erwähnt, dass die *scolastici* dazu angehalten wurden, jederzeit und in allen Situationen Latein zu sprechen, weil sich auf diese Weise, also durch das tägliche Gespräch, die Kenntnis der Schriftsprache (*notitia scripturarum*) besser als durch die Lesung einpräge und der Sprachgebrauch eingeübt und die Auffassungsgabe geschärft werde.<sup>1037</sup>

Außerdem gewährt uns unser anonymer Gewährsmann des Aachener Konzils einen Einblick in das Curriculum der klösterlichen Ausbildung.<sup>1038</sup> An erster Stelle stand das Auswendiglernen derjenigen Texte, die für die Kommunikation mit Gott unerlässlich, ja konstitutiv waren: Neben den bereits erwähnten Psalmen musste jeder *scolasticus* zuallererst die Gesänge und Hymnen auswendig lernen, wie es im Text heißt. Erst danach wurde die für das Klosterleben so zentrale *regula* gelesen und danach die Heilsgeschichte und Taten der Väter gehört. Den Schlusspunkt der klösterlichen Ausbildung markierte das Studium der *ars litteraturae* und *spirituales flores*, also das weite Feld der weltlichen und spirituellen Literatur.<sup>1039</sup> Dies galt aber nur für diejenigen Mönche, die bereits als Kinder dem Kloster als Oblaten anvertraut wurden. Von denjenigen Mönchen indes, die erst im Erwachsenenalter ins Kloster eintraten, den sog. Mönchskonversen, wurde nur die Aneignung eines rudimentären religiösen Basisswissens erwartet, wobei sicherlich nicht zufälligerweise auch hier jene Texte den Fokus bilden, die für die Kommunikation mit Gott als entscheidend angesehen wurden. Namentlich werden das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis und die (Buß)Psalmen genannt.<sup>1040</sup> Von Petrus Cantor wissen wir zudem, wie viele Vaterunser

---

*tus non accipientur.* Caesarius von Arles, *Regula ad virgines*. Ed. Vogué/Courreau, 186, cap. 5. Vgl. dazu auch De Jong, Carolingian Monasticism (1995), 643.

**1037** *Usum latinitatis potius quam rusticitatis qui inter eos scolastici sunt sequuntur. In tali etenim confabulatione notitia scriptuarum aliquoties magis quam lectione penetratur et dictandi usus discitur et ad discendum sensus acuitur.* Actuum praeliminarium Synodi I. Aquisgranensis commentationes. Ed. Semmler, 449.

**1038** Vgl. Actuum praeliminarium Synodi I. Aquisgranensis commentationes. Ed. Semmler, 442. Vgl. dazu auch De Jong, Carolingian Monasticism (1995), 643 f.

**1039** (...) *scolastici, postquam psalmi, cantica et hymni memoriae commendata fuerint, regula, post regulae textum liber comitis, interim uero historiam diuinae auctoritatis et expositores eius necnon et conlationes patrum et uitias eorum legendo magistris eorum audientibus percurrant. Postquam uero in istis probabilitate educati fuerint, ad artem litteraturae et spirituales se transferant flores.* Actuum praeliminarium Synodi I. Aquisgranensis commentationes. Ed. Semmler, 442.

**1040** *Qui uero de habitu seculari conuersi notitia litterarum indigent, post earum cognitionem orationem dominicam et symbolum et sic deinceps paenitentium psalmos, post haec reliquos, usquedum uita et uirtus suppetit, discere non desinant.* Actuum praeliminarium Synodi I. Aquisgranensis commentationes. Ed. Semmler, 442.

von den Laienbrüdern als Ersatzleistung gebetet werden mussten, die das monastische Stundengebet aufgrund ihrer Unkenntnis des Psalters nicht persolvieren konnten: Hundert Vaterunser wurden für die Matutin bzw. Vigil veranschlagt, 30 für die Laudes und 20 für die Prim sowie 50 Vaterunser für die Messe.<sup>1041</sup>

Anfänglich war diese Vermittlung des religiösen Wissens wohl nicht schulmäßig organisiert, sondern beruhte auf dem wechselseitigen Gespräch der Mönche, der *confabulatio mutua*.<sup>1042</sup> Diese Form der Wissensvermittlung war auf die „Objekte des Kul- tes, der Liturgie, der Askese“ ausgerichtet, wobei vor allem der Psalter „als das vornehmste pädagogische Textbuch der religiösen Unterweisung des frühen Mittelalters“ gelten kann.<sup>1043</sup>

Zwar erwarb zuweilen auch der laikale (Hoch)Adel religiöses Wissen; doch dies dürfte zumindest im frühen und noch bis ins 12. Jahrhundert eher die Ausnahme gewesen sein.<sup>1044</sup> Ja, es galt in adeligen Kreisen gar als verpönt, da es dem kriegerischen Habitus widersprach.<sup>1045</sup>

Zudem ist fraglich, welche der vier Bildungsinstitutionen, an denen man in der Karolingerzeit religiöses Wissen erwerben konnte, nämlich die Schulen an den lokalen Kirchen, die Kloster- und Kathedralschulen sowie der Königshof, den Laien offenstanden.<sup>1046</sup> Zwar wissen wir, „dass große Klöster wie Fulda, Lorsch und St. Gallen nicht nur ihre eigenen *pueri oblati* unterrichteten, sondern auch Weltgeistliche und Laien ausbildeten“,<sup>1047</sup> wie Steffen Patzold jüngst konstatiert hat, wir wissen aber auch,

---

**1041** *Item, nota quod multi viri sancti, expletis canonicis horis, totum psalterium stando sic dicebant. Plures vero qui litteras ignorabant in recompensatione matutini centiens Pater Noster orando repetebant. Unde consuetudo talis inolevit apud religiosos quod iniungunt idiotis et inlitteratis certum numerum dicendi orationem dominicam pro qualibet hora vocali seu canonica. Pro mattutinis autem sive loco vigilarum conversis imperant prepositi, ut centiens Pater Noster dicant, et pro laudibus XXX, pro prima XX. Pro missa vero imponunt laicis ecclesie doctores L Pater Noster.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 185 f.

**1042** Vgl. dazu Haubrichs, Geschichte der Deutschen Literatur, Bd. 1 (1995), 52.

**1043** Haubrichs, Geschichte der Deutschen Literatur, Bd. 1 (1995), 52.

**1044** Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1021.

**1045** Anders soll es jedoch um die Erziehung der Mädchen bestellt gewesen sein, deren Ausbildung durchaus den Erwerb religiösen Wissens vorsah, wie Haubrichs gezeigt hat. Orientiert an einem Brief des Kirchenvaters Hieronymus, in dem die Unterweisung junger Frauen im Psalter und in Gebeten zur Grundlage religiöser Erziehung erklärt wird, wird das Psalmieren sowie die *meditatio* zu einem Kernbestandteil der adeligen Mädchenerziehung, etwa in der ‚Institutio sanctorum‘, womit das Konzil von Aachen die Grundlage für das monastische Leben von Frauen neu regelte. Vgl. dazu Haubrichs, Geschichte der Deutschen Literatur, Bd. 1 (1995), 50. Vgl. dazu auch McKitterick, Frauen (1991), 65–118; Bodarwé, Lesende Frauen (2009), 67 f.

**1046** Zu diesen vier Institutionen der Wissensvermittlung vgl. Patzold, Presbyter (2020), 306 f. Zur Ausbildung der Laien vgl. Riché, Recherches sur l'instruction des laïcs (1962), 175–182; Ders., L'instruction des Laïcs (1958), 873–888.

**1047** Patzold, Presbyter (2020), 306.

dass es in nämlicher Zeit ebenfalls Bestrebungen gab, alle Schüler aus den Klosterschulen zu vertreiben, die keine Oblaten waren.<sup>1048</sup>

Von den Laien jener Zeit konnte man offenbar nur ein rudimentäres religiöses Basiswissen erwarten, wie auch aus den Synodalstatuten des Mainzer Konzils aus dem Jahr 813 hervorgeht. Die Konzilsväter machen es den Laien der Erzdiözese zur Auflage, ihre Söhne entweder bei einem Kloster oder einem lokalen Priester in die Schule zu schicken, damit sie sich das Glaubensbekenntnis (*fides catholica*) und das Herrengebet richtig einprägen und es anderen zu Hause beibringen könnten.<sup>1049</sup> Idealerweise sollte dies offenbar in der Kultsprache des Lateinischen erfolgen, aber die Statute räumt den Laien auch die Möglichkeit ein, es in der jeweiligen Landessprache zu erlernen, falls sie es nicht anders vermöchten, sich also den lateinischen Wortlaut nicht einprägen könnten, was wohl bei nicht gerade wenigen Laien der Fall gewesen sein dürfte.<sup>1050</sup> Der Umstand, dass derartige Forderungen im Zuge der karolingischen Be-reinigung immer wieder erhoben wurden, lässt darauf schließen, dass es mit der Ge-betskompetenz der Laien zu jener Zeit nicht so weit bestellt gewesen sein kann, wie sich dies die Konzilsväter offenbar vorstellten bzw. wünschten.

Auch sexuelle Reinheitsvorstellungen trugen dazu bei, dass sich die Kommunikation mit Gott im Mittelalter auf wenige Akteursgruppen (vor allem das Mönchtum und den Weltklerus) konzentrierte, also zu einem exklusiven Betätigungsfeld religiöser Akteure wurde. Denn im Frühmittelalter setzte sich mehr und mehr die Vorstellung durch, dass Gott nur von unbefleckten Händen berührt werden wolle.<sup>1051</sup> Einer der bekanntesten und energischsten Propagandisten dieser Sichtweise war Petrus Damiani. In einem seiner Briefe, der an Papst Nikolaus II. adressiert ist und auf das Jahr 1059 datiert wird, begründet der Kirchenreformer die Zölibatsforderung unter Rückgriff auf das Dogma der unbefleckten Empfängnis und jungfräulichen Geburt Jesu durch Maria.<sup>1052</sup> Doch der Kirchenreformer konfrontiert seinen Leser nicht einfach mit ei-nem normativen Gebot, sondern er geht deutlich geschickter vor. Er wählt stattdessen das rhetorische Stilmittel der Frage, womit er dem Leser – freilich nur scheinbar – die Antwort überlässt, was ein Indiz für die rhetorische Finesse des Petrus Damiani ist: „Wenn also unser Erlöser die Reinheit der duftenden Keuschheit bis zu dem Grad liebte, dass er nicht nur aus einem jungfräulichen Mutterleib geboren wurde, sondern auch von einem jungfräulichen Erzieher berührt wurde, als er noch als Säugling

<sup>1048</sup> Siehe dazu Anm. 1036.

<sup>1049</sup> *Propterea dignum est, ut filios suos donent ad scolam, sive ad monasteria sive foras presbyteris, ut fidem catholicam recte discant et orationem dominicam, ut domi alias edocere valeant.* Concilium Moguntinense. Ed. Werminghoff, 271 f., c. 45.

<sup>1050</sup> *Qui vero aliter non potuerit vel in sua lingua hoc discat.* Concilium Moguntinense. Ed. Werminghoff, 272, c. 45.

<sup>1051</sup> Vgl. dazu Angenendt, Mit reinen Händen (1993), 297–316.

<sup>1052</sup> Vgl. Die Briefe des Petrus Damiani. Ed. Reindel, Bd. 2 (1988), 206–218, Nr. 61.

wimmernd in der Krippe lag, von welchen Personen, so frage ich inständig, will er seinen Körper jetzt berühren lassen, wo er schon in Ewigkeit im Himmel herrscht?“<sup>1053</sup> Die Antwort, die Damiani dem Leser hier suggeriert, lautet freilich, dass Christus auch in Petrus’ eigener Gegenwart nur von einem zölibatär lebenden Priester berührt werden wolle.

Auch andere Kirchenreformer sprachen sich – wenn wohl auch nicht immer so redegewandt wie Petrus Damiani – für die sexuelle Enthaltsamkeit des Priesters aus und verurteilten und verbrämt ein Zu widerhandeln gegen den Zölibat als Verunreinigung (*pollutio*), was die Forschung insbesondere von Arnold Angenendt gelernt hat.<sup>1054</sup> Die Folge von derartigen Reinheitsvorstellungen war auch, dass man die Hostie den Laien nur noch in den Mund legte, damit sie den Leib des Herrn nicht mit ihren unreinen Händen berührten, wie es etwa auf der Synode von Rouen im Jahr 650 bestimmt wurde.<sup>1055</sup>

Doch nicht nur die eigentliche Kulthandlung der Eucharistie wurde durch sexuelle Reinheitsvorstellungen reglementiert und eingehetzt, sondern hiervon waren auch andere Formen der Kommunikation mit Gott betroffen, wie etwa das Gebet. Wie stark solche Sichtweisen in der Vorstellung der Zeit verankert waren, zeigt etwa ein Blick in die Vita des Heiligen Gallus, die um das Jahr 820 von dem Reichenauer Mönch Wetti geschrieben wurde. Darin wird von dem vergeblichen Versuch zweier hochrangiger Bischöfe (*duo praecepsi pontifices*) berichtet, einen Dämon auszutreiben, also einen Exorzismus zu vollziehen.<sup>1056</sup> Der Grund für diesen Misserfolg sieht der Hagiograph in der sexuellen Aktivität der beiden Bischöfe. Laut der Vita ist es der Dämon selbst, der die beiden Würdenträger über den Zusammenhang zwischen kultischer Reinheit und

---

<sup>1053</sup> *Si igitur redemptor noster tantopere dilexit floridi pudoris integritatem, ut non modo de virgineo utero nasceretur, sed etiam a nutricio virgine tractaretur, et hoc cum adhuc parvulus vagiret in cunis, a quibus nunc, obsecro, tractari vult corpus suum, cum iam immensus regnat caelis?* Die Briefe des Petrus Damiani. Ed. Reindel, Bd. 2 (1988), 214, Nr. 61.

<sup>1054</sup> Vgl. Angenendt, Mit reinen Händen (1993), 297–316; Ders., *Pollutio* (2010), 52–93; Ders., Reinigung Jerusalems (2016), 301–346. Zur *Pollutio*-Vorstellung im religiösen Feld vgl. auch Meens, *Pollution* (1995), 3–19; Lutterbach, *Sexualität* (1999).

<sup>1055</sup> Der Konzilskanon lautet: *Dictum est nobis quod quidam presbyteri celebrata missa drectectantes ipsi sumere divina mysteria quae consecrarent, calicem domini mulierculis quae ad missas offerunt tradant vel quibusdam laicis qui dijudicare corpus domini nesciunt, (...) quod quantum sit omni ecclesiasticae religioni contrarium pietas fidelium novit: unde omnibus presbyteris interdicimus ut nullus in posterum hoc facere praesumat, sed ipse cum reverentia sumat et diacono aut subdiacono qui ministri sunt altaris colligenda tradat (...) nulli autem laico aut foeminae eucharistiam in manibus ponat, sed tantum in os eius. (...) Si quis haec transgressus fuerit, quia deum omnipotentem contemnit et quantum in ipso est inhonorat, ab altari removeatur.* Concilium Rotomagense. Ed. Bruns, 268 f., c. 2. Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. 2 (1958), 472 f.; Angenendt, *Missa specialis* (1983), 187.

<sup>1056</sup> Vgl. Vita Galli auctore Wettino. Ed. Krusch, 264 f. Vgl. dazu Angenendt, *Religiosität* (1978/79), 40 f.

Gebetserfolg ins Bild setzt – und sie mit seinen Worten zugleich verhöhnt.<sup>1057</sup> Dem ersten Bischof soll der Teufel entgegengerufen haben: „Du hast dem König versprochen, mich aus diesem Gefäß zu vertreiben; warum hast du nicht deine Tochter mitgebracht, welche du mit jener Nonne gezeugt hast?“ Auch der andere Bischof sieht sich laut der Geschichte mit ähnlichen Worten konfrontiert bzw. bloßgestellt: „Auch du hast mit drei fremden Frauen Unzucht getrieben. Auf euren Befehl hin werde ich niemals weichen.“ Doch dabei soll es der auskunftsreudige Dämon keineswegs beenden lassen haben. Laut Wetti soll er sogar ausposaunt haben, wer ihm sicher den Garaus machen könne: freilich der Held der Geschichte, der Heilige Gallus.<sup>1058</sup>

Wenn man diesen Text aus einer kommunikationshistorischen Sicht zum Sprechen bringt, gelangt man zu dem Schluss, dass hier der Reinheitsgrad des Beters als zentrales Gelingenskriterium der Kommunikation mit Gott erscheint. Mit anderen Worten, steht und fällt der kommunikative Erfolg des Gebets mit der kultischen Reinheit des Beters.

Dass Reinheit bzw. Unreinheit die zentralen Kriterien sind, die über die Kultfähigkeit entscheiden, ebenso wie über die Chance, dass ein Gebet von Gott erhört wird, findet sich auch bei Wilhelm Durandus. Er kommt in seinem Liturgiekommentar auf die Praxis zu sprechen, Gott nach dem Gebet Dank zu sagen.<sup>1059</sup> Der Umstand, dass diese Worte in einigen Kirchen von *pueri* gesprochen würden, kommentiert er folgendermaßen: „Es wird auch deshalb von Jungen gesprochen, um darauf hinzuweisen, dass allein Jungen, weil unbefleckt von Bosheit, Gott angemessen (*digne*) lobpreisen und Dank sagen.“<sup>1060</sup>

Dass im Mittelalter vor allem die (kultische) Reinheit des Beters als Gradmesser für den kommunikativen Erfolg eines Gebets angesehen wurde, bezeugen auch all jene Gebete, die dem Zweck dienten, den Beter zunächst vom Makel der Sündhaft-

<sup>1057</sup> *A qua et demon locutus est uni ex eis: Tu promisisti regi, ut eiceres me de vasculo isto. Cur non adduxisti filiam tuam, quam fecisti in illa sanctaemoniali?*? Alteri quoque dixit: *Et tu fornicatus es cum tribus mulieribus alienis*. *Per vestrum imperium ego numquam egrediar.* Vita Galli auctore Wettino. Ed. Krusch, 265.

<sup>1058</sup> Vgl. ebd.

<sup>1059</sup> Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 47 f.

<sup>1060</sup> *Dicitur etiam a pueris ad notandum quod soli pueri, id est puri a malitia, digne laudant Deum et gratias agunt.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 48. Es sei jedoch nicht verschwiegen, dass Wilhelm Durandus noch einen weiteren Erklärungsansatz für die fragliche Praktik nennt. Laut dem Liturgiker soll das unvollkommene Alter der *pueri* nämlich auch ein Spiegel für die Unvollkommenheit allen menschlichen Handelns sein sowie die Infantilität und Mangelhaftigkeit des menschlichen Gotteslobs im Vergleich zum Gegenstand desselben, nämlich Gott, zum Ausdruck bringen, wie es im ‚Rationale‘ heißt: *Et dicitur quandoque a pueris qui imperfecte sunt etatis, ad notandum omnia opera nostra imperfecta esse, iuxta illud: Imperfectum meum uiderunt etc., et quod omnis laus nostra puerilis et imperfecta est ad comparationem Dei quem laudamus; (...).* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 47.

tigkeit reinzuwaschen, um die Erfolgsaussichten der sich anschließenden Gebetsbitte zu erhöhen. So heißt es etwa in einem Gebet, das sich in zwei hochmittelalterlichen Psaltern findet: „Herr, deine Gnade flehe ich an, auf dass Du durch die Psalmen, die ich vor dem Angesicht deiner Herrlichkeit – obgleich nachlässig und lau – singe und durch die Vermittlung der heiligen Gottesmutter Maria und deines seligsten Bekennters, unseres Vaters Benedikt und vermittelt durch alle deine Heiligen geneigt bist, den Schandfleck aller Sünden von mir zu waschen und mich vor den Feinden zu beschützen und mir die Anteilnahme am ewigen Glück bewirkst und gleichfalls geneigt bist, allen Lebenden oder Verstorbenen, denen ich gegenüber verpflichtet bin, die Gnade deiner Barmherzigkeit zu schenken.“<sup>1061</sup>

Wenn man diesen Gebetstext aus einer kommunikationshistorischen Perspektive betrachtet, wird deutlich, dass im Mittelalter Sündhaftigkeit als Kommunikationshemmnis wahrgenommen wurde und deshalb eine vorherige Reinigung notwendig erschien, bevor sich der Beter mit seinem Gebet an den transzendenten Kommunikationspartner wenden konnte.

Vor allem sexuelle Aktivität wurde dabei als Ausschlusskriterium von jener Kommunikationsform betrachtet. Daher verlangte man im Frühmittelalter nun auch von den kommunizierenden Laien temporäre sexuelle Enthaltsamkeit, da man der Auffassung war, dass jede sexuelle Handlung die Kultfähigkeit unterminiere.<sup>1062</sup> Letztlich führte beziehungsweise bedingte diese Veränderung eine Fokussierung, eine Konzentration der Kommunikation mit Gott auf einige wenige Spezialisten, die nicht nur über ein besonderes religiöses Wissen verfügen mussten, um mit Gott zu kommunizieren, sondern zu diesem Zweck auch besondere Reinheitsvorschriften befolgen beziehungsweise einhalten mussten.

Frauen waren von diesen Ausgrenzungsmechanismen besonders betroffen, denen im Mittelalter meist jegliche Kultfähigkeit abgesprochen wurde. Zwar lassen sich auch im Mittelalter vereinzelt Stimmen vernehmen, die sich gegen die Reinheitsvorstellungen des Alten Testaments aussprechen. Ein herausstechendes Beispiel wäre etwa der Brief Papst Gregors des Großen an Bischof Augustinus von Canterbury, worin der Papst den Bischof belehrt, dass es Menstruierenden gestattet werden solle, die Kirche

---

<sup>1061</sup> *Tuam Domine deprecor clementiam, ut per hos psalmos quos ante conspectum gloriae tuae licet neglegenter et tepide decantau, interuenta sancte dei genitricis mariae et beatissimi confessoris tui patris nostri Benedicti et omnium sanctorum tuorum et ab omnium peccatorum labe propitius me emundes, atque aduersitatibus protegas, et eterne felicitatis consortem efficias, omnibus quoque pro quibus sum debitus exorare uiuis siue defunctis misericordiae tuae munera impendas.* Vatikan, BAV, Vat. lat 4928, fol. 192r. Digitalisat online: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.4928](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4928) (Zugriff: 26.03.2025) und Oxford, Bodleian Library, Douce 127, fol. 155r, zitiert nach Boynton, Prayer (2007), 907 Anm. 66.

<sup>1062</sup> Vgl. zu diesem Punkt Angenendt, Missa specialis (1983), 187.

zu betreten und die Kommunion zu empfangen, selbst wenn er, also Papst Gregor, eine ehrfurchtige Zurückhaltung der Frauen begrüßenswert empfände.<sup>1063</sup>

Es wurde bereits zu Recht angemerkt, dass die Position des Papstes und Kirchenlehrers bezüglich der Kultfähigkeit der Frau nicht frei von Widersprüchen sei.<sup>1064</sup> Vor allem ließ sich das Diktum des Papstes nur allzu leicht im Sinne einer restriktiven Reinheitsvorstellung umdeuten. So stellt etwa das frühmittelalterliche Bußbuch ‚Capitula iudiciorum‘<sup>1065</sup> den Kirchenbesuch und Kommunionempfang von Menstruierten unter Strafe.<sup>1066</sup> Selbige Bestimmung findet sich auch in anderen Bußbüchern der Zeit.<sup>1067</sup>

Dass es hier im Kern um die Kommunikation mit Gott ging, zeigt sich auch in einer anderen Maßgabe. Frauen wurde nämlich grundsätzlich der Zutritt zum Sakralraum, also dem Raum hinter den Chorschranken verboten, wie es etwa in der ‚Admonitio‘ Karls des Großen eingeschränkt wurde, wo es heißt: *Item in eodem concilio, quod non oporteat mulieres ad altare ingredi.*<sup>1068</sup> Ja, nicht einmal die Berührung irgendwelcher Kultgegenstände, die sich im Sakralraum befinden, wird Frauen gestattet, wie es in einem Bußbuch aus dem neunten Jahrhundert heißt, das von einem späteren Kopisten dem Erzbischof Theodor von Canterbury zugeschrieben wurde.<sup>1069</sup>

Außerdem – und das ist hinsichtlich der Gott-Mensch-Kommunikation von Relevanz – wurde Frauen wie den männlichen Laien die Lesung, das Halleluja, und der Vortrag des Antwortpsalms im ‚Paenitentiale Vidobonense‘ verboten, wodurch sie von zentralen Elementen der Kommunikation mit Gott im kultischen Raum ausgeschlossen wurden.<sup>1070</sup> Freilich lässt das wiederholte Einschränken jener Statuten darauf schließen, dass eben jene Praxis verbreitet war.<sup>1071</sup>

---

1063 Gregorii I papae Registrum epistolarum. Ed. Hartmann, Bd. 2 (1899), 338, Nr. 11.

1064 Vgl. Kohlschein, Vorstellung (1991), 276 f.

1065 Zum ‚Paenitentiale Capitula Iudiciorum‘ vgl. Mahadevan, Überlieferung (1986), 17–75; Meens, Het tripartite boeteboek (1994), 138–176.

1066 *Mulieres menstruo tempore non intrent in aecclesiam, neque communicent, nec sanctimoniales nec laice, quod si presumpserit, III (h)ebedom(es) penit(eat).* Das Paenitentiale Capitula Iudiciorum. Ed. Schmitz, Bd. 2 (1898, ND 1958), 229, Teil 2, Abschnitt 2, Kap. 3, c. 10.

1067 Siehe dazu die Belege bei Lutterbach, Sexualität (1999), 81 und Tyszka, Human Body (2014), 363 Anm. 40. Zum System der Tarifbuße und den Bußbüchern als Textgattung siehe auch die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1186.

1068 Die Admonitio generalis Karls des Großen. Ed. Mordek/Zechiel-Eckes/Glatthaar, 192.

1069 *Non oportet mulieres ingredi ad altare neque aliquid ex his quae uirorum sunt officiis deputata attingere, id est non uelant altare cum corporale, nec oblationes, neque calicem super altare ponant, neque stent inter ordinatos in ecclesia, neque in conuiuio sedeant inter sacerdotes, neque alicui paenitentiam presumant iudicare, neque crucem uel reliquias sanctorum baulent, neque sacrificium dispensent, tamen possunt sub nigro uelamine accipere sacrificium ut Basilius iudicauit.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 126, cap. 50.

1070 Vgl. Kohlschein, Vorstellung (1991), 278.

1071 Vgl. ebd., 279.

Auch Gratian hat sich über die Frage der Kultfähigkeit von Frauen und damit über die Frage nach ihrer Rolle in der Gott-Mensch-Kommunikation in seiner Kirchenrechtssammlung ausgelassen und ist zu einem bemerkenswerten Schluss gelangt. Zwar gestattet er Menstruierenden und Wöchnerinnen entgegen der Bestimmungen der älteren Bußbücher grundsätzlich den Kirchenbesuch und den Kommunionempfang,<sup>1072</sup> verbietet den Frauen jedoch an anderer Stelle den Zutritt zum Sakralraum und die Ausführung liturgischer Handlungen an jenem Ort: „Gottgeweihten Frauen ist es verboten, die geweihten Gefäße und Altartücher zu berühren und Weihrauch um den Altar zu tragen.“<sup>1073</sup> Die Stoßrichtung jenes Verbots scheint sich gegen weibliche Religiosen zu richten, die damit von einer liturgischen Spielart der Gott-Mensch-Kommunikation ausgeschlossen wurden.

All diese Elemente, also die religiös fundierten Reinheitsvorstellungen und das machtförmige Wissen, fungierten als Exklusionsmechanismus und Stabilisation einer kommunikativen Zentralstellung der Kleriker, insbesondere der Mönche.

Auch dem Christentum ist also die Idee, dass nur eine bestimmte Gruppe von Menschen Gebete sprechen darf beziehungsweise beten kann, nicht gänzlich fremd, auch wenn sich hier anders als im hinduistisch geprägten Indien keine wirkliche Kaste an exklusiven Betern ausgebildet hat, da hier kein generelles Gebetsverbot existierte, wie es in Indien etwa die Brahmanen durchgesetzt haben, das allen Nicht-Brahmanen das Beten untersagt.<sup>1074</sup> Nichtsdestoweniger konzentrierte sich die Kommunikation mit Gott auch im lateinischen Christentum des Mittelalters auf wenige Gebetsspezialisten vor allem (aber nicht ausschließlich) im monastischen Raum.

Wer im Einzelnen zu jener privilegierten Gruppe der Gebetsspezialisten gerechnet wurde – und wer nicht –, wird sich nicht pauschal für den ganzen hier gewählten Untersuchungszeitraum beantworten lassen, sondern dürfte ebenso fluide gewesen sein, wie andere soziale Differenzierungen im Mittelalter, etwa die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien<sup>1075</sup> oder zwischen Häresie und Orthodoxie.<sup>1076</sup>

---

<sup>1072</sup> Vgl. Decretum Magistri Gratiani. Ed. Friedberg, Bd. 1, 7; 8, Dist. 5, c. 2; c. 4.

<sup>1073</sup> *Vasa sacrata et uestimenta altaris mulieres Deo dedicatae contingere, et incensum circa altaria deferre prohibentur.* Decretum Magistri Gratiani. Ed. Friedberg, Bd. 1, 85 f., Dist. 23, c. 24. Dabei bezieht sich der Magister auf eine Textpassage aus einem Papst Soter zugeschriebenen Brief, der aber tatsächlich pseudoisidorischen Ursprungs ist. Dort heißt es: *Sacratas Deo feminas uel monachas sacra uasa uel sacratas pallas penes uos contingere, et incensum circa altaria deferre, perlatum est ad apostolicam sedem: que omnia uituperatione et reprehensione plena esse, nulli recte sapientum dubium est. Quapropter huius sanctae sedis auctoritate hec omnia uobis resecare funditus, quanto citius poteritis, censemus. Et ne pestis hec latius diuulgetur, per omnes prouincias abstergi citissime mandamus.* Decretum Magistri Gratiani. Ed. Friedberg, Bd. 1, 86, Dist. 23, c. 25 = Decreta [Ps.-]Sotheri. Ed. Hinschius, 124, Nr. 2. Vgl. dazu Raming, Ausschluß (1973), 8 f.; Kohlschein, Vorstellung (1991), 279.

<sup>1074</sup> Zu diesem Punkt vgl. Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 490.

<sup>1075</sup> Vgl. Reinert/Leppin (Hrsg.), Kleriker (2021).

<sup>1076</sup> Vgl. Weitzel, Häresie (2015), 239–256.

Zumindest für Petrus Cantor, dessen Gebetslehre wir bereits in anderem Zusammenhang kennengelernt haben, standen die Dinge, genauer: die Gruppe der Beter (*oratores*) aber fest. Er fast diese besonders weit, wenn er nicht nur die zönobitische Lebensform – inklusive der Laienbrüder (*conversi*) –<sup>1077</sup> sowie den sowohl reguliert wie nicht reguliert lebenden Weltklerus samt Kanoniker und Presbyter als *oratores* bezeichnet, sondern unter jene Rubrik auch solche religiösen Gruppen fasst, die heute meist unter den nicht unproblematischen Begriff ‚Semireligiosentum‘ gefasst werden, wie etwa die Ritterorden.<sup>1078</sup>

Dass der Cantor auch die Presbyter wie selbstverständlich zur Gruppe der Beter zählt, ist vor dem Hintergrund aktueller Forschungsergebnisse von Interesse. Den jener Akteursgruppe wurde von der älteren Forschung zumindest für die Karolingerzeit fast jegliches religiöse Wissen<sup>1079</sup> abgesprochen,<sup>1080</sup> ja die Ortspriester jener Zeit galten lange als geradezu „armselige Kreaturen“, um eine herrlich überspitzte Formulierung von Steffen Patzold aufzugreifen.<sup>1081</sup> Von nämlichem Forscher wurde dann auch eine grundlegende Revision der bisherigen Forschungsmeinung angeregt, was zu einer Rehabilitierung der lokalen Priesterschaft der Karolingerzeit geführt hat. Dem lokalen Klerus weist der Tübinger Historiker nicht nur eine Schlüsselfunktion in der

---

**1077** Die Frage, welche Personengruppe im Mittelalter als *conversi* tituliert wurde, ist keinesfalls eindeutig. Zum einen konnte hiermit jene Personen bezeichnet werden, die anders als die *oblati* bzw. *pueri nutriti* erst im Erwachsenenalter ins Kloster eintraten, und die in Ermangelung des notwendigen religiösen Wissens keine der niederen oder höheren kirchlichen Weihegrade empfangen hatten, die Laienmönche also. Zum anderen wurde der Begriff später jedoch auch als Bezeichnung für die härtigen Laienbrüder verwendet, die keine Mönche waren. Um diese Differenz deutlich zu machen, spricht die Forschung auch vom Konverseninstitut älterer und jüngerer Ordnung. Vgl. zu jener Problemlage Hallinger, Gorze-Kluny, Bd. 1 (1951), 522–536; Ders., Laienbrüder (1956), 1–104; Grundmann, Adelsbekhrungen (1968), 325–345; Teske, Laien (1976). Vgl. hierzu auch die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1127.

**1078** *Primum autem est oratorum, utpote sunt persone ecclesie, et omnes deo devote, videlicet, hospitarii, templarii, et clericii omnes, tam monachi quam seculares, et regulares, canonici, presbiteri, et conversi, (...).* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 225.

**1079** Zur Kategorie des religiösen Wissens vgl. Holzem, Wissenschaftsgesellschaft (2013).

**1080** Besonders deutlich ist die Einschätzung von Jan Dhondt, der in der Fischer Weltgeschichte folgendes Bild vom lokalen Klerus zeichnete: „Auf der untersten Stufe der Geistlichkeit stand der einfache Dorfpfarrer: ein Unfreier, den der Grundherr, zu dessen Besitz das betreffende Dorf zählte, für dieses Amt bestimmt hatte und den er körperlich züchtigte, wenn er sich seinen Wünschen widersetzte. Die Dorfpfarrer waren außerordentlich unwissende Leute; sie waren meistens verheiratet oder lebten im Konkubinat.“ Dhondt, Mittelalter (1968), 235. Sicherlich ist dieses Bild überspitzt, das Dhondt hier von der lokalen Priesterschaft zeichnet, jedoch finden sich auch bei anderen Forscherinnen und Forschern des 20. und 21. Jahrhunderts inhaltlich vergleichbare Urteile zum Wissenstand der lokalen Priesterschaft der Karolingerzeit. Vgl. etwa Angenendt, Liturgie (1981), 171; Nelson, Kingship (1995), 410 f.; Wickham, Rural Society (1995), 529; Oberholzer, Eigenkirchenwesen (2002), 38; Hartmann, Kirche (2008), 28; Wickham, Inheritance (2009), 413–415.

**1081** Patzold, Presbyter (2020), 15.

karolingischen Bereinigung zu, nämlich jene eines Reformvermittlers vor Ort,<sup>1082</sup> sondern sieht jene Akteursgruppe auch als Trägerschaft eines religiösen Expertenwissens.<sup>1083</sup> Dies ist auch hinsichtlich der hier im Fokus stehenden Problemlage bzw. Fragestellung von Interesse: Sollten die Presbyter des Karolingerreichs tatsächlich über jenes Wissen verfügt haben, das ihnen in diversen Bischofskapitularien abverlangt und in diversen Handbüchern vermittelt wurde, bzw. vorsichtiger formuliert: werden sollte,<sup>1084</sup> dann müsste man jene Gruppe ebenfalls zum Kreis der Gebetsspezialisten zählen, von dem oben die Rede war. Um aus der Fülle an Texten nur einige wenige Beispiele anzuführen:<sup>1085</sup> Folgt man beispielweise den sogenannten ‚Capitula Moguntiacensia‘, die ein namentlich nicht bekannter Bischof wahrscheinlich noch vor dem Jahr 814 im Mittelrheingebiet niederschrieb,<sup>1086</sup> dann musste die Priesterschaft jener Diözese<sup>1087</sup> nicht nur über theologisches Kernwissen verfügen und dieses auch anderen vermitteln können,<sup>1088</sup> versiert in der Handhabung der kirchlichen Rechtstexte sowie der Bußbücher und der Berechnung des Ostertermins (*compotus*) sein<sup>1089</sup> sowie die unterschiedlichen kirchlichen Weihegrade und Ämter kennen,<sup>1090</sup> sondern eben

**1082** An einer Stelle bezeichnet Patzold die der lokalen Geistlichkeit zugedachte Rolle als jene von „Agenten der christlichen Kontrolle und gottgefälligen Besserung aller Menschen vor Ort“. Ebd., 321. In einem anderen Aufsatz nennt Patzold die Pfarrer auf dem Lande „wichtige Träger der *Correctio*“ und später „wichtige Agenten der karolingischen *Correctio*“. Patzold, *Correctio* (2015), 228; 229 (Hervorhebung im Original).

**1083** Vgl. Patzold, Presbyter (2020), 305–388; *Ders.*, Bildung (2009), 377–392. Zum Bildungsstand der lokalen Priesterschaft der Karolingerzeit vgl. auch Waagmeester, Priests (2021), 17–35; Hamilton, Educating the Local Clergy (2019), 83–113; Van Rhijn, Carolingian Rural Priests (2016), 131–146; Barrow, Clergy (2015); Hen, Educating the Clergy (2001), 43–58.

**1084** Auch Patzold formuliert ein Caveat hinsichtlich des konkreten Wissensstandes der lokalen Priesterschaft: „Alles in allem, so möchte ich in diesem Kapitel zeigen, können wir zwar nicht exakt ermessen, ob lokale Priester des 9. Jahrhunderts gut genug ausgebildet waren, um ihre Aufgaben im Rahmen der *Correctio* vor Ort zu schultern. Wir sehen aber doch deutlich, wie intensiv Bischöfe daran arbeiteten, die Ausbildung und das Wissen der Priester zu verbessern: (...).“ Patzold, Presbyter (2020), 306.

**1085** Eine umfassende Sammlung an normativen Texten der Karolingerzeit sowie an Handschriften, die der Wissensvermittlung dienen sollten, findet sich bei Patzold, Presbyter (2020), 305–388.

**1086** Zur Datierung und Herkunft vgl. Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 177.

**1087** Der Text adressiert jene Personengruppe als *sacerdotes nostri*. Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 179.

**1088** *In primis, si fidem rectam sibi intellegat pleniter et alios docere possit.* Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 179, cap. 1.

**1089** *Similiter et paenitentiale sive et compotum, canonem, unde iam non semel ammonuimus.* Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 180, cap. 7.

**1090** *Similiter de ministris ecclesiae, quid significant et unde originem acciperunt, haec sunt patriarcha, archiepiscopus, metropolis, episcopus sive clericus – unde appellatus est clericus – de minoribus gradibus, sicut est presbiter, diaconus, subdiaconus, lector, acolitus, exorcista, hostiarius.* Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 180, cap. 10.

auch – und das ist hier entscheidend – eine hohe Gebetskompetenz aufweisen. Konkret wird die Kenntnis des Vaterunser und des Symbolum,<sup>1091</sup> der Psalmen,<sup>1092</sup> des Taufordo,<sup>1093</sup> der Evangelien, Lesungstexte und Homilien,<sup>1094</sup> des Gabengebets<sup>1095</sup> sowie des Kanons und der übrigen Gebete genannt, die für die Messzelebration unerlässlich seien.<sup>1096</sup> In jene Richtung deuten auch die Kapitularien Bischof Haitos von Basel († 836), aus denen hervorgeht, welche Bücher der Bischof für die Priesterschaft seiner Diözese als unabdingbar ansah. Nicht wenige dieser Bücher betreffen just die in Rede stehende Gebetskompetenz, allen voran der Psalter.<sup>1097</sup> Wie gottgefällig dieser Gebetstext in den Augen der Zeitgenossen erachtet wurde, sahen wir bereits.<sup>1098</sup> Das Wissen um die Psalmen und den Psalmengesang wird auch in der ‚Admonitio generalis‘ Karls des Großen als Kernbestandteil des priesterlichen Wissenskanons eingefordert, ebenso wie das Verständnis und die korrekte Rezitation des Vaterunser in der Predigt, damit ein jeder wisse, worum er Gott bitten solle, wie es in dem berühmten Erlass erklärend heißt: „Und dass die Psalmen würdig und melodisch gesungen werden

<sup>1091</sup> *Similiter de oratione dominica et simbolo.* Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 179, cap. 2.

<sup>1092</sup> Die ‚Capitula‘ führen an dieser Stelle auch den Grund für die Kenntnis der Psalmen an. Ohne dieses Wissen sei es der Diözesanpriesterschaft nämlich nicht möglich, das geschuldete Stundengebet zu persolvieren: *Post haec, si eorum psalmos sciant et interpretari possint, quia, si haec non sciunt, eorum debitum persolvere non possunt, hoc est primam, III., VI., VIII., vesperam, completam, nocturnam, matutinam.* Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 179, cap. 3.

<sup>1093</sup> Die Kenntnis des Taufordo, inklusive der Abschwörungsformel, wird in zwei unterschiedlichen Unterpunkten der ‚Capitula‘ eingefordert, was den Herausgeber zu der begründeten Annahme bewegt hat, dass c. 9 ein späterer Nachtrag sei. Vgl. Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 180, cap. 6; 9. Vgl. ebd., 179 f.

<sup>1094</sup> *Simili modo evangelia et lectiones sive omelias ad populum predicandum.* Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 179, cap. 5.

<sup>1095</sup> *Et, quando oblationes super ipsum altare sanctum offerunt, quid dicit, quando illas oblationes ponunt super ipso altare.* Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 180, cap. 8.

<sup>1096</sup> *Post autem, ut missam intellegere sciant, tam ipsum canonem quam et alias orationes, quae ad ipsam missam pertineant.* Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 179, cap. 4.

<sup>1097</sup> (...) *Sexto, quae ipsis sacerdotibus necessaria sunt ad discendum, id est sacramentarium, lectio-narius, antiphonarius, baptisterium, compotus, kanon paenitentialis, psalterium, homeliae per circulum anni dominicis diebus et singulis festivitatibus aptae.* Hailo von Basel, Capitula. Ed. Brommer, 211, Nr. 6. Interessanterweise wird von Hailo bereits das Fehlen bzw. der Verlust eines einzigen Buchs aus dieser Liste als heilsgefährdend für den verantwortlichen Priester – und wohl ebenso für die ihm anvertraute Herde – angesehen, was der Bischof von Basel unter Rückgriff auf die Worte des Evangelisten (Math 15,14) unterstreicht, die er als brandgefährliche Drohung verstanden wissen will: *Ex quibus omnibus, si unum defuerit, sacerdotis nomen vix in eo constabit, quia valde periculosae sunt evangelicae minae, quibus dicitur: Si caecus caeco ducatum praestat, ambo in foveam cadunt.* Ebd. (Hervorhebung im Original).

<sup>1098</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1029.

nach der Unterteilung der Verse, und dass sie das Herrengebet selbst verstehen und allen verständlich predigen, damit jeder weiß, worum er Gott bitten soll.“<sup>1099</sup>

Noch weiter geht die sogenannte ‚Admonitio synodalnis‘, wobei es sich um eine Predigtvorlage handelt, die ein unbekannter Bischof anlässlich einer Diözesansynode schrieb bzw. aufschreiben ließ. In jenem weitverbreiteten<sup>1100</sup> Text, dessen Datierung in der Forschung umstritten ist – die Datierungsvorschläge reichen vom frühen 9. Jahrhundert bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts –<sup>1101</sup> wird bestimmt, dass ein jeder Priester der Diözese nicht nur über eine schriftliche und orthodoxe Auslegung des Symbolum sowie des Vaterunser verfügen müsse, sondern auch dazu in der Lage sein solle, diese zu verstehen und seiner jeweiligen Gemeinde in der Predigt zu vermitteln.<sup>1102</sup> Außerdem fordert der unbekannte Bischof von seiner Priesterschaft das Auswendiglernen der Psalmen<sup>1103</sup> sowie des athanasianischen Glaubensbekenntnisses<sup>1104</sup> ein und verlangt zudem das Verständnis aller Messgebete inklusive des Kanons, was aber offensichtlich nur die Maximalforderung darstellt, da sich der Bischof bereits mit dem Auswendiglernen und der korrekten (*distincte*) Aussprache eben jener Gebetstexte

---

<sup>1099</sup> *Et ut psalmi digne secundum divisiones versuum modulentur et dominicam orationem ipsi intelligent et omnibus praedicent intellegendam, ut quisque sciat, quid petat a deo.* Die Admonitio generalis Karls des Großen. Ed. Mordek/Zechiel-Eckes/Glatthaar, 220 (Hervorhebung im Original). Übersetzung ebd., 221.

<sup>1100</sup> Die ‚Admonitio synodalnis‘ wurde von Rudolf Pokorny gar als „eines der ‚erfolgreichsten‘ Werke des frühmittelalterlichen Kirchenrechts“ bezeichnet, was angesichts der über 125 Textzeugen wohl keine Übertreibung sein dürfte. Pokorny, Admonitio synodalnis (1985), 20.

<sup>1101</sup> Vgl. dazu Patzold, Presbyter (2020), 320 mit Angabe der relevanten Literatur in Anm. 72 und 73. Vgl. zur Admonitio synodalnis jetzt auch West, Earliest Form (2023), 349–380.

<sup>1102</sup> *Quisque presbyter expositionem symboli uel dominicae orationis habeat scriptam iuxta traditionem orthodoxorum patrum (...) et eam pleniter intelligat, et inde (...) praedicando populum sibi commissum assidue ore instruat.* Eine „Admonitio Synodalnis“ de l'époque carolingienne. Ed. Amiet, 65, c. 85. Zwar finden sich diese und weitere der hier relevanten Bestimmungen nicht in allen Handschriften, was den Herausgeber Robert Amiet seinerzeit dazu veranlasste, diesen Part der ‚Admonitio synodalnis‘ als Appendix zu edieren, welcher ihm als spätere Ergänzung galt. Vgl. ebd., 65–69. Wie Charles West indessen jüngst gezeigt hat, finden sich die fraglichen Bestimmungen bzw. der Amiet'sche Appendix bereits in einigen der ältesten Textzeugen bzw. Handschriften, die Amiet jedoch nicht berücksichtigt hat, sondern erst von West nach der Brüsseler Handschrift (Brüssel, KBR, MS 495–505, fol. 1v–3v) ediert wurden. Vgl. Edition of the ‚Admonitio‘ in Brussels KBR 495–505. Ed. West, 379, c. 85.

<sup>1103</sup> *Psalmorum uerba et distinctiones memoriter teneat.* Eine „Admonitio Synodalnis“ de l'époque carolingienne. Ed. Amiet, 66, c. 89. Vgl. Edition of the ‚Admonitio‘ in Brussels KBR 495–505. Ed. West, 379, c. 88.

<sup>1104</sup> *Sermonem, ut superius dixi, athanasii episcopi de fide trinitatis, (...), memoriter teneat.* Eine „Admonitio Synodalnis“ de l'époque carolingienne. Ed. Amiet, 66, c. 90. Vgl. Edition of the ‚Admonitio‘ in Brussels KBR 495–505. Ed. West, 379, c. 89.

zufrieden gibt.<sup>1105</sup> Die Gründe für diese Sorge um die richtige Rezitation insbesondere des Kanons haben wir bereits an anderer Stelle gesehen, wo es um die Gefährlichkeit der Kommunikation mit Gott zu tun war.<sup>1106</sup>

Andererseits deutet bereits die schiere Existenz jener normativen Texte auf den Umstand hin, dass es mit dem religiösen Wissen jener fragliche Akteursgruppe, also der lokalen Priesterschaft, wohl nicht so weit bestellt gewesen sein kann, wie sich dies etwa ein Bischof Haito von Basel vorstellte und in seinen Kapitularien einforderte – sonst hätte man nicht so viele Tierhäute mit Capitula beschreiben müssen.<sup>1107</sup> Auch die wiederholte Forderung, ja Drohung, den Wissensstand der lokalen Geistlichkeit in Form von Visitationen abzuprüfen,<sup>1108</sup> spricht nicht unbedingt für die Deckungsgleichheit zwischen dem anvisierten Kenntnisstand und dem tatsächlichen Wissensstand der lokalen Geistlichkeit der Karolingerzeit, sondern vielmehr für das Bemühen der Bischöfe, jene Diskrepanz zwischen Norm und Praxis zu minimieren.<sup>1109</sup> Denn hätte es sich anders verhalten, dann hätte der unbekannte Autor eines kleinen Textes, der sich in einer mittelalterlichen Handschrift, die heute in Gent aufbewahrt wird und wohl als Vorbereitung für eine Visitation oder für den Send dienen sollte, nicht die Frage notieren müssen, ob der befragte Priester die Psalmen, das Herrengebet sowie die anderen für das Stundengebet notwendigen Gebete *firmiter* beherrsche<sup>1110</sup> und ob er das Glaubensbekenntnis sowie das Herrengebet auch verstehe.<sup>1111</sup> Allzu oft wird die

<sup>1105</sup> *Orationes quoque missarum e canonem bene intelligat, et, si non, saltem memoriter ac distincte proferre ualeat.* Eine „Admonitio Synodalis“ de l'époque carolingienne. Ed. Amiet, 66, c. 87. Vgl. Edition of the ‚Admonitio‘ in Brussels KBR 495–505. Ed. West, 379, c. 90.

<sup>1106</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 2.

<sup>1107</sup> Diese Frage wirft auch Patzold auf, wenn er rhetorisch fragt: „Allerdings darf man angesichts der wieder und wieder formulierten Vorschriften fragen, inwieweit die vielen bischöflichen Forderungen auch in die Praxis umgesetzt wurden: (...)?“ Patzold, Presbyter (2020), 321.

<sup>1108</sup> *Ista omnia volumus ab eis requirere et archipresbiteri nostri assiduea ista omnia ab eis requirant.* Capitula Moguntiacensia. Ed. Pokorny, 180, cap. 10.

<sup>1109</sup> Damit soll keineswegs unterstellt werden, dass es sich bei den beiden Kategorien ‚Norm‘ und ‚Praxis‘ um zwei dichotome Einheiten handeln würde, die völlig abgekoppelt voneinander existieren. Vielmehr ist mit Volker Leppin davon auszugehen, dass sich auch die soziale Praxis nicht „normfrei“ entfaltet, sondern „zu Teilen auch Gestaltung von Normen oder bewusste und unbewusste Reaktion auf diese“ ist. Leppin, Sakralmentalität (2021), 239. Diese Einsicht in die reziproke Beziehungslage zwischen den Normen und Praxen einer Gesellschaft ändert aber nichts an dem empirischen Befund, dass beide Ebenen, also Norm und Praxis, oftmals „auseinanderklaffen“, wie es Gesine Jordan formuliert hat. Vgl. Jordan, Nahrung (2007), 29 f.

<sup>1110</sup> Der Text wurde erstmals von Steffen Patzold transkribiert. Die hier relevante Frage lautet: *Quam firmiter psalmos teneat et capitula, id est lectiones per singula tempora congruas ad dicendum in horis canonicis et preces, quas post orationem dominicam addere soliti sumus.* Gent, UB, 506, fol. 109, zitiert nach Patzold, Presbyter (2020), 325 Anm. 107.

<sup>1111</sup> *Si fidem catholicam et symbolum orationemque dominicam bene intellegat, quia „sine fide impossibile est placere deo“.* Ebd.

Antwort wohl nicht im Sinne des anonymen Verfassers ausgefallen sein, wobei es sich wohl um einen Bischof oder einen seiner Amtsträger gehandelt haben dürfte.<sup>1112</sup> Ja, es ließe sich gar die – zugegebenermaßen zugespitzte – These aufstellen, dass gerade in den Punkten, die in jenen Texten abgefragt wurden, Bildungslücken erwartet wurden – und diese betrafen offenbar auch die Gebetskompetenz der lokalen Priesterschaft. Denn der Befragte unseres Textes sah sich auch mit der Frage konfrontiert, wie es um seine Lesefähigkeit bestellt sei und ob er auch verstehe, was er in den liturgischen und kirchenrechtlichen Büchern lese, konkret werden Sakramentar, Lektionar, Bußbuch, Kanones sowie weitere für die Messzelebration wichtige Texte genannt.<sup>1113</sup> Ähnlich wie wir es bereits in den ‚Casus Sancti Galli‘ gesehen haben, wird also auch in diesem Text der Gebetskompetenz der lokalen Priesterschaft auf den Zahn gefühlt, wenn auch in einer weniger narrativ elaborierten Form als in dem Geschichtswerk Ekkehards IV.

Ungeachtet der Frage, inwieweit man die Presbyter bereits in der Karolingerzeit zu der Gruppe der Gebetsspezialisten zählen möchte oder diese Akteursgruppe mit der älteren Forschung weiterhin als „armselige Kreaturen“ fassen möchte, so zeigen die jüngsten Forschungsergebnisse doch zweifelsfrei, dass die Gruppe der Beter wohl nicht nur im Mittelalter fluide war und von Chronist zu Chronist bzw. von Theologe zu Theologe changieren konnte, sondern auch vom Blick bzw. der Einschätzung heutiger Forscherinnen und Forscher abhängt.

Ja, selbst im Hinblick auf den monastischen Raum wird man differenzieren müssen, d. h. keineswegs jeden Religiösen pauschal bzw. unbesehen als Gebetsspezialisten gelten lassen können. Bezüglich des traditionellen Benediktinertums wird man in der Frage etwa zwischen den Laienmönchen einerseits und den Klerikermönchen andererseits unterscheiden müssen, wobei diese beiden Gruppen in den cluniazensischen Quellen auch als *conversi* und *cantores* bezeichnet wurden.<sup>1114</sup> Wie Wolfgang Teske in einer bis heute maßgeblichen Studie gezeigt hat, war das ausschlaggebende Distinktionskriterium zwischen den beiden innerklösterlichen Statusgruppen die Litteralität bzw. Illitteralität,<sup>1115</sup> die sich auch auf die Gebetskompetenz der beiden Gruppen auswirkte ebenso wie auf deren Funktion im Chorgebet und im Offizium: Weil die *con-*

---

<sup>1112</sup> Zur Verfasserfrage vgl. Patzold, Presbyter (2020), 324.

<sup>1113</sup> *Quomodo legere val<sup>ē</sup>t et de hoc, quod legit, intellegat, tam lectionarium quam librum sacramentorum penitentiale[m]que ac canones, c<sup>ē</sup>teros librosque quantum cantare possit, tam de gradali quam de nocturnali et quomodo computare valeat.* Ebd. (Unterschiedliche Schreibweise von *valeat* bzw. *val<sup>ē</sup>t* im Original).

<sup>1114</sup> „Die von Kind an im Kloster ausgebildeten Mönche und die zum Mönchtum konvertierten Weltkleriker werden die Gruppe der *cantores*, der Klerikermönche, bilden, die aus dem Weltleben kommenden illiteraten Laien werden als *conversi*, als Laienmönche im Konvent leben.“ Teske, Laien (1976), 289.

<sup>1115</sup> Aufgrund ihrer Illitteralität wurden die Konversen in Cluny auch als *idiota* bezeichnet, bzw. die beiden Begriffe *conversus* und *idiota* synonym verwendet. Vgl. ebd., 256 f.

*versi* – von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen – illitterat waren, werden sie tatsächlich nur mit sehr wenigen Gebeten vertraut gewesen sein, bzw. mit einem „Minimum an lateinischen, für die Feier der Liturgie unerlässlichen Gebeten“<sup>1116</sup>, um es mit Teske zu formulieren. Welche Gebete die *conversi* in Cluny allerdings genau beherrschten, wird sich nicht endgültig klären lassen, da die Normtexte hierzu keine genauen Angaben bzw. Auflagen machen, weder in Form einer Minimalanforderung, wie bei den Presbytern der Karolingerzeit bereits gesehen, noch in Gestalt einer Obergrenze, wie sie im Zisterzienserorden für die Laienbrüder erlassen wurden, wie wir noch sehen werden. Lediglich einige verstreute Hinweise finden sich in den Gewohnheiten, aus denen sich Rückschlüsse hinsichtlich der Gebetskompetenz der Konversen ziehen lassen. Wahrscheinlich beherrschten die meisten die *oratio dominica*, also das Vaterunser, das in den Gewohnheiten immer wieder als Substitution für den Fall genannt wird, dass ein Mönch die Psalmen nicht kenne (*si psalmos nescit*), womit wohl die *conversi* gemeint sind.<sup>1117</sup> Dass sie jedoch zusätzlich auch mit dem *Miserere* vertraut waren, ist hingegen weit weniger wahrscheinlich, weil jenes Gebet nur in den

<sup>1116</sup> Teske, Laien (1976), 316.

<sup>1117</sup> So wird in zwei Stellen bei Ulrich und Bernhard von Cluny ausgeführt, dass jene Mönche, die vor der Beichte nicht die sieben Bußpsalmen abbeten könnten, stattdessen das Herrengebet (*oratio dominica*) aufsagen mögen, was wohl so verstanden werden darf, dass das Vaterunser zum religiösen Basiswissen aller Mönche zählte, also wohl doch auch der Konversen: (...) *ante confessionem, septem psalmos poenitentiales dicit, vel, si psalmos nescit, Dominicam Orationem septies*, (...). Bernhard von Cluny, Ordo Cluniacensis. Ed. Herrgott, 175. Vgl. Ulrich von Cluny, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii. Ed. Migne, 707: *ante confessionem septem poenitentiales psalmos dixerit, vel si psalmos nescit, Dominicam Orationem septies*, (...). Noch weitere Belegstellen in den beiden Normtexten deuten in diese Richtung, belegen also die Kenntnis des Vaterunser bei allen Mönchen, das als Substitution für die Psalmen diente: So wird das Herrengebet etwa auch in dem Fall als Alternativforderung von jenen Mönchen eingefordert, die die Bußpsalmen nicht beherrschen, die zu sprechen waren, wenn ein Mönch nach seiner Genesung von der Krankenstation zurück in den Konvent kam: (...) *ut dicat loco poenitentiae septem psalmos, vel septies Dominicam Orationem*, (...). Bernhard von Cluny, Ordo Cluniacensis. Ed. Herrgott, 187. Vgl. Ulrich von Cluny, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii. Ed. Migne, 770: (...) *tunc in loco poenitentiae injungi illi ut cantet septem psalmos, vel si nescit, septie Orationem Dominicam*. Zumal wird bei Bernhard von Cluny das Herrengebet als Kompensationsleistung für jene Mönche genannt, die nicht in der Lage sind, für einen verstorbenen Mitbruder fünfzig Psalmen zu beten, wobei bereits diese Psalmenrezitation ein Kompensat für die Privatmesse ist, wobei jedoch in beiden Fällen das gleiche Maß angesetzt wird, also 50 Psalmen oder 50 Vaterunser: (...) *ab omnibus sacerdotibus qui missas cantant, missa privata ei debetur, & ab aliis omnibus quinquaginta psalmi, aut ab illis, qui nesciunt, toties Pater noster*. Bernhard von Cluny, Ordo Cluniacensis. Ed. Herrgott, 199. Genauso verfuhr man auch in sämtlichen cluniazensischen Prioraten, wie Ulrich von Cluny berichtet: *Ut autem fatear quod verum est, quid fiat in cellis nostris pro quolibet fratre qui apud nos vel alibi obierit, non facile dixerim, nisi quando brevis evenerit, agitur officium, et quicunque sacerdos est cantat missam pro eo, et qui non est sacerdos, quinquaginta psalmos, aut toties Orationem Dominicam*. Ulrich von Cluny, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii. Ed. Migne, 776. Vgl. zum Ganzen Teske, Laien (1976), 316.

Gewohnheiten des Reichsklosters Farfa, die wahrscheinlich aus der Zeit des Großabtes Odilo von Cluny stammen,<sup>1118</sup> als Ersatzleistung für den Psalmengesang des Totengefäths genannt wird und auch das nur in etwas eigentümlicher bzw. irrtümlicher Schreibweise (*Misere*).<sup>1119</sup> Bemerkenswerterweise ist allerdings das einzige Gebet, welches von einem der Autoren der Gewohnheiten ausdrücklich den *conversi* zugeschrieben wird, keines der oben genannten Gebete, also weder das Vaterunser noch das *Miserere*, sondern vielmehr ein Psalm, näherhin: Psalm 50.<sup>1120</sup> Der zeitliche Kontext, in dem jene Information steht, ist die Zeitspanne von Gründonnerstag bis Ostersamstag, in welcher der gesamte Konvent das Stundengebet leise sprach, wie Bernhard von Cluny berichtet.<sup>1121</sup> Offenbar erforderte diese Situation nun eine Sonderregelung für die Konversen, da sie als Illitterate den Psalter nicht beherrschten, die Auflage also nicht erfüllen konnten, sodass für sie die Möglichkeit eingeräumt wurde, statt des regulären Stundengebets drei Psalmen zu rezitieren oder aber, falls ihnen auch das nicht möglich sei, ebenso häufig den besagten 50. Psalm, wobei zur Vesper eine andere Frequenz galt (fünf Mal): *Conversi autem qui nesciunt per se cantare, tres Psalmos, vel toties quinquagesimum Psalmum ad Horas alias dicent, & quinque ad Vespertas.*<sup>1122</sup>

Angesichts der eher geringen Gebetskenntnis überrascht es nicht, dass die Konversen im lateinischen Chorgebet und Offizium des Klosterverbandes keine aktive Sprech- bzw. Singrolle einnahmen: Gemäß den Normtexten des Klosters trugen sie während der Messe Weihrauch und Kerzen und halfen den zelebrierenden Priestermönchen und assistierenden Diakonen bzw. Leviten beim Anlegen der liturgischen Gewänder, verübten also Hilfsätigkeiten, weshalb sie in den Quellen konsequenterweise auch als *servitores* bezeichnet werden.<sup>1123</sup> Wenn die *conversi* hingegen psallieren konnten, dann war dies eine umso erwähnenswertere Ausnahme, die sich die Verfasser der Gewohnheiten nicht entgehen ließen. Tatsächlich berichten die ‚Consuetudines Farfenses‘ zweimal von Konversen, die zum Psalmengesang fähig seien (*conversi, qui sciunt cantare* bzw. *conversi, qui cantare valent*) und wie die Chormönche an Feierta-

<sup>1118</sup> Consuetudines Farfenses. Ed. Albers. Zur Datierung vgl. Wollasch, Mönchtum (1973), 70 f. Anm. 218.

<sup>1119</sup> *Debet iubere abbas vel prior, si abbas non est, ut omnes dicant quinquaginta psalmos. Qui non scit psalmos cum solo Misere [sic] mei deus potest ea adimplere, et qui tam insciolus est, faciat cum Pater noster.* Consuetudines Farfenses. Ed. Albers, 200 (Hervorhebung im Original).

<sup>1120</sup> Diese wichtige Information wird allerdings erst durch den Blick in die Quellen deutlich, da Teske, Laien (1976), 316 f. zwar die Sonderregelung zum 50. Psalm erwähnt, nicht aber, dass nur hier die *conversi* ausdrücklich genannt werden, während in allen anderen Fällen immer im Allgemeinen von Mönchen die Rede ist, die die Psalmen nicht beherrschen, jedoch nie von den Konversen im Speziellen.

<sup>1121</sup> Vgl. Bernhard von Cluny, Ordo Cluniacensis. Ed. Herrgott, 313.

<sup>1122</sup> Bernhard von Cluny, Ordo Cluniacensis. Ed. Herrgott, 313.

<sup>1123</sup> Vgl. Teske, Laien (1976), 290–293.

gen während der Hochmesse die *cappa*, also den Chormantel, trügen.<sup>1124</sup> Zugleich bezeugen aber gerade diese Ausnahmefälle von *conversi*, die den Psalmengesang mittragen konnten, die also über die Gebetskompetenz der *cantores* bzw. Klerikermönche verfügten – was sich in den Gewohnheiten nur zweimal bezeugen lässt –, dass das Gegenteil ein konstitutives Merkmal eben jener Gruppe, also der Konversen war. Demgegenüber verfügten die *cantores* stets über eine religiöse Ausbildung, die sie überhaupt erst zur Messfeier und zum Persolvieren des Stundengebets bzw. zur Psalmodie befähigte, die sie entweder direkt im Kloster erfahren hatten, wenn sie diesem bereits als Oblaten anvertraut worden waren, oder aber vor ihrem Klosterereintritt in der Welt als Kleriker erworben hatten.<sup>1125</sup> Dass insbesondere die Kenntnis des für die Messe ebenso wie für das Chorgebet so zentralen Psalters zum Kernbestand der religiösen Wissensvermittlung in den Klosterschulen zählte, sahen wir bereits. Wohl nicht zuletzt, um diese Kernkompetenz der späteren *cantores* einzuüben, lasen die *pueri* in Cluny während sämtlicher Horen die Psalmen, ebenso wie sie auch sonst einen wichtigen Platz in der Liturgie dieses Klosters einnahmen: „Zu allen Stundengebeten lasen sie die Psalmen, an den Wochentagen sangen sie zur Frühmesse und stimmten die Antiphon an, sie sangen und lasen während der Laudes und während der Vesper, beim Begräbnis eines Mönches oder weltlichen Wohltäters, im Sommer auch zu den nächtlichen Gebetsstunden.“<sup>1126</sup> Kurzum, nur die cluniazensischen Klerikermönche bzw. *cantores* ebenso wie die Jungmönche wird man als wirkliche Gebetsspezialisten gelten lassen können, wohingegen die Laienmönche in der Regel nur über ein rudimentäres religiöses Basiswissen und damit einhergehend über eine geringe Gebetskompetenz verfügten, was sie – trotz aller Ausnahmen – mit den Laien in der Welt gemein hatten.

Noch einmal anders wird man differenzieren müssen, um die Verteilung der Gebetskompetenz innerhalb des Zisterzienserordens zu erfassen, weil man hier nicht nur zwischen den Laienmönchen und Klerikermönchen unterscheiden muss, sondern zusätzlich die innerklösterliche Gruppe der *conversi* berücksichtigen muss, womit anders als im traditionellen Benediktineramt indessen nicht die Laienmönche gemeint sind, sondern die Laienbrüder.<sup>1127</sup> Letztere waren zwar Konventsmitglieder, hatten die ewigen Gelübde abgelegt und trugen einen Habit, gehörten indessen nicht dem Mönchsstand an, was auch dadurch sinnfällig wurde, dass sie auch nach ihrem Ge-

---

<sup>1124</sup> Vgl. *Consuetudines Farfenses*. Ed. Albers, 96; 130.

<sup>1125</sup> Vgl. *Teske*, Laien (1976), 278–286.

<sup>1126</sup> Ebd., 280.

<sup>1127</sup> Um diesem Unterschied – der leicht zu Verwechslungen und damit zu Fehlinterpretationen führen kann – auch terminologisch Rechnung zu tragen, unterscheidet die Forschung im Anschluss an Cassius Hallinger zwischen einem älteren und einem jüngeren Konverseninstitut. Vgl. *Hallinger*, Laienbrüder (1956), 24–38; *Ders.*, Konverseninstitute (1961), 518 f.; *Oberste*, Zisterzienser (2014), 188. Kritisch hierzu *Teske*, Laien (1976).

lübde weiterhin einen Bart wie die meisten Laien trugen, weshalb sie in den Quellen auch als bärtige Brüder (*fratres barbati*) bezeichnet werden.<sup>1128</sup> Doch nicht nur im Status und Erscheinungsbild unterschieden sich die zisterziensischen Konversen von den weißen Mönchen, sondern auch ihr Wohnraum und Tagesablauf unterschied sich maßgeblich von jenem der Mönche. Da sie die Klausur der Mönche nicht betreten durften, wohnten sie in einem separaten Teil im Westen des Klosters, dem Konversenflügel, oder direkt auf den Wirtschaftshöfen des Klosters, den Grangien.<sup>1129</sup> Vor allem aber – und das ist hier entscheidend – war ihr Tagesablauf weit stärker durch Arbeit denn durch Gebet gekennzeichnet, da sie das eigentliche Rückgrat der zisterziensischen Eigenwirtschaft waren.<sup>1130</sup> Diesen distinkten Funktionen innerhalb des Ordens entsprechend unterschied sich auch der religiöse Wissensstand ebenso wie die damit einhergehende Gebetskompetenz der beiden innerklosterlichen Statusgruppen, also der Mönche und der Konversen, erheblich voneinander. Wie wir bereits sahen, war die Latinität sowie die Kenntnis der Heiligen Schrift, insbesondere der Psalmen, die Kernkompetenz bzw. das *proprium* der Chormönche, die auch die geistige Elite des Zisterzienserordens bildeten, wohingegen es den Konversen laut einem Normtext des Ordens aus den frühen 1130er Jahren hingegen untersagt war, Bücher zu besitzen und sich andere Gebete als das *Pater noster*, das *Credo* und das *Miserere* einzuprägen – jedoch keinesfalls mittels einer Textvorlage, sondern nur durch auditives Auswendiglernen, wie in den ‚Usus Conversorum‘ sogleich einschränkend hinzugefügt wurde (*et hoc non littera, sed cordetenus*),<sup>1131</sup> wohl um die Zugehörigkeit der *conversi* zu den

<sup>1128</sup> Der Bart war das sichtbare körperliche Distinktionsmerkmal zwischen den Konversen und den weißen Mönchen, die keinen Bart trugen. Vgl. *France, Cistercian Lay Brothers* (2012), 76. Die Frage indessen, ob die Konversen tonsuriert waren, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet. Laut *Oberste, Zisterzienser* (2014), 191 trugen die Konversen „Tonsur und Habit“, wohingegen *France, Cistercian Lay Brothers* (2012), 76 f. ersteres bestreitet.

<sup>1129</sup> Vgl. *Oberste, Zisterzienser* (2014), 190. Allerdings wurde von *Gassmann, Konversen* (2013), 263 betont, dass die Konversen die Klausur zu seltenen Anlässen betreten durften.

<sup>1130</sup> Vgl. *Hallinger, Laienbrüder* (1956), 1–104; *Toepfer, Konversen* (1983); *Rösener, Agrarwirtschaft* (1992), 94; *France, Cistercian Lay Brothers* (2012); *Oberste, Zisterzienser* (2014), 187–194; *Gassmann, Konversen* (2013); *Ders., Konversen* (2017).

<sup>1131</sup> *Nullus habeat librum nec discat aliquid nisi tantum pater noster et credo in deum, miserere mei deus, et hoc non littera sed cordetenus. Usus Conversorum.* Ed. *Waddell*, 68 (Hervorhebung im Original). Der mittellateinische Begriff *cordetenus*, der laut *Du Cange* et al., *Glossarium*, Bd. 2 (1883), 558 dieselbe Bedeutung wie das französische „par cœur“ hat, ist hier jedoch im engeren Sinne eines rein auditiven Auswendiglernens aufzufassen, da die Einprägung durch schriftliche Aufzeichnungen ja gerade ausgeschlossen werden sollte. In der zweiten Fassung der ‚Usus conversorum‘, die wohl um das Jahr 1147 zusammengestellt wurde, findet sich eine relevante Variation der zitierten Bestimmung, da neben den drei Gebeten der älteren Fassung nun zusätzlich weitere Gebete genannt werden, welche die Konversen den Vorschriften gemäß aufsagen müssten: *Nullus habeat librum nec discat aliquid nisi tantum pater noster et credo in deum, miserere mei deus, et cetera que debere dici ab eis statutum est;*

*illitterati* sicherzustellen und den Unterschied zu den litteraten Chormönchen zu markieren.<sup>1132</sup>

Durch die Studien von James France wissen wir jedoch, dass zumindest einige Konversen im Zisterzienserorden nachweislich *litterati* waren,<sup>1133</sup> ebenso wie es freilich auch illiterate Mönche in diesem Orden gab, die *monachi laici*,<sup>1134</sup> wodurch die Statusdifferenzierung Laienbruder/Mönch unterlaufen zu werden drohte, ein Umstand, dem man im Zisterzienserorden offenbar durch die angeführten Normen begegnen wollte, die nicht nur auf ein Lese- und Schreibverbot für die Konversen hinausliefen, sondern auch darauf abzielten, ihnen die meisten Gebete vorzuenthalten – was freilich auch Auswirkungen auf das Stundengebet der Laienbrüder hatte.

Zwar orientierten sich die Konversen auch in *puncto* Gebet an den Mönchen, denen sie in Allem nacheifern sollten, ein Prinzip, das Cassius Hallinger auf den Begriff der „*imitatio monachorum*“ gebracht hat.<sup>1135</sup> Dennoch unterschied sich das Stundengebet der beiden Statusgruppen erheblich voneinander. Zum einen verrichteten sie die Horen anders als die Mönche nicht in der Klosterkirche, sondern an Ort und Stelle, wo sie arbeiteten – mit Ausnahme der arbeitsfreien Sonn- und Festtage, an welchen sie dem Gottesdienst und dem Stundengebet der Mönche beiwohnen sollten.<sup>1136</sup> Zum anderen unterschied sich das Konversengebet aber auch inhaltlich vom Chorgebet der Mönche. Wie ein solches Konversengebet idealtypisch auszusehen hatte, darüber sind wir durch die ‚*Usus conversorum*‘ unterrichtet, was hier in Gänze wiedergegeben sei: „Zu den Vigilien wie zu den Horen am Tag sollen sie ihre Gebete wie die Mönche verrichten. Nachdem sie sich nämlich erhoben und das Kreuzzeichen gemacht haben, soll der Erste von ihnen – wenn es zwei oder mehrere sind – sprechen: ‚O Gott komm mir zu Hilfe.‘ Alle antworten: ‚Herr, eile mir zu helfen.‘ Bei den Vigilien soll der Erste von ihnen hinzufügen: ‚Herr, öffne meine Lippen‘“, wobei die anderen denselben Vers wiederholen, was dreimal geschehen soll. Anschließend beten sie schweigend das

*et hoc non littera sed cordetenus. Usus Conversorum. Ed. Waddell*, 68. Siehe hierzu auch die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1140.

1132 Diese Unterscheidung spiegelt sich auch in der synonymen Verwendung der Begriffe *conversus* und *illitteratus* sowie *clericus* und *litteratus*, die in den Texten des Ordens omnipräsent ist, wie France, Cistercian Lay Brothers (2012), 59 gezeigt hat.

1133 Vgl. France, Cistercian Lay Brothers (2012), 66–75.

1134 Allerdings bleiben die *monachi laici*, die Laienmönche also, im Vergleich zu den beiden anderen innerklösterlichen Gruppen des Zisterzienserordens, also den illitteraten Konversen einerseits und den litteraten Chor- bzw. Klerikermönchen andererseits, eine vergleichsweise amorphe Gruppe, wozu noch deutlich mehr Forschung notwendig wäre. Zu den *monachi laici* bei den Zisterziensern vgl. France, Cistercian Lay Brothers (2012), 58; 76; Oberste, Zisterzienser (2014), 103.

1135 Vgl. Hallinger, Laienbrüder (1956), 85.

1136 *Dominicis uero diebus non exeant, sed totum audiant seruicium, nisi eos aliqua reuocauerit obedientia. Ad ceteras uero horas diei non eant ad ecclesiam, sed ubicumque laborauerint, faciant orationes suas nisi dies feriatus fuerit. Usus Conversorum. Ed. Waddell*, 60.

Vaterunser, wobei sie aufgerichtet stehen. Danach soll der Erste das ‚Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geist‘ so sprechen, dass es alle hören. Während dieser Worte verneigt er sich selbst zusammen mit den übrigen, und sobald er sie gesprochen hat, richten sich alle auf und sprechen: ‚Wie im Anfang, so auch jetzt und allezeit und in Ewigkeit. Amen.‘ Das wird 20mal wiederholt. Nach dem zwanzigsten ‚wie im Anfang‘ fährt der Erste fort: dreimal ‚Kyrie eleison‘, dreimal ‚Christe eleison‘ und ‚Kyrie eleison‘, wobei die übrigen abwechselnd antworten, wie es bei den Mönchen Brauch ist. Dann soll der Erste in Hörweite aller das Vaterunser sprechen, wobei er hinzufügt: ‚Durch unseren Herrn‘ usw. Die Übrigen antworten ‚Amen‘. Nun fügt er das ‚Lasst uns dem Herrn Dank sagen‘ hinzu, auf das die anderen ‚Dank sei Gott‘ antworten.<sup>1137</sup>

Dem aufmerksamen Leser dürfte beim näheren Zusehen sogleich eine textimmanente Unstimmigkeit aufgefallen sein: Denn über einige der im Zitat angeführten Gebete dürfen die Konversen laut den ‚Usus conversorum‘ gar nicht verfügen.<sup>1138</sup> Wohl um diese Inkonsistenz zu beheben, wurde bei der zweiten Rezension bzw. Fassung dieses Normtextes, die wohl um das Jahr 1147 angefertigt wurde,<sup>1139</sup> eine Interpolation zur Gebetsobergrenze der Konversen hinzugefügt. In der jüngeren Textfassung wird den *conversi* nicht nur das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis sowie das *Miserere* erlaubt, sondern nun ist zusätzlich auch von, so wörtlich, weiteren Gebeten die Rede, die von ihnen laut den Bestimmungen aufgesagt werden müssen: *et cetera que debere dici ab eis statutum est.*<sup>1140</sup>

Doch der prüfende Blick fördert nicht nur einige textimmanente Inkongruenzen in den ‚Usus Conversorum‘ zutage, sondern zeigt auch, dass sich das Konversengebet deutlich vom monastischen Chorgebet unterschied: Anstelle der Psalmen – die, wie bereits mehrfach erwähnt, den Kernbestandteil des lateinischen Offiziums sowie des monastischen Stundengebets ausmachten – beteten die Konversen eine bestimmte

---

<sup>1137</sup> *Tam ad uigilias quam ad horas diei faciant orationes suas sicut monachi. Post erectionem autem et signaculum, si duo aut plures fuerint, dicat prior illorum Deus in adiutorium meum intende, et respondentibus omnibus domine ad adiuuandum me festina. Ad uigilias subsequatur prior illorum Domine labia mea aperies. Ceteris eundem uersum respondentibus, quod usque tertio fiat. Deinde dicant sub silencio Pater noster erecti. Quo dicto, dicat prior, audientibus omnibus, Gloria patri et filio et spiritui sancto. Quod dum dixerit tam ipse quam ceteri curuentur, eoque dicto, erigantur omnes dicentes Sicut erat in principio et nunc et semper et in secula seculorum amen, et hoc usque uigies faciant. Post uicesimum autem sicut erat in principio, subsequatur prior ter kyrieleison et ter christeleison et kyrieleison, ceteris eadem alternatim respondentibus more monachorum. Tunc prior dicat in audiencia totum pater noster, adiungens per dominum nostrum et cetera; ceterique respondeant amen. Deinde subiungat Benedicamus domino, aliis supplentibus Deo gratias. Usus conversorum. Ed. Waddell, 58 f.* (Hervorhebung im Original).

<sup>1138</sup> Siehe hierzu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1131.

<sup>1139</sup> Vgl. Waddell, Cistercian Lay Brothers (2000), 31–33.

<sup>1140</sup> Usus conversorum. Ed. Waddell, 68. Siehe den Text oben in Anm. 1131.

Anzahl ihnen bekannter Gebete, die sie mehrfach wiederholten, wobei die Frequenz nicht nur zwischen den unterschiedlichen Horen changeierte, sondern auch von Autor zu Autor unterschiedlich ausfiel, also intertextuell oszillierte.<sup>1141</sup> Laut den ‚Usus Conversorum‘ waren es 20 Vaterunser und *Gloria Patri* während der Vigil, 10 zu den Laudes und zur Vesper und 5 während der übrigen Horen,<sup>1142</sup> wohingegen Petrus Cantor ganz anders rechnet. Seinem Gebetstraktat zufolge wurden den Konversen 100 Vaterunser für die Matutin bzw. Vigil abverlangt, 30 für die Laudes und 20 für die Prim – wobei sich Petrus’ Aussage allerdings nicht auf die Konversen des Zisterzienserordens im Speziellen bezieht, sondern er von den *conversi* im Allgemeinen spricht,<sup>1143</sup> womit auch im Unklaren bleibt, ob sich seine Aussage überhaupt auf das sog. jüngere Konverseninstitut bezieht, das sich erstmals Anfang des 11. Jahrhunderts bei den Kamaldulensern (1012) und bei den Vallombrosanern (1039/1051) nachweisen lässt, von denen es wahrscheinlich auch die Zisterzienser übernahmen oder Petrus hingegen die *conversi* im traditionellen Benediktineramt meint, wo der Begriff, wie bereits gezeigt, für die Laienmönche Verwendung fand, was in der Forschung auch als älteres Konverseninstitut bezeichnet wird.<sup>1144</sup> Ungeachtet dieser Unsicherheit dürfte doch klar sein, dass sich das Chorgebet der weißen Mönche erheblich vom Konversengebet unterschied. Dieser Divergenz zum Trotz hat Guido Gassmann zu Recht darauf hingewiesen, dass man das Konversengebet nicht als „minderwertige[n] Ersatz des monastischen Stundengebets“ erachten dürfe.<sup>1145</sup> Dies sahen offenbar auch die Zeitgenossen nicht anders. Tatsächlich zählte Petrus Cantor, wie bereits gezeigt, auch die *conversi* zur Gruppe der *oratores* – was einmal mehr vor Augen führt, wie stark die Gruppe der Gebetsspezialisten vom Blick des Betrachters abhängig ist.<sup>1146</sup>

Außerdem dürfte ebenfalls als ausgemacht gelten, dass der Gruppe der Beter im Untersuchungszeitraum die ungleich größere Gruppe der *mali oratores* gegenüberstand.<sup>1147</sup> Auch dieser Begriff stammt aus der Gebetslehre des Petrus Cantor, von der bereits mehrfach die Rede war. Von den schlechten Betern spricht der Dozent der Pariser Domschule bezeichnenderweise genau an der Stelle seines Werkes, wo er

<sup>1141</sup> *Fiant cetera sicut supra diximus, excepto quod in laudes et in uesperas decies dicent pater noster cum gloria. Ad ceteras uero horas quinquies.* Usus Conversorum. Ed. Waddell, 58 (Hervorhebung im Original).

<sup>1142</sup> Vgl. Usus Conversorum. Ed. Waddell, cap. 2: *Fiant cetera sicut supra diximus, excepto quod ad laudes et ad uesperas decies dicetur pater noster cum gloria. Ad ceteras uero horas quinquies.* (Hervorhebung im Original).

<sup>1143</sup> Siehe den Text oben in Anm. 1041.

<sup>1144</sup> Vgl. Hallinger, Laienbrüder (1956), 24–38. Zu den *conversi* in Cluny vgl. Teske, Laien (1976).

<sup>1145</sup> Gassmann, Konversen (2013), 265. Und wenig später heißt es: „Trotz ihrer äusseren [sic] Kargheit lag in der Meditationsform der Konversen gleichsam das Potenzial zur inneren Sammlung.“ Ebd.

<sup>1146</sup> Siehe den Text oben in Anm. 1078.

<sup>1147</sup> Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 224.

seinem Leser die funktionale Dreiteilung der Gesellschaft in Beter, Kämpfer und Arbeiter erklärt, also just dasselbe Gesellschaftsmodell einführt, das wir bereits in den ‚*Gesta episcoporum Cameracensium*‘ kennengelernt haben.<sup>1148</sup> Wen der Cantor unter die erstere Gruppe fasst, die Beter also, wurde bereits erwähnt.<sup>1149</sup> Die zweite Gruppe umfasst alle Krieger, deren Aufgabe der Cantor in der Bekämpfung der *inimici ecclesie* sieht.<sup>1150</sup> Die dritte Gruppe meint schließlich sämtliche Bauern, Handarbeiter sowie die Armen der Gesellschaft.<sup>1151</sup> Zwar zeichnet der Cantor ein deutlich pessimistisches Bild vom Zusammenwirken dieser drei *genera* als der Autor der erwähnten Bischofsschronik,<sup>1152</sup> jedoch sieht auch Petrus Cantor nur die erste Gruppe wirklich dazu in der Lage, effektiv zu beten, was bereits deren Namensgebung nahe legt.<sup>1153</sup> Die beiden anderen Gruppen scheinen für ihn eher unter die Rubrik der *mali oratores* zu fallen. Zwar schweigt sich der Cantor an dieser Stelle seines Traktates über die genauen Disjunktionskriterien aus, die einen guten von einem schlechten Beter scheiden. Der Leser erfährt lediglich, dass letztere eben verkehrt und äußerst schlecht beten würden (*prave ac pessime orent*).<sup>1154</sup> Im Hinblick auf den Gesamttext kann aber nicht behauptet werden, dass der Cantor die Frage vernachlässigt hätte. Ganz im Gegenteil, ließe sich die These aufstellen, dass der Leser des Gebetstraktates insgesamt mehr über das schlechte als über das gute Gebet beziehungsweise mehr über die *mali oratores* als über deren gute Pendants, die *boni oratores*, erfährt. Hier kann nicht auf alle Dinge eingegangen werden, vor denen der Cantor seinen Leser warnt, sondern nur ein zusammenfassender Überblick aufgezeigt werden. Wir haben bereits gesehen, dass Petrus Cantor die Aufmerksamkeit seines Lesers auch auf den Körper des Beters lenkt, beziehungsweise richtiger: dessen korrekte Haltung. Er präsentiert in Wort und Bild

<sup>1148</sup> Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 224–226. Zur funktionalen Differenzierung der mittelalterlichen Gesellschaft in diese drei Gruppen siehe auch die Ausführungen weiter oben bei Anm. 997.

<sup>1149</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1077.

<sup>1150</sup> *Secundum genus hominum est bellatorum, hoc est, militum qui debent expugnare inimicos ecclesie, scilicet, Saracenos, ethnicos et publicanos, et hereticos et falsos fratres, (...).* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 226. Diese Liste der Kirchenfeinde ist für die Geschichte der religiösen Gewalt im Allgemeinen sowie für die Geschichte der Kreuzzüge im Besonderen sicherlich von Interesse, tut hier allerdings nichts zu Sache und sei daher nur als Anregung für weitere Studien erwähnt.

<sup>1151</sup> Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 226.

<sup>1152</sup> So konstatiert der Cantor etwa, dass es die Aufgabe der Beter und Kämpfer sei, die Bauern, Arbeiter und Armen zu verteidigen und für diese zu beten und diese nicht etwa zu bedrücken und auszuländern, was wohl als Gesellschaftskritik gelesen werden darf: *Quos [sc. agricolae et pauperes atque operarii] tam oratores quam pugnatores tenentur protegere ac defensare, atque pro eis intercedere et orare, et non iniquis exactioribus, violentis angariis et collectis gravare et expoliare*. Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 226.

<sup>1153</sup> Vgl. Trexler, *The Christian at Prayer* (1987), 25.

<sup>1154</sup> (...) *cum prave ac pessime orent, mali quidem oratores*, (...). Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 224.

sieben korrekte Gebetshaltungen und verwirft zugleich alle anderen Körperhaltungen, vor allem das Sitzen.<sup>1155</sup> Allerdings sind auch solche Gebetshaltungen zu meiden, die zwar per se als angemessen gelten, um Gott zu adressieren, jedoch in der konkreten Situation nicht der vorgeschriebenen Norm entsprechen. So ist es etwa verboten, zu stehen, wenn eigentlich eine Kniebeuge oder eine Prostration erwartet wird. Oder mit Petrus eigenen Worten: „Gleichfalls betet schlecht, wer aufrecht steht, obwohl er das Knie beugen, sich zur Erde niederwerfen oder verbeugen muss.“<sup>1156</sup>

Die meisten Dinge, die eine Fehlkommunikation bedeuten und den Wert des Gebets zunichte machen, fallen aber sicherlich in den Bereich der Verbalkommunikation. Hier gibt es regelrechte Fallstricke, in die sich vor allem die ungeübten Beter, sprich: die Laien, verstricken können. So muss beim Beten nicht nur jedes einzelne Wort korrekt ausgesprochen<sup>1157</sup> und richtig betont werden,<sup>1158</sup> es darf auch nicht zu schnell gebetet werden.<sup>1159</sup> Falsch und damit unwirksam betet außerdem, wer auch nur einen einzelnen Buchstaben, eine Silbe, eine Diktion oder aber einen Vers auslässt, der zum Ganzen eines Gebets bzw. zu dessen Substanz gehört.<sup>1160</sup> Doch damit nicht genug. Der Cantor kennt noch zahlreiche andere formale Mängel, die sich ein Beter im Bereich der Verbalkommunikation erlauben kann, aber nicht darf, wenn er effektiv beten will: Konkret werden Aphärese, Synkope und Apokope genannt, also Auslassungen am Anfang, im Inneren oder am Ende eines Wortes. Sodann umfasst die Liste den Barbarismus, also einen Verstoß gegen die korrekte lautliche Zusammensetzung von Wörtern sowie schließlich den Solözismus, womit gravierende Fehler bei der Verwendung einer Sprache angesprochen sind. Jemand, der sich auch nur eines dieser Vergehen zu Schulden kommen lässt, bete *infideliter et prave*, wie es heißt.<sup>1161</sup> Selbiges trifft auch für jenen Beter zu, der irgendeinen Teil des Gebets auslässt und

---

<sup>1155</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 1.2.

<sup>1156</sup> *Similiter male orat qui, cum debet flectere genua vel prosternere se in terra seu incurvare, et ipse stat erectus.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 208.

<sup>1157</sup> *Nempe quia multi cum debent orare, ante incipiunt secundam partem orationis quam dixerint primam.* Ideo privantur orationis effectu. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 207.

<sup>1158</sup> Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 206.

<sup>1159</sup> *Secundum malum est celeritas nimia que aufert orationi suum effectum.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 199.

<sup>1160</sup> *Ergo si pretermittas versum aliquem qui sit de integritate orationis vel dictionem aut sillabam seu litteram, que sit de substantia execrationis, perperam et prave orasti.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 190. An anderer Stelle seines Traktates hat der Cantor jeden Vers, jede Silbe, jeden Buchstaben, jede Diktion, die zum Ganzen eines Psalms oder aber eines anderen Gebets gehören, als Gebetssubstanz bestimmt, was freilich ein hermeneutischer Zirkelschluss ist: *De substantia orationis sunt omnes litterae, sillabe, dictiones perfecte et imperfecte orationes que sunt de integritate psalmi vel alterius orationis, (...).* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 204.

<sup>1161</sup> *Item ille qui orando facit afferesim sive sincopam seu apocopam vel etiam barbarismum aut solocismum, infideliter et prave orat.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 206.

Gott somit nicht sämtliche Horen, also nicht das vollständige Stundengebet darbringt.<sup>1162</sup> Schwer sündigt auch, wer die Horen nicht zur rechten Zeit betet, wobei explizit die Matutin genannt wird, also die erste Hore am frühen Morgen.<sup>1163</sup> Für dieses Versäumnis will der Cantor auch keine weltlichen Geschäfte oder Angelegenheiten als Ausnahme gelten lassen,<sup>1164</sup> wie sie etwa die Zisterzienser für sich reklamierten, worauf an späterer Stelle noch zurückzukommen sein wird.<sup>1165</sup> Kurzum, beim Gebet geht es dem Cantor zufolge um Vollständigkeit, formale Korrektheit und das rechte Timing.<sup>1166</sup>

Um diese voraussetzungsreichen Auflagen erfüllen zu können, wird der Beter dazu angehalten, die ganze Gebetsvorlage auswendig zu lernen (*recordatio omnium dictionum orationis*)<sup>1167</sup> und nach der Gebetspraxis stets zu überprüfen, ob er auch ja keine Stelle des Gebets ausgelassen habe und diejenigen Partien, die er nicht gesprochen oder sich nicht erinnern könne, gesagt zu haben, zu wiederholen.<sup>1168</sup> Diese Auflage musste insbesondere in der liturgischen Praxis heikel sein, ja skandalisierend wirken, da es dem Volk nicht entgehen könne, wenn der Priester das Stillgebet zweimal

<sup>1162</sup> *Quilibet itaque orator qui aliquam vel alias partes orationis aliquo modo dimittit, infidelis est orator, cum non reddat deo cunctas horas vocales totaliter et integre, immo furatur ac subripit plures particulas illarum horarum.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 206.

<sup>1163</sup> Zum Stundengebet sowie zu den einzelnen Gebetshoren vgl. jetzt den Überblick bei Matter, Tagzeitentexte (2021), 2 f.; 17–26.

<sup>1164</sup> *Gravissime autem delinquunt qui non surgunt ad orationes matutinas et qui occupatione vel occasione secularis negotii omittunt canonicas et regulares horas.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 206. An anderer Stelle führt der Cantor auch eine Erklärung für diesen Umstand an, wenn er konstatiert, dass das Gebet ehrwürdiger als jedwedes mechanische Werk sei: *oratio est dignior quolibet mechanico opere.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 207.

<sup>1165</sup> Zur Kritik an der zisterziensischen Gebetspraxis vor allem von Seiten der Cluniazenser siehe die Ausführungen weiter unten in Kapitel 5.2.

<sup>1166</sup> Das heißt im Umkehrschluss allerdings nicht, dass das Innenleben des Beters, also dessen Gefühle und Intentionen, für den Cantor unerheblich gewesen seien. Ganz im Gegenteil. Der Cantor hat ebenso viel Tinte aufgewendet, um die rechte Gefühlswelt und Intentionslage der *boni oratores* zu definieren, wie er auf die formalen, äußersten Kriterien des schlechten Gebets aufgewendet hat. Da es hier aber um die Exklusionsmechanismen geht, wodurch weite Teile der Gesellschaft von der Kommunikation mit Gott ausgeschlossen wurden, soll auf diese Dinge an anderer Stelle und unter einem anderen Gesichtspunkt eingegangen werden. Siehe dazu die Ausführungen weiter unten in Kapitel 8.2.

<sup>1167</sup> Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 189.

<sup>1168</sup> *Exortamus itaque universos omnes et singulos, ac maxime sacerdotes, cum non habitant secum, corde fugiente ab eis in misse celebratione, ad iterationem sive repetitionem omnium illarum partium cuiuslibet orationis quas non recolunt se dixisse, nec occurrit eorum menti protulisse.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 212.

spreche (nämlich durch die hierdurch erzeugte Verlängerung der Messdauer), wie auch der Cantor nicht umhinkommt einzustehen.<sup>1169</sup>

Es dürfte unmittelbar einleuchten, dass die genannten Auflagen nur von wirklichen Gebetsspezialisten beachtet werden konnten, die eine jahrelange, professionelle Ausbildung erhalten hatten – sei es in einer Klosteschule oder an einer der Domschulen, also just an einer jener Institutionen, wo der Cantor selbst als Dozent tätig war.<sup>1170</sup> Anders formuliert: Durch die Gebetsauflagen des Cantors wurde allen ungeübten Betern, also den Gebetslaien im eigentlichen Wortsinne, die Fähigkeit abgesprochen, wirksam zu beten. Einen Ausweg bot dieser Gruppe auch nicht das freie Gebet, da der Cantor seinem Leser entschieden davon abrät, eigene Gebet zu ersinnen, sondern ihn an die lateinischen (!) Gebetsvorlagen bindet. Oder mit den Worten von Richard Trexler: „Peter further expected his supplicant to carry out only the approved postures of prayer and the approved verbal prayer in the cell, and not make up his own.“<sup>1171</sup>

Gegen das Laiengebet sprach noch eine weitere Gebetsauflage des Cantors, dass beim Beten nämlich jedwede Form der Sünde zu meiden sei, und zwar sowohl als Gegenstand der Gebetsbitte als auch auf Seiten des Beters.<sup>1172</sup> So dürfe man nichts Böses oder der Frömmigkeit Zuwideres (*prava et contraria devotioni*) erbitten<sup>1173</sup> und gleichfalls sei ein Gebet nutzlos, dessen Urheber in Todsünde verstrickt sei.<sup>1174</sup> Wir haben bereits gesehen, dass gerade die Reinheitsvorstellungen maßgeblich dazu beitragen, den Kreis der Beter kleinzuhalten. Ähnliche Auswirkungen dürfte noch eine weitere Auflage des Cantors gehabt haben. Denn Petrus ermahnt seinen Leser auch, die korrekte Reihenfolge der Gebete in der Kommunikation mit Gott zu beachten.<sup>1175</sup> Damit will der Cantor zwar den Weisen keine Vorschrift (*lex*) machen, jedoch den einfachen Menschen eine Handlungsrichtschnur (*forma bene agendi*) an die Hand geben.<sup>1176</sup> Denn das Volk müsse man belehren und ihm keinesfalls folgen: *Ideo non est populus sequendus sed docendus.*<sup>1177</sup> Doch was sich aus der Perspektive des Cantors

<sup>1169</sup> *Fortasse autem obiciet aliquis dicendo, presbiterum scandalizare populum, prorogando missam, nec aliter posset aliquis secretam bis dicere, quin missa videatur populo nimis prolixa.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 212.

<sup>1170</sup> Deswegen erscheint es mir auch wenig plausibel, dass sich der Cantor mit seiner Gebetsabhandlung an den „einfachen Gläubigen“ wandte, wie dies Jean-Claude Schmitt konstatierte. Vgl. Schmitt, Logik der Gesten (1992), 292.

<sup>1171</sup> Trexler, *The Christian at Prayer* (1987), 43.

<sup>1172</sup> Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 208.

<sup>1173</sup> Ebd.

<sup>1174</sup> (...) *cuiuslibet oratio existentis in peccato mortali erit illi in peccatum, id est, non est illi utilis ad salutem.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 208.

<sup>1175</sup> Vgl. Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 226 f.

<sup>1176</sup> *Que autem sunt prelibata seu supradicta, non ideo diximus ut legem sapientibus prescriberemus, sed ut simplicibus formam bene agendi ostenderemus.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 227.

<sup>1177</sup> Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 226.

positiv auf die Qualität der Gebete von einfachen Menschen auswirken sollte, dürfte sich tatsächlich wohl eher als eine Hürde für das Laiengebet ausgewirkt haben. Kurzum, in Petrus' Gebetstraktat finden sich *in nuce* zahlreiche der hier aufgezeigten Exklusionsmechanismen, um die Kommunikation mit Gott auf einen kleinen Kreis an Gebetsspezialisten zuzuschneiden. Wenn der Cantor auch zu Beginn seines Traktates jedem Menschen die Lektüre seiner Schrift nahelegt, da das Gebet jeden Menschen, gleich welchen Alters oder Geschlechts, angehe und niemand davon ausgeschlossen sei,<sup>1178</sup> so muss doch sogleich einschränkend hinzugefügt werden, dass laut dem Cantor nur solche Menschen wirklich effektiv beten können, die im engeren Sinne zu der Gruppe der *oratores* zählen, also dem Klerus angehören, welche der Cantor von den Kämpfern und Arbeitern unterscheidet.<sup>1179</sup> Dieser soziale Differenzierungsprozess ist die Voraussetzung dafür, dass es dem Klerus im Allgemeinen und dem Mönchtum im Speziellen während des Mittelalters gelang, aus seiner exklusiven Vermittlerrolle zwischen Transzendenz und Immanenz Kapitel zu schlagen und somit eine Machtposition in der mittelalterlichen Gesellschaft zu erringen.<sup>1180</sup>

Die Grundlage für diese Medialität, ja Mediatisierung von Buße und Gebet, die einen Kapitaltransfer von religiösen und ökonomischen Ressourcen in Gang setzte, war offenbar die Idee, dass die Gebete von bestimmten Personen(gruppen) bei Gott mehr bewirken, beziehungsweise häufiger erhört würden als diejenigen von anderen. Diese Idee konnte sich auf eine Passage bei Augustinus berufen, wo es heißt, dass ein einziges Gebet des Gehorsamen eher erhört werde als zehntausend Gebete eines Veräch-

---

<sup>1178</sup> In der Praefatio zu dem Text heißt es: *Hic liber est apotheca spiritus sancti (...). In hoc utique opere, quilibet sexus, omnis etas admonetur. Nec homo alicuius conditionis ab eadem norma excluditur.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 171.

<sup>1179</sup> Dass das *officium orandi* vor allem dem Klerus obliege, betont auch Wilhelm von Auvergne: *Ex omnibus istis ergo colligitur quod officium orandi non solum, sed maxime impositum est clero sive saeculari sive regulari, et propter hoc nec est necesse ut isti officia totaliter et singulariter se impendant.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 236. Auch in der wohl bekanntesten Kirchenrechtssammlung des Mittelalters, dem „Decretum Gratiani“, wird die kategoriale Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien bezeichnenderweise am Gebet festgemacht. Während sich erstere Gruppe laut dem Magister vor allem der Kontemplation und dem Gebet zuzuwenden hätte und hierfür alles Getöse der Welt hinter sich lassen müsse, wird den Laien so manche Statusfunktion zugeschrieben, das Gebet gehört aber bezeichnenderweise nicht dazu: *Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum diuino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare conuenit, ut sunt clerici, (...).* Aliud uero est genus Christianorum, ut sunt laici. *LAOS enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nichil enim miserius est quam propter nummum Deum contempnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter uirum et uirum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita saluari poterunt, si uicia tamen beneficiendo euitauerint.* Decretum Magistri Gratiani. Ed. Friedberg, Bd. 1, 678, C. 12, q. 1, c. 7.

<sup>1180</sup> Vgl. zu diesem Aspekt die Literatur bei *Bijsterveld*, Medieval Gift (2001), 132 Anm. 40.

ters.<sup>1181</sup> Aufgrund dieses Grundsatzes gelangte man im Mittelalter zu der Überzeugung, dass ein Gebet seine sündentilgende Wirkung, seine Kommunikationsmacht also, nur dann entfalten könne, „wenn es von einem Gerechten verrichtet wird.“<sup>1182</sup> Durch dieses kommunikative Defizit wurde bei den Laien zugleich ein Bedarf, eine Nachfrage nach Gebetshilfe erzeugt. Diese konnten sie in Gestalt eines anderen, ihnen noch offenstehenden Heilsinstrumentes, den Almosen, erwerben, nämlich durch Geld- oder Landschenkungen an die Kirche.<sup>1183</sup> Diese Logik ist dann auch der Grund für den zunehmenden materiellen Besitz der Klöster, wie Arnold Angenendt klargestellt hat: „Tatsächlich resultiert die große Masse des mittelalterlichen Klosterbesitzes aus Übertragungen, die als Almosen zur Sündentilgung überwiesen worden sind, und zwar als Hilfe sowohl für die diesseitige wie auch für die jenseitige Läuterung.“<sup>1184</sup>

Wir haben bereits gesehen, dass Gerhard von Cambrai jenen Kapitaltransfer beziehungsweise Gabentausch zwischen den Betern, Kämpfern und Arbeitern als wechselseitig vorteilhaft darstellt und damit harmonisiert. Ob sich der Forscher diese zeitgenössische Sichtweise jedoch zu eigen machen sollte, und in diesem Zusammenhang von einer „Symbiose“ sprechen sollte, erscheint meines Erachtens jedoch fraglich, da hierdurch die dem System zugrundeliegende Machtbeziehung verschleiert wird.<sup>1185</sup> Denn letztlich erzeugte ja erst der Klerus in Gestalt der Bußbücher<sup>1186</sup> jene Nachfrage bei den Laien nach Gebetshilfe und brachte sich zugleich selbst als Lösung für dieses Problem ins Spiel.

Diese Bußbücher, die wohl aus der Bußpraxis des irischen Mönchtums hervorgingen und sich ab dem 7. Jahrhundert auch auf dem Kontinent verbreiteten, bezeugen und betreiben zugleich einen paradigmatischen Wandel der christlichen Bußauffas-

<sup>1181</sup> *citius enim exauditur una oboedientis oratio quam decem milia contemptoris.* Augustinus, *De opere monachorum.* Ed. Zycha, 564. Auf Augustinus berief sich etwa Meister Eckhart, um das Gebet eines Gerechten über die Gebete der Schlechten zu erheben: *Sicut ergo melior est, ut ait Augustinus, ‘unica’ quamvis brevis, oratio oboedientis quam decem milia contemnentis* (...). Meister Eckhart, *Expositio libri Genesis,* Ed. Sturlese, 168.

<sup>1182</sup> Mussner, Jakobusbrief (1964), 228. Zitiert nach Angenendt, *Missa specialis* (1983), 167.

<sup>1183</sup> Dieser Gabentausch bzw. Kapitaltransfer von materiellen Ressourcen wie Geld oder Landbesitz gegen die immaterielle Ressource Gebet kommt in einigen Bußbüchern recht unverblümt zum Ausdruck. Siehe dazu die Ausführungen und Belege unten in Ann. 1213 und 1215. Im ‚Excarpus Cummeani‘ ist zudem von Ländereien die Rede, die den Kirchen als Almosen übertragen wurden: (...) *de terra ecclesiis Dei conferat in elemosinam*, (...). Excarpus Cummeani. Ed. Schmitz, 603, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, cap. 2.

<sup>1184</sup> Angenendt, Theologie (1984), 140.

<sup>1185</sup> Angenendt, Offertorium (2004), 144.

<sup>1186</sup> Zu den Bußbüchern, die im 6. Jahrhundert zuerst in Irland, Wales und Cornwall nachzuweisen sind, ab dem 7. Jahrhundert aber auch allmählich auf dem Kontinent Verbreitung fanden, wofür allem Anschein nach irische und englische Mönche verantwortlich waren, vgl. Vogel, *Libri paenitentiales* (1978); Kottje, *Bußbücher* (1983), 1118–1122; Ders., *Überlieferung* (1982), 511–524; Ders., *Quelle* (1986), 63–72.

sung und -praxis im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Während das frühe Christentum die Buße nur einmalig gestattete und daher nur für Kapitalverbrechen vorsah und folglich nur wenige Bußauflagen (meist in Konzilsstatuten) schriftlich fixierte,<sup>1187</sup> verbreitete sich ausgehend von Irland beginnend mit dem 6. Jahrhundert ein neues Bußverständnis im lateinischen Christentum.<sup>1188</sup> Dieser Paradigmenwechsel wird in der Forschung auch als Übergang von der Rekonziliationsbuße zur Privatbuße bezeichnet. Der Unterschied besteht nicht nur im Grad der Performanz bzw. Öffentlichkeit der Buße, die im älteren Fall vor der versammelten Gemeinde vollzogen wurde, wohin die sogenannte Privatbuße eine spezifische Form der face-to-face Kommunikation ist, die nur zwei Menschen, nämlich den Sünder und den Beichtvater (der als Transzendenzrepräsentant gilt) umfasst. Eine weitere Differenz zwischen den beiden Bußauffassungen besteht jedoch auch in puncto Frequenz. Während die Alte Kirche die Buße als singulären Akt konzipierte, an deren Ende der Sünder erst wieder in Form der Rekonziliation in die Kirche aufgenommen wurde, entwickelte sich die Buße durch die neue Auffassung zu einem geradezu alltäglichen Phänomen – ja mit Marcel Mauss ließe sich auch von einem totalen gesellschaftlichen Phänomen sprechen. Jedwedes nur erdenkliche Vergehen konnte und musste nun gebeichtet und gesühnt werden – sooft es eben nur möglich war.<sup>1189</sup> Zu diesem Zweck wurden Codices angelegt, in denen eine genaue Kasuistik von Schuld und Sühne aufgestellt wurde und die bereits von den Zeitgenossen als ‚Paenitentialia‘, eben als Bußbücher bezeichnet wurden.<sup>1190</sup>

In jenen Büchern findet sich eine genaue Aufstellung sämtlicher im Mittelalter nur denkbarer Missetaten, – die Palette reicht von den kleinsten Verfehlungen des alltäglichen Lebens bis zu den schwerwiegendsten Kapitalverbrechen wie Raub und Mord –<sup>1191</sup>, denen jeweils eine exakt bemessene Bußauflage gegenübergestellt wird.<sup>1192</sup>

---

<sup>1187</sup> Vgl. dazu Poschmann, Kirchenbuße (1930); Ders., Ablass (1948), 36–43; Jungmann, Bußriten (1932), 241 f.; Benrath, Ablass (1977), 347; Vogel, Buße (1983), 1131–1135; Paenitentialia minora. Ed. Kottje, VII–X.; Mayer, Geschichte der Kreuzzüge (¹1995), 29; Ohst, Buße (1998), 1914.

<sup>1188</sup> Kottje, Bußbücher (1983), 1118; Ders., Bußpraxis (1986), 369–395.

<sup>1189</sup> In der ‚Regula coenobialis‘ des Columban werden die Mönche angewiesen, zweimal täglich, nämlich vor dem Essen und vor dem Schlafen (oder auch zu anderen Zeiten), all ihre Sünden zu bekennen – und zwar ausdrücklich nicht nur die Kapitalverbrechen, sondern eben auch die kleineren Vergehen, weil dies vor dem (ewigen) Tode bewahren würde, wie der Normtext erklärend hinzufügt: *Statutum est, fratres carissimi, a sanctis patribus, ut demus confessionem ante mensam sive ante lectorum introitum aut quandocumque fuerit facile [de omnibus non solum capitalibus criminibus sed etiam de minoribus neglegentiis] quia confessio et paenitentia de morte liberant.* Columban, Regula coenobialis. Ed. Walker, 144, c. 1. Vgl. dazu Diem, Regula Columbani (2015), 69. Zur sog. Privatbuße vgl. auch Benrath, Ablass (1977), 347; Paenitentialia minora. Ed. Kottje, VII f.

<sup>1190</sup> Dies geht etwa aus einer Bestimmung des Konzils von Châlon-sur-Saône aus dem Jahr 813 her vor. Siehe dazu den Text unten in Anm. 1197.

<sup>1191</sup> Vgl. dazu Körntgen, Kanonisches Recht (2006), 17.

In den meisten Fällen wird diese Sühneleistung in Fastentagen bei Wasser und Brot angegeben,<sup>1193</sup> allerdings sind die Maße bzw. Tarife keineswegs einheitlich, sondern changieren zuweilen deutlich zwischen den einzelnen Bußbüchern, was auf die Herkunft dieser Textgattung aus der Praxis schließen lässt.<sup>1194</sup>

Inwieweit sich dieses kasuistische System der Tarifbuße im Vergleich zur „hochkulturellen“ Auffassung des frühen Christentums als „einfachreligiös“ charakterisieren lässt, tut hier nichts zur Sache.<sup>1195</sup> Entscheidender als diese theologische Frage – die sich letztlich schon aus methodologischen Erwägungen verbietet –,<sup>1196</sup> ist hier der Umstand, dass die neue Bußpraxis die Zeitgenossen vor große Herausforderungen stellte.

Zwar erschienen diese Tarifbußauflagen den Reformern der karolingischen *correctio* als zu lasch (*levis*), weshalb die Bußbücher auf dem Konzil von Chalon-sur-Saône im Jahr 813 als heilsgefährdend verboten wurden.<sup>1197</sup> Jedoch sollte diese zeitgenössische Kritik nicht darüber hinwegtäuschen, welche Eigendynamik das System der Tarifbuße in sich birgt: Der Versuch möglichst sämtliche Sünden eines Menschen mittels der Buße zu sühnen, führte fast zwangsläufig zu einer Akkumulation sehr umfangreicher Bußauflagen, die nur noch unter großen Anstrengungen zu bewältigen waren.<sup>1198</sup> Dies kann hier freilich nur exemplarisch illustriert werden.

---

<sup>1192</sup> Vgl. dazu *Vogel, Libri paenitentiales* (1978), 28.

<sup>1193</sup> Tatsächlich sind Fasten und Buße in diesen Büchern geradezu austauschbare Begriffe, wie *Lutterbach, Bußbücher* (2003), 233 festgestellt hat: „Fasten und Büßen waren gleichsam Synonyme“. Vgl. dazu *Ders., Fastenbuße* (2002), 399. Vgl. dazu auch *Vogel, Libri paenitentiales* (1978), 37.

<sup>1194</sup> Vgl. dazu *Kottje, Quelle* (1986), 64.

<sup>1195</sup> Vgl. *Lutterbach, Intentions- oder Tathaftung?* (1995), 120–143; *Ders., Bußbücher* (2003), 227–244. Zur Kritik an Lutterbachs These vgl. *Kottje, Intentions- oder Tathaftung?* (2005), 738–741.

<sup>1196</sup> Zur Werturteilsfreiheit des historischen Arbeitens vgl. die Ausführungen oben bei Anm. 797.

<sup>1197</sup> Dies geht etwa aus den Bestimmungen des Konzils von Chalon-sur-Saône aus dem Jahr 813 hervor, wo die Bußauflagen als *levis* und *inuisitatus* charakterisiert werden: *Modus autem paenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem, sicut superius dictum est, imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos paenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores, de quibus rite dici potest: Mortificabant animas, quea non moriebantur, et vivificabant animas, quea non vivebant; qui, dum pro peccatis gravibus leves quosdam et inuisitatos imponunt paenitentiae modos, consuunt pulvilos secundum propheticum sermonem sub omni cubito manus et faciunt cervicalia sub capite universae aetatis ad capiendas animas.* Vgl. *Concilium Cabillonense* (a. 813). Ed. *Werminghoff*, 281, c. 38. Vgl. dazu auch *Lutterbach, Bußbücher* (2003), 232.

<sup>1198</sup> Bemerkenswerterweise wurde diese Eigendynamik des neuen Systems der Tarifbuße bzw. Privatbuße nicht von der Bußbuchforschung, sondern in der Kreuzzugsforschung erkannt. So heißt es etwa in einem Artikel, der der Entstehung des Kreuzzugsablasses nachspürt: „Der Logik des privaten Bußverfahrens ist jedoch eine Eigendynamik zu eigen, die das System vor eine gewisse Aporie stellt. Das Bemühen, alle Sünden zu erfassen, um dem Sünder die Absolution zuzusprechen und zugleich adäquate Strafen aufzuerlegen, führt zu einer Ansammlung der abzugeltenden Bußleistungen. Bei

So musste ein Diener, der im Auftrag seines Herrn getötet hatte, vierzig Tage bei Brot und Wasser sowie an drei aufeinanderfolgenden, unbeweglichen Feiertagen fasten,<sup>1199</sup> wie es im ‚Paenitentiale Pseudo-Theodori‘ heißt.<sup>1200</sup> Selbiger Tarif galt auch für einen Kämpfer, der im Krieg getötet hatte. Allerdings galt dies wohlgemerkt nur bei legitimen Kriegen, die von den Kanonisten (später) bekanntlich unter der Rubrik *bellum iustum* geführt wurden. Dies wird in dem ‚Paenitentiale‘ durch den (etwas sperrigen) Zusatz *cum rege* signalisiert, also den Verweis auf eine legitime Autorität mit Kriegsrecht: „Wer einen Menschen in einem öffentlichen Krieg mit König getötet hat, büße ebenso.“<sup>1201</sup> Das verbindende Element zwischen beiden Fällen ist also der Umstand, dass beide Akteure, der Diener und der Krieger, auf Veranlassung einer ihnen weisungsbefugten Instanz gehandelt, genauer: getötet hatten, kurzum einen Befehl ausgeführt hatten. Deswegen überrascht es auch nicht, dass den Auftraggeber der Tötungshandlung eine strengere Buße traf als den Befehlsempfänger: Der Herr, der seinem Knecht den Tötungsbefehl erteilt hatte, muss sich zehn Jahre lang von Fleisch und (alkoholischen) Getränken fernhalten.<sup>1202</sup>

Nun waren selbstredend auch im Mittelalter nicht alle Menschen Krieger und damit – im Sinne der Bußbücher – gleichsam von Berufswegen Sünder. Dennoch konnten sich auch Nichtkombattanten zuweilen mit erheblichen Tarifbußauflagen konfrontiert sehen. Vor allem das Sexualleben der Gläubigen wurde von den meist wohl zölibatär lebenden Autoren der Bußbücher als ein Einfallstor der Sünde gesehen. So erklärt es sich dann auch, weshalb die Autoren dieser Bücher so viel Tinte und Pergament aufwendeten, um eine Großzahl sexueller Praktiken zu erfassen und mit einer Bußauflage zu verrechnen.<sup>1203</sup> Zwar ließe sich an dieser Stelle einiges über die in den Bußbüchern zum Ausdruck kommende Sexualmoral der Zeit schreiben, hier geht es jedoch um etwas anderes. Denn gerade an diesem Aspekt lässt sich sehr gut demonstrieren, wie schwerwiegend die Bußauflagen werden konnten, denen sich vor

---

einem ausgeprägten Sündenbewußtsein kann die Belastung mit Strafen ein kaum mehr zu bewältigendes Ausmaß annehmen.“ Erdmann, Entstehung des Ablasses (2003), 173. Auch wenn der Terminus der Strafe in diesem Zusammenhang verfehlt ist, so ist doch die Einsicht in die Aporie des Systems der Tarifbuße sicherlich zutreffend. Freilich wurde diese Aporie jedoch bereits von früheren Forschern erkannt. Vgl. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge (¹995), 37–40.

<sup>1199</sup> *Si seruus per iussionem domini sui hominem occiderit, xl dies in pane et aqua, et <in> tribus xlmis et legitimis feriis.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 39, cap. 15, c. 14.

<sup>1200</sup> Zur vermeintlichen Urheberschaft des Erzbischofs Theodor von Canterbury vgl. ebd., XIV f.

<sup>1201</sup> *Qui occiderit hominem in publico bello cum rege, similiter peniteat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 39, cap. 15, c. 15. Zur *bellum-iustum*-Lehre in der Kanonistik und Dekretalistik im Allgemeinen sowie zur Frage der *legitima potestas* im Speziellen vgl. Weitzel, Kreuzzug (2019).

<sup>1202</sup> *Dominus uero eius qui hoc iussit, x annos peniteat a carne et potu abstineat.* Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. Van Rhijn, 39, cap. 15, c. 14.

<sup>1203</sup> Zu diesem Aspekt vgl. Lutterbach, Sexualität (1999); Ders., Revision (2006), 771–790; Ders., Sexualität (2009), 17–32.

allem Laien (aber auch nicht zölibatär lebende Kleriker) ausgesetzt sahen. Viele Menschen dürfte das System der Tarifbuße vor große, ja zuweilen unlösbare Probleme gestellt haben: So waren die körperlich fordernden Bußauflagen etwa im Falle von Krankheit oder Schwangerschaft nur äußerst (be)schwerlich einlösbar, ja wohl unmöglich zu erfüllen, was auch den Autoren der ‚Paenitentialia‘ nicht entging.<sup>1204</sup> Dennoch musste jede einzelne Sünde gebüßt werden, wie Generationen von Theologen nicht müde wurden zu betonen, entweder im Diesseits oder im Jenseits.<sup>1205</sup> Deswegen boten die meisten der Bußbücher die Möglichkeit der Kommutation, also die Umwandlung der im Buch verzeichneten Bußauflage in andere Sühneleistungen.<sup>1206</sup> Vor allem der Psalter wurde hier als Äquivalenzleistung zum nahezu „omnipräsenten“<sup>1207</sup> Fasten aufgeführt. Die Bußbücher sind mithin ein weiteres Indiz für die enorme Kommunikationsmacht, welche die mittelalterliche Gesellschaft dem Gebet, genauer: dem Psalmengebet zuschrieb.<sup>1208</sup>

Doch bekanntlich konnten die meisten Laien im frühen Mittelalter den Psalter nicht rezitieren, womit ihnen dieses Bußinstrument verschlossen blieb.<sup>1209</sup> Mit anderen Worten: Wenn es den *illitterati* also nicht möglich war, sich von der Sünde „freizufasten“, dann hatten sie ein Problem, da es ihnen – anders als dem Klerus – auch nicht möglich war, sich von der Schuld mittels des Psalters „freizubeten“. Und dieses Problem dürfte kein rein theoretisches gewesen sein, da die Bußbücher wohl tatsächlich in der Seelsorge bzw. Beichtpraxis von den Gemeindepfarrern zu Rate gezogen wurden, also Gebrauchsliteratur waren.<sup>1210</sup>

Doch auch für diesen Fall wurde in den Bußbüchern vorgesorgt – wohl nicht zuletzt im Interesse der Urheber dieser Bücher. Die Bußbücher räumen nämlich die Möglichkeit ein, sich an einen Mittelsmann zu wenden, der die Psalmenrezitation stellvertretend für denjenigen übernehmen kann, der selbst weder fasten noch beten kann oder will – auch diese Möglichkeit wird eingeräumt –, dafür jedoch ein Entgelt entrichten muss. Explizit wird dies im ‚Excarpus Cummeani‘,<sup>1211</sup> einem Bußbuch, das

<sup>1204</sup> So wird etwa in dem Theodor von Canterbury zugeschriebenen Bußbuch der Fall bedacht, dass jemand aufgrund von Krankheit bzw. Altersschwäche (*in infirmitatem corporis*) nicht fasten könne. Vgl. Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. *Van Rhijn*, 121, cap. 49, c. 8.

<sup>1205</sup> Vgl. dazu *Angenendt*, Deus (1994), 142–156.

<sup>1206</sup> Vgl. etwa Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. *Van Rhijn*, 120–126, cap. 49. Zur Bußumwandlung vgl. auch *Vogel*, Libri paenitentiales (1978), 47–54; *Körntgen*, Redemption (1995), 535.

<sup>1207</sup> *Lutterbach*, Bußbücher (2003), 228.

<sup>1208</sup> Siehe zu dem Aspekt der Kommunikationsmacht die Ausführungen weiter oben in Kapitel 3.1.

<sup>1209</sup> Auch die zweite Sühneleistung, welche die Bußbücher kennen, die Messzelebration, war den Laien freilich nur mittelbar über den Klerus zugänglich.

<sup>1210</sup> Vgl. *Meens*, Penitential of Finnian (1993), 244; *Körntgen*, Bußbücher (1994), 824; *Ders.*, Bußbuch und Bußpraxis (2007), 197–215.

<sup>1211</sup> Der ‚Excarpus Cummeani‘ wurde wahrscheinlich in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts im nordfranzösischen Kloster Corbie redigiert und hat sich von dort aus in Europa verbreitet. Zu

wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts im nordfranzösischen Kloster Corbie zusammengestellt wurde.<sup>1212</sup> Dort heißt es, dass derjenige, der den im Text wenig zuvor festgelegten Bußpsalm nicht kenne und auch nicht fasten könne, sich an einen Gerechten wenden möge (wohl richtiger: müsse), der das Werk für ihn stellvertretend verrichten solle: „Wer die Psalmen nicht kennt und nicht fasten kann, der wähle sich einen Gerechten (*justum*), der für ihn das erfüllt und das von seiner Buße und seiner Mühsal auf sich nimmt, und für einen Tag [stellvertretender Bußleistung] gebe er einen Denar an die Armen.“<sup>1213</sup>

Analog dazu heißt es in einem anderen frühmittelalterlichen Bußbuch, dem ‚Poenitentiale‘ *Remense*,<sup>1214</sup> das ebenfalls auf die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts datiert wird, jedoch etwas jünger als der ‚Excarpus Cummeani‘ sein dürfte: „Und wer von jenen das Übrige nicht so erfüllen kann oder will, wie es im Bußbuch steht, und wer das, was wir über die Psalmen gesagt haben, nicht erfüllen kann, möge sich einen Gerechten (*iustum*) suchen, der dies [sc. das Psalmengebet] für ihn erfüllt, und er kaufe sich mit seinem Geld oder seiner Arbeit davon frei.“<sup>1215</sup>

Die Frage, wer im Sinne der Bußbücher als Gerechter gelten darf, der stellvertretend für jemand anderen das Psalmengebet erbringen kann, dürfte spätestens seit den

---

diesem Bußbuch und dessen Entstehungskontext vgl. *Körntgen*, Kanonisches Recht (2006), 17–32; *Ders.*, *Excarpus Cummeani* (2004), 59–75; *Kottje*, *Excarpus Cummeani* (1989), 155; *Mordek*, Kirchenrecht (1975), 51–70.

<sup>1212</sup> Vgl. *Mordek*, Kirchenrecht (1975), 51–70. Zur Frage der Kompilation und Überlieferungstradition des fraglichen Bußbuchs vgl. auch *Körntgen*, Kanonisches Recht (2006), 19 f.

<sup>1213</sup> *Et qui psalmos non novit et jejunare non potest, elegat justum, qui pro illo hoc impleat et de suo precio aut labore hoc redimat, id per unumquemque diem de precio valente denario in pauperibus eroget.* *Excarpus Cummeani*. Ed. *Schmitz*, 603, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, caput 1. Übersetzung: *Angenendt* u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 20. Auch Wilhelm von Auvergne empfiehlt dem Leser seiner ‚Rhetorica divina‘ jenen Tauschhandel von irdischen Gütern gegen Fürbitten heilsmäßiger Männer: *Propter hoc igitur et commutatione bonorum temporalium, virorum sanctorum qui adhuc in hoc mundo sunt preces procurandae tibi sunt, et etiam precibus et obsecrationibus emendicandae.* *Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina*. Ed. *Teske*, 292.

<sup>1214</sup> Zur Datierung und zum Entstehungszusammenhang vgl. *Asbach*, Poenitentiale *Remense* (1975), 8–10; *Kottje*, Überlieferung (1982), 516 f.

<sup>1215</sup> *Et qui istis implere aut non vult aut non potest et reliqua, sicut in penitentiale scriptum est, et qui de psalmis hoc, quod superius diximus, implere non potest elegat iustum qui pro illo hoc impleat et de suo praetio aut labore hoc redimat.* *Poenitentiale Remense*. Ed. *Asbach*, 77 (Anhang), cap. 15, §47 (18). Vgl. die Übersetzung von *Angenendt*, *Missa specialis* (1983), 165. Der Verweis auf einen Gerechten findet sich auch im ‚Poenitentiale Pseudo-Theodori‘, wo es heißt: *Qui psalmos non nouit et ita penitere debet et iejunare, a carne abstinere in infirmitatem corporis non potuerit, elegat iustum qui pro illo hoc impleat et de suo pretio aut labore redimat, quia scriptum est: Alter alterius onera portate et sic adipimblebitis legem Christi.* *Poenitentiale Pseudo-Theodori*. Ed. *Van Rhijn*, 121 f., cap. 49, c. 8. Sodann findet sich eine ähnliche Bestimmung in einem weiteren Bußbuch aus dem neunten Jahrhundert. Vgl. *Poenitentiale Bedae*. Ed. *Wasserschleben*, 230, cap. 10, c. 8: *Et qui de psalmis hoc quod superius diximus implere non potest, elegat justum, qui pro illo impleat et de suo precio aut labore hoc redemat.*

Arbeiten von Cyrille Vogel klar sein. Der Liturgiewissenschaftler erbrachte den Nachweis, dass im Mittelalter hier vor allem Priester und Mönche in Betracht kamen.<sup>1216</sup> Letztlich profitierte also just dieselbe Personengruppe von der zitierten Regelung, die die Bußbücher schrieb.

Im Spätmittelalter sollte sich diese soziale Differenzierung jedoch verändern, als auch Laien wie etwa Wilhelm Werner, einer der Grafen von Zimmern, zu Vielbetern wurden. In der Zimmerischen Chronik wird die beachtliche Gebetsleistung jenes Adeligen konstatiert, die – obschon man wohl Stilisierung annehmen darf – nichtsdestoweniger mit der Gebetsleistung eines frühmittelalterlichen Adeligen kontrastiert.<sup>1217</sup> Und diese regelrechte Gebetswut<sup>1218</sup> war nicht nur bei den Adeligen verbreitet, sondern auch am unteren Ende der sozialen Skala wurde in der Übergangszeit zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit deutlich mehr gebetet als im Frühmittelalter. Laut einem Verhörprotokoll aus dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts sagte der Rosshirte Conrad Stoecklin aus, dass er auf Weisung seines verstorbenen Freundes Jacob Walch täglich neun Rosenkränze bete, um nicht dasselbe Schicksal zu erleiden, wie sein Freund, der ihm in einer Vision von seinem schweren Schicksal unterrichtet habe und ihm zugleich den Ausweg, eben das Rosenkranzgebet, gewiesen habe.<sup>1219</sup> Außerdem will jener Rosshirte von einem Engel dazu aufgefordert worden sein, zusammen

<sup>1216</sup> Vgl. Vogel, *Composition légale* (1959), 37: „Le remplaçant étant normalement un clerc ou un moine rétribué pour ses services, la satisfaction vicaire a été une source de revenus pour les ecclésiastiques et les monastères; sous une autre forme elle se recouvre avec la commutation en espèces.“ Vgl. dazu auch Angenendt, *Theologie* (1984), 151.

<sup>1217</sup> *Seine tegliche gebett sein gewesen ein Confiteor, In te domine speravi, Miserere, Pater noster, Ave Maria sampt vier collecten de sancta Trinitate, In quinque vulnera, I Salve mit dem offertorio. Uf den abent, so man das Ave Maria geleutet, hat er drei Ave Maria, wie gepreuchlichen, gebettet und nachgends ein Pater noster und Ave Maria, das der allmechtig sein fraw mueter sellig erhöre, eins, daz er ein glücklichs und selligs ende erlange, eins für seine zwo gemähl'n, die landtgrefin von Leuchtenberg und die grefin von Lupfen, eins für sein herr vatter und fraw muetter, eins für seine brüeder, schwester, fründt und guetthetter, eins für die seelen der menschen, die im gegenwärtigen jar verschaiden, eins für die vier ellendigisten seelen in den vier bischumten Menz, Speir, Constanz und Wormbs, eins für die seel, so am lengsten im fejkfeur gewesen, eins für die seel, so am nechsten ins fejkfeur kommen, eins für die seel, so am nechsten user dem fejkfeuer kommen soll, eins für die seel, so die gröst pein im fejkfeuer leidet, und letztlichen eins für alle christgleubigen seelen. Solche gebett für die armen seelen zu thuen, hat in sein fraw muetter gelert, mit der vertröstung, wover er solche gebett deglich mit andacht thuen, werdt er so alt, daz in ein muck soll künden umbstoßen, und das hat sich auch also mit der that nachgends war sein erfunden. Solche gebett alle hat er von jugendt uf deglich gebetet bifs an sein ende und onzweifelich dadurch erlangt, das er ein beharrliche gesundthat bifs an sein ende gehapt.* Zimmerische Chronik. Ed. Barack, Bd. 4 (1882), 99 f. Vgl. dazu auch Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 49.

<sup>1218</sup> Ein Forscher hat diese Tendenz zum Vielbeten bereits als „fast zweckrational erscheinendes Nutzenkalkül“ charakterisiert. Vgl. Schindler, *Widerspenstige Leute* (1992), 76. Vgl. dazu auch Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 49 Anm. 288.

<sup>1219</sup> Vgl. Behringer, Chonrad Stoecklin (1994), 19 f.

mit seinen Kindern und seiner Frau das beachtliche (aber nicht unerfüllbare<sup>1220</sup>) Quantum von 30.000 Ave Maria abzubeten, was im Umfang einem Marienmantel entspricht, wie der Text anschließend klarstellt, also einer kollektiven Gebetspraktik, die in jener Zeit gerade in Dominikanerinnenklöstern praktiziert wurde.<sup>1221</sup>

Die Frage, ob es sich bei dieser Gebetsleistung tatsächlich um eine „wahrhaft übermenschliche Frömmigkeitsleistung“<sup>1222</sup> handelt oder eher um ein „durchaus übliches Gebetspensum“<sup>1223</sup> ist hier weniger entscheidend als eine andere Beobachtung: Das Beispiel zeigt, dass im Spätmittelalter auch unter Laien Gebetspraktiken in Übung waren, die vorher wohl fast ausschließlich von Gebetsspezialistinnen praktiziert wurden.<sup>1224</sup> Dieser Befund fügt sich in eine allgemeine Tendenz der Zeit, in der verstärkt auch Laien nach einem religiösen Leben abseits der Klostermauern suchten.<sup>1225</sup> Vor allem geht die genannte Entwicklung aber mit mehreren Veränderungen der Zeit einher beziehungsweise ist von diesen abhängig: So lässt sich im späten Mittelalter eine Zunahme der Lesekompetenz der Laien verzeichnen, denen nun vermehrt<sup>1226</sup> auch landessprachige Gebetstexte zur Verfügung standen, etwa die deutschsprachigen Perikopenbücher, die gleichsam als Ersatzmedien für das lateinische „Heilsmedium“ Bibel fungierten<sup>1227</sup> oder die volkssprachigen theologischen Erbauungsschriften, die, um es mit Berndt Hamm zu formulieren, „Meditationen und Gebete für Laien in wohldosierten Portionen und leserfreundlichem Layout anwendungsbezogen“ präsentierten.<sup>1228</sup>

---

<sup>1220</sup> Vgl. Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 50.

<sup>1221</sup> Vgl. Behringer, Chonrad Stoecklin (1994), 26. Zur Gebetspraktik des Marienmantels vgl. Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 50.

<sup>1222</sup> Behringer, Chonrad Stoecklin (1994), 27.

<sup>1223</sup> Vgl. Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 50: „Freilich kann man bei 30.000 Ave-Maria, die von 4 Personen (Stoecklin, seiner Frau und den beiden Kindern) innerhalb von drei Monaten zu sprechen waren, kaum von einer ‚wahrhaft übermenschlichen Frömmigkeitsleistung‘ oder ‚schier unerfüllbaren Anforderung‘ sprechen, wie Behringer dies tut. Legt man etwa den heute üblichen Rosenkranz mit 50 Ave-Maria und jeweils nach 10 Ave-Maria einem Vaterunser zugrunde, bedeutet dies, daß täglich nicht einmal 2 Rosenkränze zu sprechen waren. Dies war allerdings ein durchaus übliches Gebetspensum.“

<sup>1224</sup> Vgl. Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 50.

<sup>1225</sup> Laut Hedwig Röckelein muss dieser Prozess im Zusammenhang der Ausweitung der Mystik zu Beginn des 13. Jahrhunderts gesehen werden. Im Zuge dieser Entwicklung sollen Laien nämlich nach Wegen gesucht haben, „gegen den monastischen Elitarismus die Partizipation aller Gemeindemitglieder an der unmittelbaren Gottesbegegnung“ zu forcieren. Röckelein, Mystik (³2017), 349. Vgl. dazu auch Angenendt, Geschichte der Religiosität (⁴2009), 54–65; Hamilton, Religion (2004), 499–533.

<sup>1226</sup> Freilich führte insbesondere die Erfahrung des xylographischen und typographischen Drucks im 15. Jahrhundert zu einer weiten Verbreitung von Schriftlichkeit, was sich nicht nur, aber eben auch auf die hier im Fokus stehende Thematik auswirkte, das Laiengebet mithin.

<sup>1227</sup> Vgl. Hamm, Medialität (2009), 36; Palmer, Bibelübersetzung (2007).

<sup>1228</sup> Hamm, Medialität (2009), 43.

Freilich wurde im Frühmittelalter auch von Laien gebetet, wie etwa das Handbuch der fränkischen Adeligen Dhuoda († nach 843) belegt, worin sie ihren Sohn Wilhelm – der wahlgemerkt nicht für den Klerikerstand vorgesehen war – nicht nur konkrete Anweisungen zur Qualität des Gebets macht, sondern auch etwas zu Ort und Zeit verlauten lässt: Der junge Adelige solle sich Gott in kurzen, dafür aber beharrlichen und lauteren Worten (*in breui et fixo puroque sermone*) zuwenden, und dies auch außerhalb des Kirchenraums, wie seine Mutter ausdrücklich hervorhebt.<sup>1229</sup> An späterer Stelle ihres Ratgebers legt Dhuoda ihrem Sohn zudem noch nahe, das tägliche Stundengebet zu absolvieren: „Singe die Horen des Stundengebets! Erfülle deine Pflicht, wie geschrieben steht: ‚Siebenmal des Tages spreche ich dein Lob.‘ (Ps 118,164)“<sup>1230</sup> Jedoch darf dieses Fallbeispiel die Historikerin oder den Historiker nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kommunikation mit Gott im Frühmittelalter anders als im Spätmittelalter noch deutlich stärker ein exklusives Tätigkeitsfeld des Klerus war, der sozusagen eine Monopolstellung innehatte. Zumal dem Anspruch nach wurde dies auch noch im ausgehenden Hochmittelalter postuliert. In seiner um 1240 verfassten Gebetslehre konstatierte der Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, dass Gotteslob, Gebete und Gottesdienste vor allem ein Anliegen der Mönche sowie des reguliert lebenden Weltklerus seien, die man gemeinsam als Religiösen (*religiosi*) bezeichne, wie der Bischof erklärend hinzufügt.<sup>1231</sup> Diese Namensgebung ist insofern folgerichtig, als für Wilhelm die drei genannten Spielarten der Kommunikation mit Gott, also Gotteslob, Gebet und Gottesdienst, zusammengenommen das religiöse Kerngeschehen bilden bzw. Grundbestandteile dessen sind, was er als *religio* bezeichnet.<sup>1232</sup> An anderer Stelle lässt der Bischof sogar durchblicken, warum er die Bürde des unablässigen Gebets insbesondere als Pflicht der zölibatischen Lebensform begreift. Diese Sichtweise sieht Wilhelm darin begründet, dass vom Klerus insbesondere die Mönche, die er hier als *claustrales* bezeichnet, von allen anderen Verpflichtungen befreit seien

---

<sup>1229</sup> *Tu autem, fili Wilhelme, uigila, pete eum et ora in breui et fixo puroque sermone. Dic non solum in ecclesia, sed ubicunque tibi prouenerit euentus, ora et dic: (...).* Dhuoda, Manuel pour mon fils. Ed. Riché, 126.

<sup>1230</sup> *Decanta horas canonicas, comple officium tuum, ut scriptum est: Septies in die laudem dixi tibi.* (Ps 118,164). Dhuoda, Manuel pour mon fils. Ed. Riché, 130. Übersetzung: Dhuoda, Liber manualis. Hrsg. und übers. v. Fels, 39.

<sup>1231</sup> *De claustralibus vero sive regularis, quos communiter religiosos dicimus, non est dubitandum quin summa cura debeat eis esse de Dei laudibus, orationibus, et sacrificiis.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 234.

<sup>1232</sup> *His enim tribus [sc. laudibus, orationibus, et sacrificiis] principaliter insistit et invigilat omnis religio, et his tribus omnia officia religiosorum inserviunt principaliter.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 234.

und keinen anderen *sacra officia* wie Predigt, Sakramentenspende oder Rechtsprechung nachgehen müssten.<sup>1233</sup>

Tatsächlich wurde das Beten im Spätmittelalter aber zu einer Praxis, an der immer mehr soziale Gruppen Anteil nahmen. Dies wird etwas durch den Kontrast zwischen den frühmittelalterlichen Gebetsverbrüderungen und deren spätmittelalterlichen Pendants, den Gebetsbruderschaften, deutlich. Während in den erstgenannten Institutionen Laien meist, ja fast ausschließlich waren es mächtige und begüterte Adelige, keine aktive Rolle in der Kommunikation mit Gott zugeschrieben war, sondern diese über die Bereitstellung und Übertragung von ökonomischem Kapital nur mittelbar an der Gebetsfrucht der Mönche partizipierten, brachten sich die Laien in die spätmittelalterlichen Institutionen sehr wohl auch selbst mit Gebeten ein. So heißt es etwa in einem Traktat der Straßburger Ursulabruderschaft, dessen erste Fassung bereits kurz nach der Gründung der Bruderschaft im Jahr 1476<sup>1234</sup> verfasst wurde: „Gleichfalls haben 290 weltliche Personen zu Zürich unser Schifflein wohl versehen mit geistlichen Zinsen und Renten; namentlich gaben sie 436.700 *Pater noster* und *Ave Maria* und 200.800 *Ave Maria*, 1.574 Rosenkränze, 14.357 *Salve*, 676 *Miserere*, 200.982 *Credo in deum*, 12 *Magnificat*, 12.100 *Gloria patri*, 12 *Nunc dimittis*, 1.000 *Veni sancte*, 30 Vigilien, 86 Messen und wiederum 13.000 *Pater noster* und *Ave Maria* und viele Wallfahrten mit anderen seligen Werken und guten Gebeten.“<sup>1235</sup> Zwar variierte die Gebetsleistung auch in der Ursulabruderschaft zwischen den sozialen Gruppen deutlich, dennoch ergibt sich im diachronen Vergleich ein prinzipieller Unterschied: Während

---

<sup>1233</sup> An dieser Stelle bedient sich der Bischof von Paris eines rhetorischen Kniffs der scholastischen Methode, wenn er die von ihm postulierte Meinung zunächst als allgemeine Frage aufwirft, um sie anschließend zu bejahen und zu begründen: *Quod si quis fortasse dixerit quia clerici et sacerdotes et inter hos potissimum claustrales debitores sunt instantiae istius et continuitatis orationum, cum eis ab aliis operationibus adeo parcatur ut nihil aliud eos facere oporteat, (...), respondeo in hoc quia revera instandum est orationi et quantum permittit ipsa, qua omnes premimur et circumdamur, infirmitas, similiter et quantum alia sacra officia permittunt, quae nec minoris gloriae sunt creatori, nec populo minus necessaria sunt, sicut officium praedicationis, sacramentationis, officium interdum iudicationis et pacificationis inter discordes.* Wilhelm von Auvergne, *Rhetorica divina*. Ed. Teske, 232. Aus diesen Worten geht also auch hervor, dass der Bischof von Paris die auch ihm auferlegten Amtspflichten des Weltklerus, die er hier als *sacra officia* bezeichnet, keineswegs als weniger gottgefällig als die Kommunikation mit Gott ansieht, die er als vorrangige Aufgabe des Religiosentums betrachtet.

<sup>1234</sup> Zur Datierung und Textgeschichte des von André Schnyder auf der Grundlage der Gießener Handschrift 784 (g) herausgegebenen Textes vgl. Schnyder, Ursulabruderschaften (1986), 175–190, insb. 183.

<sup>1235</sup> *Item cc lxxxx weltlich person zü Zürch haben vnser schifflin wol versehen mit geistlichen zynßen vnd renten; mit namen haben sie geben cccc m vnd aber xxxvi m vnd syben c Pater noster vnd Aue Maria vnd cc m vnd acht hundert Aue Maria, xv c vnd lxxij Rosenkreuz, xij m ij c lvij ,Salve‘ vi c lxxvi ,Miserere‘ cc m ix c lxxxij ,Credo in deum‘, xij ,Magnificat‘, xij m vnd c ,Gloria patri‘, xij ,Nunc dimittis‘, m ,Veni sancte‘, xxx vigilg, lxxxvi meß vnd aber xij m Pater noster vnd Aue Maria vnd vil heiliger ferte mit anderen seligen wercken vnd gütten gebetten.* Die Straßburger Bruderschaft SBr. Ed. Schnyder, 233.

die Akkumulierung des religiösen Kapitals innerhalb der frühmittelalterlichen Gebetsverbrüderung alleiniges Anliegen der Religiosen war, fiel diese Aufgabe in den spätmittelalterlichen Bruderschaften sämtlichen Brüdern und Schwestern zu, also auch den Laien. Ja, in einigen Bruderschaften trat die Rolle der Geistlichen gar hinter die Bedeutung des Laiengebets zurück, wie jüngste Forschungen gezeigt haben. Anhand des Fallbeispiels der Rosenkranzbruderschaft konnte Christian Ranacher nicht nur nachweisen, dass es jener erst in der Übergangszeit zur Frühneuzeit entstandenen Bruderschaft um „Heilseffizienz“ zu tun war, wofür ein dezentrales Organisationsprinzip bemüht wurde, sondern der Historiker konnte in seiner Dissertationsschrift auch plausibilisieren, dass der Großteil dessen, was er wahlweise als „Jenseitsvorsorge“, „Memoria“ und „seelenheilswirksame Güter“ bezeichnet, also die Kommunikation mit Gott, nur in einem geringen Teil von den Geistlichen erbracht wurde, sondern vielmehr von sämtlichen Brüdern und Schwestern der Korporation.<sup>1236</sup>

Doch nicht nur hinsichtlich der Rolle der Laien bzw. des Laiengebets zeichnet sich im diachronen Vergleich ein Unterschied zwischen den Gebetsverbrüderungen des Frühmittelalters und der Rosenkranzbruderschaft ab, worauf Ranacher vollkommen zu Recht hingewiesen hat, sondern noch etwas anderes sich grundlegend in der *longue durée*: Während es bei den frühmittelalterlichen Gebetsverbrüderungen nicht ausschließlich um das Akkumulieren möglichst großer Mengen religiösen Kapitals ging, sondern ebene auch um die institutionelle Absicherung eines Kapitaltransfers zwischen ökonomischem und religiösem Kapital, spielte letztere Funktion bei den Bruderschaften des Spätmittelalters offenbar keine Bedeutung mehr.

Freilich sind mit diesen Beobachtungen, die erst durch den diachronen Vergleich zutage treten, allenfalls erste (Hypo)thesen zur Dynamik der Gebetsverbrüderung im historischen Prozess formuliert, die es noch durch weitere Forschungen zu testen und zu überprüfen gilt, welche die Diachronizität jenes Phänomens in den Fokus rücken, die bisher immer nur am Rande oder ausblickhaft thematisiert wurde, was auch hier nicht anders ist oder gar eingelöst werden könnte, sondern lediglich als Anregung (bzw. Ankündigung) für künftige Studien genannt sei, die sich an den hier gemachten Beobachtungen jedoch immerhin orientieren oder abarbeiten können.

Hier gilt es den Blickpunkt nun den Verteilungskämpfen zuzuwenden, welche im Mittelalter zwischen den religiösen Akteuren um die Ressource ‚Gebet‘ geführt wurden bzw. um die Frage kreisten, wessen Gebete besser seien, d. h. vor Gott mehr bewirken – was eine wirkliche Machtfrage war. Denn jene Frage war nicht nur für die Heilsversorgung relevant; sie war auch ausschlaggebend dafür, welcher Kommunität mehr Novizen zuliefen und wer von den Reichen und Mächtigen als effektiverer Ge-

---

<sup>1236</sup> Vgl. Ranacher, Heilseffizienz (2022), 234 f. Ebendort heißt es resümierend: „Folglich ist zu sagen, dass die Rosenkranzbruderschaft auch die Bedeutung des Laiengebets angehoben hat. Gleichzeitig tritt die Bedeutung der Geistlichen insgesamt gesehen zurück.“ Ebd., 235.

betsbruder erachtet wurde und dem folglich mehr Gaben zuflossen. Könnte sich die Kontroverse zwischen den weißen und schwarzen Mönchen im Kern gar um diese Frage gedreht haben?

## 5 „Es gibt nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1.Tim 2,5) oder Wer betet besser? – Machtkämpfe im religiösen Feld

Obgleich der für das mittelalterliche Denken so einflussreiche Apostel Paulus<sup>1237</sup> noch ganz auf die Exklusivität der Mittlerfunktion Jesu Christi abstellte, wenn er im Brief an Timotheus schrieb, dass es nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen gebe, eben den Menschen Jesus Christus (1.Tim 2,5),<sup>1238</sup> traten in der Geschichte des Christentums schon bald andere Mittler in Erscheinung. Vor allem dem Klerus gelang es im Laufe des Frühmittelalters immer stärker jene Position für sich zu reklamieren, die der Apostel noch als Privileg des Gottessohnes angesehen hatte.<sup>1239</sup> Besonders deutlich wird dies in einer Mitte des 9. Jahrhunderts wahrscheinlich in Metz verfassten Messerklärung, in der sogenannten ‚Expositio missae‘, worin der Klerus ausdrücklich als *mediator* zwischen Gott und den Menschen benannt wird, durch den das gläubige Volk, das nicht auf seine eigenen Verdienste vertraue, Gott seine Gebete und seine Fürbitten überbringe.<sup>1240</sup> Laut Arnold Angenendt handelt es sich bei dieser Übertragung des Mediator-Titels auf den Priester nicht etwa um einen einmaligen oder unbedachten Vorgang; vielmehr nennen mehrere römische Synoden des 9. Jahrhunderts die zelebrierenden Priester *mediatores Dei hominumque*.<sup>1241</sup>

---

1237 Laut Otto Gerhard Oexle kann die Bedeutung der Paulusbriefe für das Mittelalter gar nicht hoch genug veranschlagt werden, welche die „wichtigste Grundlage des Nachdenkens über soziale Beziehungen und soziales Handeln im frühen Mittelalter“ waren. *Oexle*, Die funktionale Dreiteilung (1978), 9. Mit Verweis auf *Troeltsch*, Soziallehren (1922), 58 ff. Vgl. jetzt *Troeltsch*, Soziallehren (1912, ND 2021).

1238 *unus enim Deus unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus*. 1. Tim 2,5. Allerdings gilt es, darauf hinzuweisen, dass die Zuschreibung des fraglichen Pastoralschreibens an den Apostel Paulus in der Bibelwissenschaften umstritten ist. Vgl. dazu etwa *Beutler*, Diakoninnen (2019), 3–12; *Ellis*, *Making* (1999), 326–329.

1239 Dass der Priester während des Hochgebets in einen direkten kommunikativen Kontakt mit Gott eintrete, wobei es kein Mittelding mehr zwischen ihm und Gott gebe, haben wir bereits bei Berthold von Regensburg gesehen, der schreibt: *Sequitur secretum silentium, quod longum est et passionem Christi significat a cena usque ad mortem. Ibi sacerdos intrat in sancta sanctorum, ubi nichil quodammodo est medium inter ipsum et Dominum*. Siehe den Text oben in Anm. 287.

1240 *Missa autem dicitur quasi transmissa uel quasi transmissio, eo quod populus fidelis de suis meritis non confidens preces et oblationes quas Deo omnipotenti offere desiderat per ministerium et orationem sacerdotis ad Deum transmittat, quem mediatorem inter se et illum esse cognoscit, confidens per eius orationem atque intercessionem a malis omnibus liberari atque creatori suo reconciliari et in bonis corroborari*. Expositio missae. Ed. *Bouhot*, 141. Und später heißt es ebenda: *Suscipit sacerdos offerenda a populo oblata, ut ipse qui est inter Deum et ipsum populum mediator, preces eorum et uota Deo offerat*. Expositio missae. Ed. *Bouhot*, 145.

1241 *Ut sacerdotes Domini, qui sunt mediatores inter Deum et homines, per quos homines Deo reconciliantur, tanto respectui non habeantur, sed pro amore et reverentia Dei ministerium sacrum, quod per*

Besonders stark hat der Erfurter Theologe Johannes von Paltz († 1511) diese Mittlerfunktion des Priesteramtes betont, wenn er schreibt, dass Gott der Herr barmherziger und freigebiger durch die Priester sei als durch sich selbst. Denn Gott bewirke durch die Vermittlung der Priester mehr Wohltaten als ohne sie und ohne das Priesteramt würde er nur ganz wenige erretten, wie der Theologe abschließend konstatiert.<sup>1242</sup>

Diese dem Priester zugesprochene Mittlerfunktion zwischen Gott und der Menschheit wurde auch in der Liturgie performativ zum Ausdruck gebracht. Wilhelm Durandus schreibt in seinem großen Kommentarwerk zur Liturgie, dass der Priester, während er die Hymne (*Gloria in excelsis Deo*) anstimme – wobei er der versammelten Gemeinde den Rücken zuwendet –,<sup>1243</sup> in der Mitte des Altars stehe, um somit die Mittlerfunktion Christi zu symbolisieren.<sup>1244</sup>

Diese interzessorische Position des Priesters wird in der Liturgie auch durch einen Wechsel der Personalendungen und der Stimmfarbe zum Ausdruck gebracht, wie Wilhelm Durandus seinem Leser mitteilt: „Er sagt aber *Flectamus genua – Lasst uns das Knie beugen* in der Person der Gesamtheit aller Gläubigen, wobei er gleichsam als ihr Stellvertreter sich selbst miteinschließt; deshalb spricht er auch in der ersten Person, wobei er sich und alle anderen auffordert, demütig und fromm zu beten; doch sogleich hat er *Leuate – Erhebet euch* in der Person eines anderen, nämlich Christi angefügt, dessen Abbild er im Messopfer darstellt; dann spricht er auch in der zweiten

---

*eos Deo exhibet ecclesia [sic], in eis honoretur, (...). Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio. Ed. Boretius, 367; Presbiteri nullis blandiantur aut suadeantur sermonibus, ut non omnium ad se concurrentium in quibuslibet sacris locis oblationes ad missarum sollemnitatem recipiant; quia, cum mediatores Dei hominumque existunt, in exercendis votis relaxandisque peccatis largissimam debent orationem peragere. Eugenii II Concilium Romanum. Ed. Boretius, 374, c. 17; Presbyteri nullius blandiantur, aut suadeantur sermonibus, ut non omnium ad se concurrentium in quibuslibet sacris locis oblationes ad missarum sollemnitates recipiant. Quia cum mediatores Dei hominumque existant, in exercendis votis relaxandisque peccatis largissimam debent orationem peragere. Synodus Romana. Ed. Mansi, 1005, c. 17.* Vgl. dazu Angenendt, *Missa specialis* (1983), 218.

**1242** (...) dominus deus est magis misericors et liberalior per sacerdotes quam per se ipsum (...), quia plura beneficia exhibet medianibus sacerdotibus quam sine ipsis: *Quia sine ministerio sacerdotum paucissimos salvaret*, (...). Johannes von Paltz, Coelifodina. Ed. Burger/Stasch, 264. Vgl. dazu Hamm, *Medialität* (2009), 36.

**1243** Dass der Priester während der Hymne „Gloria in excelsis Deo“ der Gemeinde den Rücken zuwendet, wird bei Durandus erst im nächsten Kapitel deutlich, das von der Segnung der Gemeinde handelt und wo es heißt, dass sich der Priester nach der Hymne zur Gemeinde umdrehe und zu ihr die Gruß- und Segensformel sage: *Angelico ympno finito, sacerdos ad populum se uoluens, illum salutat dicens: „Dominus uobiscum“*, (...). Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 300.

**1244** *Tertio, inchoans stat ante medium altaris ad notandum quod Christus mediator fuit inter nos et Deum, per cuius mediationem Deo pacificati sumus.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 298.

Person und singt in einer anderen Melodie, gleichsam als ob Christus selbst sagt: *Erhebt euch*, weil ich eure Demut und Frömmigkeit sehe, und dann spricht oder betet er anstelle aller.“<sup>1245</sup>

Jedoch warf diese vom Klerus beanspruchte Mittlerposition zwischen Transzendenz und Immanenz bereits im Mittelalter Fragen auf. So konstatierte etwa Erzbischof Agobard von Lyon, der uns bereits in anderem Zusammenhang beschäftigt hat,<sup>1246</sup> in einer seiner Schriften, dass zwischen Gott und den Menschen kein anderer Mittler gesucht werden dürfe, als jener, der selbst Gott und Mensch sei: *Quod inter Deum et homines nullus sit alius mediator querendus, nisi ille qui Deus et homo est.*<sup>1247</sup> Das Zitat macht sinnfällig, dass auch im Mittelalter keineswegs in Vergessenheit geriet, was der Apostel Paulus in seinem Brief an Timotheus geschrieben hatte und wie dieses Diktum durch die Patristik, insbesondere durch den Kirchenvater Augustinus, ausgelegt worden war, den Agobard hier wörtlich zitiert.<sup>1248</sup> Vor allem aber stritten die Theologen im Mittelalter lebhaft über die Frage, ob alle Priester Christus gleich gut – und wirksam – in der Messe vertreten könnten. Laut Wilhelm Durandus muss nämlich auch in dieser Frage die amtskirchliche Hierarchie beachtet werden, da nach seinem Dafürhalten ein einfacher Priester Christus in der Messe nicht so vollkommen repräsentieren könne wie ein Bischof – sich also die amtskirchliche Hierarchie in der Qualität der intercessorischen Funktion des Priestertums spiegeln –, wie Wilhelm im ‚Rationale‘ durchblicken lässt.<sup>1249</sup> Zumal waren sich die Theologen im Untersuchungszeitraum keineswegs einig darüber, wessen Gebet von Gott erhört würde – und wessen nicht – und wer daher am ehesten bzw. besten als Mittler zwischen Gott und den Menschen fungieren könnte.

Diese Frage war keineswegs eine rein spekulative Quaestio der mittelalterlichen Theologie, sondern eine Machfrage – und dies gleich in doppelter Hinsicht. Zum einen flossen den Vermittlern zwischen Transzendenz und Immanenz im Gegenzug für ihr religiöses Kapital, ihre Fürbitten und Votivmessen also, erhebliche materielle wie

---

<sup>1245</sup> *Dicit autem ‚Flectamus genua‘ in persona uniuersitatis omnium fidelium, quasi omnium syndicus se ipsum includens, et ideo loquitur in prima persona, excitans se et omnes ad orandum humiliter et deuote; sed mox subiecit ‚Leuate‘ in persona alterius, scilicet Christi, cuius typum in officio misse gerit, et tunc loquitur in secunda persona et in dissimili cantu, quasi ipse Christus dicat: ‚Surgite quoniam uestram humilitatem et deuotionem video‘; et tunc uice omnium loquitur siue orat.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum.* Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 301 f. Übersetzung: Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum.* Hrsg. und übers. v. Douteil, Bd. 1 (2016), 336.

<sup>1246</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiten oben in Anm. 342.

<sup>1247</sup> Agobard von Lyon, *De picturis et imaginibus.* Ed. Van Acker, 154.

<sup>1248</sup> Bei Augustinus heißt es im Gottesstat in Buch 9: *quaerendus est medijs, qui non solum homo, verum etiam deus sit, (...).* Augustinus, *De civitate Dei.* Ed. Dombart/Kalb, Bd. 1, 262. Vgl. dazu Kiening, Einleitung (2009), 7 f.

<sup>1249</sup> Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum.* Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 304 f.

immaterielle Ressourcen zu. Das Stichwort lautet hier: Gebetsverbrüderung. Und zum anderen entschied sich die Frage, wer diese äußerst ertragreiche Vermittlerposition bzw. kommunikative Zentralstellung für sich behaupten konnte, nicht im luftleeren Raum, sondern war vielmehr das Resultat von mal mehr, mal weniger spannungsvollen Aushandlungsprozessen, die sich wiederum an den Machtstrukturen des religiösen Feldes entschieden. Einer jener kritischen Momente, an denen die kommunikative Zentralstellung zwischen Diesseits und Jenseits zur Disposition stand, soll im Folgenden der Gegenstand des Interesses sein.

## 5.1 Die Kontroverse zwischen Zisterziensern und Cluniazensern oder Wie viel Gebet braucht der Mönch?

Das Fallbeispiel, das im Folgenden beleuchtet werden soll, um den Machtkampf der religiösen Akteure um die Ressource Gebet zu analysieren, stammt aus dem Hochmittelalter. Es handelt sich um die Kontroverse zwischen den Zisterziensern und den Cluniazensern, die von der Forschung bereits oftmals thematisiert wurde.<sup>1250</sup> Die Hintergründe dieses Konfliktes sind hinlänglich bekannt: Die rasche Ausbreitung des Zisterzienserordens im 12. Jahrhundert sowohl in Gestalt von Klostergründungen als auch infolge der Übertragung und Reform bereits bestehender Benediktinerklöster bedingte eine Konkurrenzsituation zwischen den weißen und schwarzen Mönchen.<sup>1251</sup> Doch anders als diese Hintergründe vielleicht vermuten ließen, kreiste die Kontroverse nicht ausschließlich um Themen wie Regelobservanz und *transitus*,<sup>1252</sup> sondern betraf auch die hier im Fokus stehende Thematik, was bisher nicht im Blickpunkt der Forschung lag, womit ein wesentlicher Aspekt der Kontroverse übersehen wurde.

Es gibt mehrere Quellen, in denen sich der Konflikt zwischen den beiden Mönchsgemeinschaften bzw. „Orden“<sup>1253</sup> manifestiert. An erster Stelle muss hier auf das

<sup>1250</sup> Zur Kontroverse siehe *Bredero*, Controversy (1956), 53–71; *Ders.*, Verhältnis (1982), 47–60; *Ders.*, Cluny (1985); *Ders.*, Christenheit (1998), 109–123; *Knowles*, Cistercians (1963), 50–75; *Bomm*, Vita (2014), 216–227; *Rösener*, Tradition (2005), 399–421; *Ders.*, Konflikte (2019), 21–39. In einem jüngst erschienenen Sammelband, der sich der Kritik am Klosterleben aus unterschiedlichen Blickrichtungen angenommen hat, wird die hier im Blickpunkt stehende Kontroverse mitsamt der wechselseitigen Kritik zwischen den schwarzen und weißen Mönchen nicht berührt. Vgl. *Hering* (Hrsg.), Klosterleben (2023).

<sup>1251</sup> Zum Hintergrund der Kontroverse sowie allgemein zu den Anfängen des Zisterzienserordens vgl. *Melville*, Zisterzienser (2009), 23–43; *Oberste*, Zisterzienser (2014), 13–46; *Rösener*, Konflikte (2019), 21–39.

<sup>1252</sup> Laut *Bomm*, Vita (2014), 216–227 ist der *transitus* nicht nur das Zentralthema der Kontroverse zwischen Zisterziensern und Cluniazensern, sondern auch eines der Hauptthemen des ‚Dialogus‘.

<sup>1253</sup> Die Frage, ab wann man im Hinblick auf den Klosterverband der Cluniazenser überhaupt von einem ‚Orden‘ im engeren Sinne sprechen könne, ist in der Forschung Gegenstand der Debatte. Besonders klar hat sich jüngst Ulrich Köpf positioniert: „Dagegen ist es falsch, den Begriff *ordo Cluniacensis*

,Exordium magnum Cisterciense<sup>1254</sup> verwiesen werden, eine Schrift, die von den Anfängen und der Entwicklung des Zisterzienserordens erzählt. Ihr Autor Konrad von Eberbach († 1221), der mit dem Schreiben noch während seiner Zeit als Mönch in Clairvaux begann, jedoch die letzten beiden Bücher erst nach dem Jahr 1206 in Eberbach fertigstellte, griff dafür auf mehrere ältere Texte zurück, vor allem auf den *Liber miraculorum* des Herbert von Clairvaux, das ‚Exordium parvum‘ sowie die ‚Vita prima sancti Bernardi<sup>1255</sup>. Anders als seine Vorlagen, die noch keinen Seitenhieb auf Cluny enthalten,<sup>1256</sup> sondern die Gründung Cîteaux‘ im Jahr 1098 ursächlich auf den religiösen Verfall des Klosters Molesme zurückführen, stellt Konrad die Ereignisse in einen weiteren Kontext: Laut seiner Darstellung stehen die Ereignisse, die schließlich zur Gründung Cîteaux‘ führten, nämlich im Zusammenhang mit dem desaströsen Zustand des gesamten Mönchtums (*monasticus ordo*) zu jener Zeit: „Da also das Mönchtum, wie wir oben gesagt haben, in eine so lähmende Nachlässigkeit abgeglitten war, dass denen, die eintreten wollten, in vielen Klöstern nicht so sehr Fortschritt als vielmehr Gefahr zu drohen schien und überhaupt keine Hoffnung auf eine Erneuerung winkte, schickte der allmächtige Gott (...) seinen Heiligen Geist aus dem Inneren des Himmels, seinem Königssitz, in die Herzen einiger Brüder, die in dem Kloster Molesme in Burgund wohnten.<sup>1257</sup> Wahr fällt an dieser Stelle nicht der Name Cluny, aber durch den weiteren Kontext der Erzählung wird doch deutlich, dass Konrad hier auch das berühmte Kloster meint.<sup>1258</sup> Unmittelbar vor dem Gründungsbericht erzählt er nämlich von der Blüte und dem Verfall des besagten Klosters, wodurch beim Leser ein Kausal-

---

einfach als ‚Cluniazenserorden‘ zu übersetzen. *Ordo Cluniacensis* bedeutete noch bis an das Ende des 12. Jahrhunderts die Art und Weise mönchischen Lebens in Cluny und seinen Klöstern‘, d. h. die cluniazensische Lebensform. Erst in einer späteren Phase hat sich der Klosterverband von Cluny unter dem Einfluß des inzwischen – seit dem frühen 12. Jahrhundert – aufgekommenen neuen Verständnisses von *ordo* als ‚Orden‘ im Sinn einer Institution verstanden.“ Köpf, Einleitung. Mönchtum als Lebensform (2021), 43 mit Verweis auf Wollasch, Cluny (1996), 145. Vgl. zum mittelalterlichen *ordo*-Begriff generell: Jussen, Ordo (2006), 227–256.

<sup>1254</sup> Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser. Vgl. dazu auch Gastaldelli, Kritische Bemerkungen (2003), 221–228; Ders., Critical Note (2004), 311–320; Sturm, Beschriebene Zisterziensität (2020), 32–73.

<sup>1255</sup> Zum ‚Exordium magnum‘ siehe die Quellenkritik bei Sturm, Beschriebene Zisterziensität (2020), 10–144, insb. 95–98.

<sup>1256</sup> Im ‚Exordium parvum‘ wird über die Gründung Cîteaux‘ lediglich berichtet, dass sich Robert deswegen von der Kommunität in Molesme getrennt habe, weil er mit dem dort zu beobachtenden Verfall des Mönchslebens unzufrieden gewesen sei; es findet sich aber keine Spur in Richtung der Cluniazenser. Vgl. Exordium Parvum. Ed. Bouton/Van Damme, 59 f.

<sup>1257</sup> Cum igitur, sicut supra diximus, in tantum negligentiae conuersionem non tam profectus quam periculum multis in locis imminentia uideretur, nec spes ulla restauracionis uspiam arrideret, omnipotens Deus, (...) Spiritum sanctum suum de secretis caelestibus a regalibus sedibus misit in corda quorundam fratrum, qui in coenobio quodam degebant, quod in Burgundiae partibus situm Molismus uocatur. Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 24.

<sup>1258</sup> Vgl. dazu auch Bredero, Christenheit (1998), 123; Sturm, Beschriebene Zisterziensität (2020), 151.

nexus zwischen beiden Ereignissen, also dem Niedergang Clunys und der Gründung Cîteaux', evoziert wird bzw. werden soll.<sup>1259</sup>

Auch die eigentliche Gründungserzählung von Konrad weist einige Eigentümlichkeiten gegenüber den anderen zeitgleichen und früheren Darstellungen auf.<sup>1260</sup> Laut seiner Darstellung war mitnichten Abt Robert von Molesme der eigentliche Initiator der Reform, sondern die Reformbestrebungen gingen von einer kleinen Schar von Mönchen aus, denen während den täglichen Lesungen aufgegangen sei, dass die Ge-wohnheiten ihrer Lebensform (*consuetudines ordinis*) nicht mit der Benediktsregel in Einklang stünden.<sup>1261</sup> Um diesen Missstand zu beheben, sollen sich die reformwilligen Mönche zuerst an ihren Abt gewandt haben, unter dessen Leitung sie schließlich ihrem Kloster den Rücken gekehrt hätten, um in Cîteaux ein neues Kloster zu gründen.<sup>1262</sup> Dort hätten die Reformer unter anderem auch eine umfassende Reform der Liturgie vorgenommen, wie Konrad seinem Leser berichtet.<sup>1263</sup> Alle zusätzlichen Psalmen, Orationen und Litaneien, die über das Maß der Benediktsregel hinausgingen, seien im Zuge dieser Reformmaßnahmen korrigiert worden. Konrad gibt zwei Erklärungsansätze für diesen Eingriff in die Liturgie: Zum einen stellt er diese Zusätze zum Stundengebet als einen Akt der Willkür dar, da sie von weniger klugen Vätern (*minus discreti patres*) hinzugefügt worden seien, wie es wörtlich heißt. Und sodann führt Konrad noch einen zweiten Punkt an, um die zisterziensische Liturgiereform zu rechtfertigen. Die beseitigten Zusätze seien nämlich alles andere als förderlich für das Seelenheil der Mönche, sondern würden dieses ganz im Gegenteil bedrohen, da nicht nur nachlässige Mönche mit der enormen Vielzahl der Zusätze überfordert seien, sondern selbst die fleißigen unter den Mönchen würden die zusätzlichen Psalmen, Orationen und Litaneien aufgrund der Begrenztheit der menschlichen Natur nur lau und nachlässig (*tepide et negligenter*) persolvieren.<sup>1264</sup> Gerade dieser letzte Punkt besitzt eine

---

1259 Vgl. Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 19 f.

1260 Vgl. dazu jüngst Sturm, Beschriebene Zisterziensität (2020), 149–163, der sich allerdings nicht immer auf die kritischen Ausgaben der Texte bezieht.

1261 *Hi [sc. in coenobio quodam, quod in Burgundiae partibus situm Molismus uocatur] itaque seru Dei pauci numero, sed igne illo quem Dominus Iesus mittit in terram ut uult uehementer accendi, fortiter inflammati, dum cottidianas regulae lectiones in capitulo audirent et aliud regulam praecipere atque aliud consuetudines ordinis tenere perpenderent, grauissime contrastabantur uidentes se ceterosque monachos regulam beati patris Benedicti solemi professione seruatuos fore promisso, sed secundum instituta eius nequaquam uiuere.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 24.

1262 Vgl. Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 24 f.

1263 Albert Schmidt hat darauf hingewiesen, dass Konrad hier deutlich über seine Vorlage hinausgeht bzw. die Darstellung des „Exordium parvum“ erheblich erweitert. Vgl. Schmidt, Zusätze (1986), 81.

1264 *Et primitus quidem modum et ordinem seruitii Dei per omnia secundum traditiones regulae obseruare decreuerunt recisis penitus et reiectis cunctis appendiciis psalmorum, orationum et letaniarum, quae minus discreti patres pro uelle suo superaddiderant, quae etiam propter fragilitatem infirmitatis humanae non tam ad salutem quam ad perniciem monachorum esse sagaci consideratione deprehen-*

klare und für die monastische Leserschaft wohl auch unmissverständliche Stoßrichtung gegen die schwarzen Mönche, weil die Zusätze zum Stundengebet gerade in Cluny auf ein enormes Quantum gesteigert wurden, wie wir bereits sahen.<sup>1265</sup> Hier zeichnet sich also bereits ein, wenn nicht *der* neuralgische Punkt der Kontroverse ab: Während die schwarzen Mönche ganz auf die Dichte ihrer kommunikativen Verbindung zu und mit Gott setzten, betonten die weißen Mönche vielmehr die Qualität dieser Kommunikation, um die Heilsmäßigkeit ihres Ordens herauszustreichen. Der Streit drehte sich also, mit anderen Worten, um das rechte Maß und die rechte Qualität der Kommunikation mit Gott.

Es überrascht daher nicht, dass im ‚Exordium magnum Cisterciense‘ an anderer Stelle auch ganz entschieden vor einem Übertritt zu einem anderen Orden gewarnt wird, da dies für das Seelenheil heikel, wörtlich: hochgradig gefährlich sei.<sup>1266</sup> Zwar wird an dieser Stelle Cluny nicht namentlich erwähnt, sondern es ist ganz allgemein von den Angehörigen einer anderen Lebensform bzw. eines anderen Ordens (*alterius religionis uel ordinis professores*) die Rede, doch im weiteren Verlauf der Erzählung wird deutlich, welchen *ordo* Konrad hier insbesondere vor Augen hat. Denn um seine Aussage zu stützen, erzählt er die Geschichte von einem ehemaligen Zisterzienserabt, der einer Tochtergründung von Clairvaux in Italien vorstand, aber nach einer persönlichen Verfehlung seines Amtes entthoben worden sei und sich infolge dieser Zurücksetzung nach Cluny begeben habe. Dort soll der flüchtige Abt von Gott jedoch höchstselbst in einer Offenbarung darüber belehrt worden sein, dass er in diesem *ordo*, also bei den Cluniazensern, niemals das Seelenheil erlangen könne (*quod nequaquam in ordine illo animam suam saluare posset*), so heißt es im ‚Exordium magnum‘ wörtlich.<sup>1267</sup> Gott offenbart dem Visionär auch gleich die Erklärung für diesen Umstand: Seine Entscheidung sei deswegen schädlich, weil er vor dem Angesicht Gottes (*ante conspectum ipsius*) von einem höheren Gut hinabgestiegen sei und deswegen das ge-

---

*derunt, dum ob multiplicitatatem sui non solum a fastidiosis, sed ab ipsis quoque studiosis omnino tepide et negligenter persoluerentur.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 41.

1265 Siehe die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.1.

1266 *Perspicue docemur hoc exemplo omnem hominem Cisterciensem ordinem professum nequaquam absque graui periculo animae sua ad alterius religionis uel ordinis professores declinare posse (...).* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 174.

1267 *Abbas quidam de filiis Clarae uallis in partibus Italiae abbatizans, licet alias religiosus, pro quadam tamen culpa sua ab officio praelationis depositus est. Quam dejectionem suam minus patienter ferens, quam deberet, indiscreto quoque dolore stimulatus ordinem Cisterciensem deseruit et Cluniacum se contulit. Vbi dum aliquanto tempore in simplicitate cordis sui Domino secundum ordinis illius instituta seruiret, omnipotens Deus, qui solus simplicitatem cordis intuetur, praeteritorum laborum ipsius, quos in ordine Cisterciensi desudauerat, recordatus per reuelationem ei insinuare dignatus est, quod nequaquam in ordine illo animam suam saluare posset, (...).* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 174 f.

ringere Gut gänzlich unfruchtbar gemacht habe.<sup>1268</sup> Dieser Seitenheb gegen das burgundische Benediktinerkloster muss freilich vor dem Hintergrund bzw. als Ausdruck der Auseinandersetzung und Konkurrenzsituation zwischen den beiden Klosterverbänden gesehen werden, die nicht nur um die Zuwendungen der Laien wetteiferten, sondern vor allem um die Machtressource ‚Heiligkeit‘ rangen, wobei die Kommunikation mit Gott ein zentraler Konfliktpunkt war.<sup>1269</sup> Eine beliebte Strategie in diesem Machtkampf war dabei offenbar der Rückgriff auf die Transzendenz bzw. die Autorität Gottes, um somit die Unsicherheit und Kontingenz der Heilsfrage in Evidenz zu überführen. Denn Gott nimmt in der Visionserzählung haargenau jene Position ein, die die Zisterzienser, allen voran Bernhard von Clairvaux, in der Kontroverse immer wieder postulierten.<sup>1270</sup>

Auch in anderen Texten griffen die Zisterzienser – wie übrigens viele andere religiöse Akteure vor und nach ihnen –<sup>1271</sup> auf diese beliebte und bewährte Strategie zurück, um die besondere transzendentale Wirksamkeit ihrer Gebete zu belegen: die Vision.<sup>1272</sup> So wird etwa in einem zisterziensischen Visionsbericht<sup>1273</sup> die Überzeugung

<sup>1268</sup> (...) *quippe qui, etsi in oculis hominum in minori bono stare uideretur, ante conspectum tamen ipsius a minori bono cecidisset ideoque minus bonum modis omnibus sibi infructuosum fecisset.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 175.

<sup>1269</sup> Diese These von *Berman*, Cistercian Evolution (2000), dass man für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts den Gegensatz zwischen den Zisterziensern und den älteren Benediktinerklöstern nicht zu stark machen sollte, da die Zisterzienser zu diesem Zeitpunkt von den Zeitgenossen nicht als eigenständiger *ordo* wahrgenommen worden seien, hat in der Forschung zwar für Aufsehen – und zuweilen für Furore – gesorgt, konnte sich allerdings nicht durchsetzen. Zumaldest der Abt von Clairvaux identifizierte sich selbst eindeutig und ausdrücklich als Zisterzienser und wusste sich dabei auch von den Cluniazensern abzugrenzen. Siehe den Text unten in Anm. 1333. Die Diskussion um Hoffmanns These wurde vor allem in der Fachzeitschrift *Citeaux* zwischen Constance H. *Berman* und Chrysogonus *Waddell* und Brian P. *McGuire* ausgetragen. Vgl. *Waddell*, Myth (2000), 299–386; *McGuire*, Charity (2000), 285–297; *Berman*, Response (2002), 333–337.

<sup>1270</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter unten in Kapitel 5.2.

<sup>1271</sup> Vgl. etwa *Neiske*, Vision (1986), 165 f.

<sup>1272</sup> Doch nicht nur in den Texten, die im engeren Sinn dem Zisterzienserorden zuzurechnen sind, findet sich die Vorstellung, dass das Leben in dem neuen Kloster, wie *Citeaux* von den Zeitgenossen auch genannt wurde, eine besondere Heilsgarantie bedeute. So findet sich etwa auch bei dem Benediktiner Wilhelm von Malmesbury († um 1142) die Auffassung, dass das Leben in einer Zisterze zu Zeit Papst Urbans II. als der, so wörtlich, beste Weg angesehen wurde, um das Seelenheil zu erlangen: *Ejus diebus [sc. Urbanus] religio Cistellensis coepit, quae nunc optima via summi in caelum processus et creditur et dicitur. Wilhelmi Malmesbiriensis monachi De gestis regum Anglorum libri quinque.* Ed. *Stubbs*, Bd. 2 (1889), 380.

<sup>1273</sup> Die fragliche Visionserzählung stammt aus der Feder des Peter von Cornwall, der sie in seinem umfangreichen *Liber reuelationum* erzählt. Laut Christopher J. Holdsworth steht sie wie auch zehn weitere Visionserzählungen aus demselben Werk in Verbindung mit dem englischen Zisterzienserkloster Stratford Langthorne, wo sich das Berichtete Ende des 12. Jahrhunderts zugetragen haben soll.

kundgetan, dass ein Mitglied dieses Ordens nach einer Frist von 30 Tagen *certissime* aus dem Leid des Fegefeuers befreit würde oder aber spätestens nach einem Jahr, wenn der Verstorbene nämlich vom Generalkapitel absolviert würde, was jedoch nur im Fall von Kapitalsünden notwendig sei, wie es im Text heißt.<sup>1274</sup> Die Ungewissheit der Gebetsfrucht wird also unter Rückgriff auf die Transzendenz, genauer: die Autorität eines Visionärs, hier ist es ein *conversus*, in Gewissheit transformiert.

Sodann ist auf den ‚*Dialogus duorum monachorum*‘<sup>1275</sup> hinzuweisen, der um das Jahr 1155 von Idung von Prüfening geschrieben wurde.<sup>1276</sup> In diesem Text wird dem Leser ein fiktives, konfliktträchtiges Zwiegespräch zwischen einem Cluniazenser und einem Zisterzienser präsentiert, das wohl auch autobiographische Züge aufweist, da sein Autor selbst ein ehemaliger Cluniazenser war, der nach zehn Jahren zu den weißen Mönchen wechselte.<sup>1277</sup> Inwieweit der Text aber als Selbstgespräch aufzufassen ist, in dem die abgelegte Identität des Autors mit seinem neuen Ich in einen Dialog tritt, muss freilich Spekulation bleiben, zumal fraglich ist, inwieweit solche Kategorien wie diejenige der Identität für den Untersuchungszeitraum als Heuristik tragen. Zweifelsfrei gewährt der ‚*Dialogus*‘ aber interessante Einblicke in den Konflikt zwischen den beiden Klosterverbänden, der von Idung unmissverständlich konstatiert, wenn auch

---

Daher hat Holdsworth eine separate Edition dieser elf Visionserzählungen besorgt. Vgl. *Eleven Visions*. Ed. *Holdsworth*, 193–204.

<sup>1274</sup> *Erat in eodem monasterio de Hamma quidem conuersus qui ex condicio et compromissione post mortem suam apparuit cuidam monacho qui eum in infirmitate custodierat. Apparuit autem uigilanti circa tricesimum diem post obitum suum. Querenti autem monacho quomodo se haberet, respondit se adhuc in penis esse, set [sic] se liberandum esse a penis post tricesimum diem certissime dicebat. Nullum enim cisterciensis ordinis in purgatorio ultra tricesimum diem esse posse asserebat, nisi quem criminale delictum constringeret, talem quoque qui crimen confessio decederet, non ultra annum in purgatorio esse debere dicebat, hoc est donec in communi capitulo et generali cisterciensi anima eius absoluueretur.* Eleven Visions. Ed. *Holdsworth*, 196.

<sup>1275</sup> *Dialogus duorum monachorum*. Ed. *Huygens*, 375–470.

<sup>1276</sup> Zur Datierung vgl. *Huygens*, Idung von Prüfening (1971), 547 f.; *Ders.*, Idung (1972), 297 f.

<sup>1277</sup> Eigentlich ist Prüfening eine Hirsauer Filiation, die damals aber als cluniazensisch betrachtet wurde, wie der Autor selbst zu erkennen gibt, wenn er schreibt, dass er zehn Jahre lang in *Cluniacensi ordine* gelebt habe, bevor er zu den Zisterziensern wechselte: (...) *quia, ut nosti, in Cluniacensi ordine, immo consuetudine, iam decem annis conversatus sum*, (...). *Dialogus duorum monachorum*. Ed. *Huygens*, 376. Vgl. dazu *Huygens*, Idung von Prüfening (1971), 547. Zuweilen wurde Idungs *transitus* von der Forschung auch anders verortet, etwa von Werner Rösener, laut dem Idung „aus dem cluniazensisch geprägten Benediktinerkloster St. Emmen in die bayerische Zisterzienserabtei Aldersbach übergetreten“ sei. *Rösener*, Konflikte (2019), 29 mit Verweis auf *Kurze, Bedeutung* (1980), 184; *Rösener*, Tradition (2005), 418. Diese Sichtweise scheint aber weniger auf neuen quellenkritischen Erkenntnissen zu basieren, als vielmehr dem Umstand geschuldet zu sein, dass Rösener die maßgebliche kritische Edition des ‚*Dialogus*‘ entgangen ist, die Huygens 1972 vorgelegt hat, ebenso wie dessen quellenkritischen Ausführungen im DA. Dem Herausgeber zufolge lege es die handschriftliche Überlieferung nahe, dass Idung nach seinen zehn Prüfener Jahren in irgendeine Zisterze in Österreich gewechselt sei. Vgl. *Huygens*, Idung von Prüfening (1971), 547–549.

nicht unparteiisch dargestellt wird. Laut diesem höchst tendenziösen Text würden die Cluniazenser den weißen Mönchen gegenüber einen unbändigen Hass (*nimum odium*) verspüren, wie der Leser aus dem Mund des Zisterziensers erfährt.<sup>1278</sup>

Interessant ist auch, was der Text über die Ausnahmeregelungen vom Schweigegebot verlauten lässt, die von den Cluniazensern praktiziert wurden. Wie wir sahen, räumten die Gewohnheiten von Cluny den schwarzen Mönchen tatsächlich einige wenige Situationen ein, bei denen sie vom Schweigegebot entbunden waren und sich mit ihren Mitbrüdern unterhalten durften. Allerdings wurde durch mehrere Bestimmungen sichergestellt, dass diese Situationen nicht für Profankommunikation genutzt wurden, sondern nur um religiöse Dinge kreisten. So mussten sich die Gesprächspartner zum Gespräch setzen und einen Kodex zur Hand nehmen, wie es in den *Consuetudines* heißt.<sup>1279</sup> Doch der Zisterzienser unseres fiktiven Dialogs interpretiert diese Maßgaben völlig anders. Für ihn sind diese Bestimmungen vielmehr eine Einladung zu Klatsch und Tratsch, da laut seinem Dafürhalten die Körperhaltung des Sitzens das Geschwätz und den Austausch von Gerüchten befeuere, wodurch sich bei den Cluniazensern eine kommunikative Situation wie auf einem Marktplatz oder in einer überfüllten Taverne (*quasi in foro cauponantium et quasi in taberna plena componantium*) einstelle, was er mit dem Schweigen in seinem eigenen Orden kontrastiert.<sup>1280</sup> An späterer Stelle lässt unser Zisterzienser zudem durchblicken, dass er auch darum weiß, dass man gemäß dem *liber consuetudinis* während der Gespräche nicht nur zum Sitzen angehalten wird, sondern zumal einen Kodex in der Hand halten muss, konstatiert aber, dass sich ihm der Sinn (*ratio*) dieser Bestimmung selbst während seiner zehn Jahre unter den Cluniazensern nicht erschlossen habe, ja mehr noch,

---

<sup>1278</sup> In dem Text wird auch der Grund für diesen Hass erwähnt, mit dem die Cluniazenser auf den neuen Mönchsorden schauen würden. Diese sollen den Zisterziensern nämlich ihrerseits vorgeworfen haben, ihren *ordo* mit Schmähungen überzogen und wie reißende Wölfe heimgesucht zu haben, weshalb sie den Zisterzienserorden geringschätzen würden, der ihnen als unerhörter und neuartiger Orden gelte, wie es im Dialogus heißt: (...) *eo tempore quo vestri nostros nimio oderant odio, appellentes eos detractores et laceratores sui ordinis et estimantes se viliores et despiciuntiores haberi apud seculum, quia nostri quasi singulares et novi monachi inter vestros habitare videbantur*, (...). *Dialogus duorum monachorum*. Ed. Huygens, 382.

<sup>1279</sup> Siehe dazu Anm. 888.

<sup>1280</sup> *Si omni tempore debent monachi silentio studere, id est animum ad tacendum vehementer applicare, quia paria sunt studere et vehementer animum applicare, sicut diffinitio et diffinitum, tunc est post capitulum debent habere silendi studium. Sed illo tempore per licentiam ordinis, si tamen ordinis et non magis exordinationis, habent studium ociositatis et confabulationis. Sedent enim, quia in tam longa hora et in tanta mora stare non possent, et loquitur quilibet quolibet cum quilibet. Ipsa sessio signum studii est. Volant rumores a summo ad imum et e converso ab imo ad sumum. Et quia unusquisque loquitur cum sibi considente, consurgit quidam confusus et strepens sonus quasi in foro cauponantium et quasi in taberna plena componantium, in qua unusquisque cum suo compotore et unaquaque cum sua loquitur compotrice. Dialogus duorum monachorum*. Ed. Huygens, 384 f.

er die Bestimmung für reinen Aberglauben (*supersticio*) halte.<sup>1281</sup> Mit anderen Worten, bewirken die fraglichen Maßgaben, mit denen man die Profankommunikation aus dem Klosterraum verbannen wollte, um das Kloster zu einem exklusiven Kommunikationsraum zu machen, in dem fast ausschließlich mit Gott kommuniziert wird, für den Zisterzienser ihr genaues Gegenteil. Kurzum, sie sind kontraproduktiv. Der Tod, dessen Einfallstor zur Seele der Körper sei (*mors, quae per fenestras corporis intrat usque ad animam*), wie es im ‚Dialogus‘ an späterer Stelle heißt, habe in Cluny deswegen auch leichteres Spiel, wörtlich: Zugang als in den Zisterzienserklöstern, wo die Mönche nur mit dem Abt und dem Prior sprechen dürften, wohingegen sie bei den Cluniazensern auch untereinander nach Belieben sprächen. Deshalb würde Gott die ihm anverlobten Seelen auch lieber letzteren Klöstern anvertrauen als ersteren, wie es zugespitzt heißt.<sup>1282</sup>

Doch der Zisterzienser geht anschließend noch einen Schritt weiter, wenn er den Cluniazensern unterstellt, dass deren Messen, Litaneien sowie ihre ganzen Privat- und Gemeinschaftsgebete einem grundverkehrten Zweck dienen würden, nämlich dem Gold und nicht dem Seelenheil, wodurch Gott nicht wenig beleidigt werde, wie es der Zisterzienser im ‚Dialogus‘ formuliert.<sup>1283</sup>

Der Cluniazenser hält seinem Gesprächspartner hingegen in dem fiktiven Dialog vor, dass in Cluny bereits während der Prim, also der ersten Stunde des Chorgebets, Gott mehr dargebracht werde, als die Zisterzienser während des ganzen Tages im Oratorium darbringen würden – wobei er die Messen und die Vesper ausnimmt –, weshalb ein Wechsel von Cluny nach Cîteaux für ihn den Tatbestand der Apostasie erfüllt.<sup>1284</sup> Vor allem die Prostrationen, also das Sich-vollständig-zu-Boden-Werfen des Beters, verkörpern für den Cluniazenser die Vollendung ihrer andächtigen Frömmigkeit.

---

<sup>1281</sup> *Iam per X annos quesivi et investigavi nec invenire potui quid sibi velit hoc, quod unusquisque, sicut liber consuetudinis precipit, inter ociandum et confabulandum librum clausum tenet in gremio. Cuius consuetudinis nulla postest inveniri ratio, illa nichil aliud est quam supersticio, (...).* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 421.

<sup>1282</sup> (...) et quia vestri ordinis monachus cum quolibet fratre suo licenter loquitur, nostri vero ordinis monachus cum nullo nisi cum abbe aut cum priore, idcirco mors, quae per fenestras corporis intrat usque ad animam, faciliorem aditum habet in vestris quam in nostris monasteriis. Christus ergo sponsam suam, id est fidem animam, propter maiorem custodiam mavult in nostris habitare quam in vestris monasteriis. Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 452.

<sup>1283</sup> Propterea Christus non parum offenditur, quando propter calicem aureum furto sublatum fuit missae, letaniae, communis et specialis oratio, sed propter fratrem a primo et maximo fure, scilicet diabolo, seductum, subtractum et in seculum retractum nec missae nec letaniae nec communis nec specialis fit oratio. Nonne sunt ista manifesta indicia quia magis diligitur aurum quam anima fratris, pro qua Christus mortuus est? Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 452 f.

<sup>1284</sup> Debuerat enim dixisse de nostro ordine in vestrum transire, quod hoc esset apostatare, quia sola Prima nostra cum letania et ceteris sibi adjunctis superat omne servicium vestrum, quod deo exhibetis in oratorio per totum diem preter missas et Vesperas. Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 406.

keit und frommen Andacht (*devotae religionis et religiosae devotionis summa*).<sup>1285</sup> Diesen Einwand kontert der Zisterzienser seinerseits mit dem Hinweis, dass die Zeit, die die Cluniazenser für ihre Zusätze zum Stundengebet aufwenden würden, auf Kosten anderer Aufgaben des Mönchslebens gehen würde, nämlich ein Diebstahl an der Handarbeit sei, wie es in dem Text heißt.<sup>1286</sup> Auch die langen Prostrationen will der Zisterzienser nicht als fromme Andacht oder andächtige Frömmigkeit gelten lassen, sondern sie sind für ihn vielmehr eine Anmaßung, da sie nicht im Einklang mit der Regel stünden.<sup>1287</sup>

Auch die Organisation des cluniazensischen Chorgebet verfällt dem Verdikt des Zisterziensers. Er echauffiert sich darüber, dass die Cluniazenser die Prim nicht zur rechten Zeit des Tages verrichten würden und damit die von der Regel angeordnete Abfolge des Stundengebets auf den Kopf stellen, wie es im Text polemisch heißt: „Ihr genießt aber jenen süßen, frühmorgendlichen Schlaf, der den Mönchen verboten ist, entgegen der Anordnung der Regel, obwohl ihr selbst genau wisst, mit was für einer Anmaßung ihr dies macht. Ihr schlaft nämlich, wenn ihr Nachtwache halten müsstet und haltet wache, wenn ihr schlafen solltet und auf diese verdrehte Ordnung hin haltet ihr den rechtmäßigen Stundenablauf nicht ein.“<sup>1288</sup>

Besonders an dieser Stelle wird mithin deutlich, dass die wechselseitige Kritik nicht nur den Rahmenbedingungen und Organisationsprinzipien des klösterlichen Lebens galt, sondern den Kernbestandteil der zölibatischen Lebensform selbst traf, nämlich die Kommunikation mit Gott. Während der Cluniazenser in dem Dialog ganz

<sup>1285</sup> *In qua [sc. illa longa prostratio tocius corporis] arbitramur devotae religionis et religiosae devotionis nostrae fere summam consistere.* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 408.

<sup>1286</sup> *Sanctus Benedictus servicium nostrum in oratorio constituit cum precipua discretione. Hanc discretionem vos relinquentes, incurritis precipuam indiscretionem. Insuper operi manuum suas horas hoc modo subtrahitis contra preceptum Regulae et contra preceptum apostoli.* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 406.

<sup>1287</sup> *Quicquid contra rationem et sanctorum patrum statuta presumitur, religiosa devotio vel devota religio nequaquam recte dicitur. Itaque longa tocius corporis prostratio contra decretum sanctorum patrum presumpta et matutinales Laudes vestrae cum celebritate Primae in horis incompetentibus contra ordinationem Regulae celebratae, erunt minus fructuosae ipsis ymnis earundem horarum, reclamantibus et quasi vestram presumptionem accusantibus.* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 408. Um seine Position zu stützen und den *modus orandi* in Cluny zu diskreditieren, verweist der Zisterzienser allerdings nicht nur auf die Regel, sondern führt im weiteren Verlauf auch eine Textstelle des Kirchenvaters Cassianus an, worin dieser tatsächlich allzu langen Prostrationen einen Riegel vorschiebt, richtiger: eine Absage erteilt, also jener Gebetstechnik, die in Cluny weithin praktiziert wurden. Vgl. Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 408 f. Vgl. dazu auch Cassianus, *De institutis coenobiorum*. Ed. Petschenig, lib. 2, cap. 7.

<sup>1288</sup> *Quod autem illum dulcem matutinum somnum, monachis negatum, contra ordinationem Regulae carpitis, vos ipsi non ignoratis qua presumptione hoc faciatis. Dormitis enim quando vigilare deberetis et vigilatis quando dormire deberetis et ita ordine perverso horas competentes non observatis.* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 409. Vgl. dazu auch Sonntag, Klosterleben (2008), 236 f.

auf das Quantum des in Cluny praktizierten Gotteslobes abstellt, um die Höherwertigkeit Clunys gegenüber Citeaux herauszustellen, verweist sein Gesprächspartner auf den Umstand, dass zum Mönchsleben mehr gehöre als nur zu beten, nämlich auch die Handarbeit nicht vernachlässigt werden dürfe.

Insgesamt wird in dem Text der Eindruck erweckt, als wäre der Konflikt zwischen den beiden Mönchsgemeinschaften im Wesentlichen ein intellektueller Schlagabtausch, der zwar nicht ohne argumentative Schärfe und Polemik geführt wurde, aber letztlich doch ein gewaltfreier Diskurs gewesen sei, bei dem jede Seite versucht habe, ihr Gegenüber lediglich durch die Kraft ihrer Argumente zu überzeugen. Tatsächlich wurden in dem Konflikt allerdings auch Machtinstrumente bis hin zur Anwendung physischer Gewalt in Anschlag gebracht, wie sich noch zeigen wird.<sup>1289</sup> Doch bereits der Blick auf den ‚Dialogus‘ – also die Repräsentation des Konfliktes durch Idung von Prüfening – macht sinnfällig, dass der Konflikt mitnichten das war, was Habermas als kommunikativen Idealfall konzipierte. Das zeigt sich schon daran, wie oft im ‚Dialogus‘ der Autoritätsbeweis geführt wird, also gerade nicht auf die größere Evidenz der Argumente, sondern auf die höhere Autorität der zitierten Gewährsmänner gesetzt wird. Neben der ‚Regula Benedicti‘ als dem zentralen Referenztext des Mönchtums sowie Augustinus und Gregor dem Großen fällt in dem fraglichen Text immer wieder ein Name, der offensichtlich im Zentrum der Kontroverse stand: Bernhard von Clairvaux.<sup>1290</sup>

## 5.2 Bernhard von Clairvaux und die Cluniazenser

Bernhard von Clairvaux hat sich wiederholt in der Kontroverse zwischen den Cluniazensern und dem noch jungen Zisterzienserorden zu Wort gemeldet, einer Debatte, die sich im Kern zwar vorrangig um die Frage der Regelobservanz drehte, jedoch auch die hier im Fokus stehende Thematik berührte.

Ein erstes Mal hat sich der damals noch junge Abt Ende 1124<sup>1291</sup> in der Angelegenheit geäußert.<sup>1292</sup> Der Anlass war ein durchaus persönlicher: Bernhards Vetter Robert

---

**1289** Zur Anwendung physischer Gewalt kam es etwa im sog. Pontius'schen Schisma, das Ausdruck des Konfliktes zwischen Vertretern des traditionellen Benediktinertums und den Exponenten der Reform war. Siehe dazu die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1359.

**1290** Bernhards Schriften, vor allem seine Apologie an Abt Wilhelm von Saint-Thierry, wird in dem gesamten Text so häufig als Referenzgröße herangezogen, dass sich ein Beleg hier erübrigt.

**1291** Zur Datierung von Bernhards Brief an Robert von Châtilion vgl. *Van den Eynde*, Premiers écrits (1969), 395 f. Peter Dinzelbacher datiert das fragliche Schreiben sogar noch später, nämlich in das Frühjahr 1125. Vgl. *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 75. David Knowles hat sich hingegen für eine deutlich frühere Datierung des Briefes ausgesprochen, nämlich in die Zeit zwischen 1115–1119. Vgl. *Knowles*, Cistercians (1963), 62 Anm. 1.

**1292** Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 1–11, Nr. 1.

von Châtillon, der 1114<sup>1293</sup> zusammen mit Bernhard in Cîteaux die Profess abgelegt hatte und seinem Vetter im Folgejahr (1115) nach Clairvaux gefolgt war, war während einer von Bernhards – nicht gerade seltenen –<sup>1294</sup> Abwesenheiten, wahrscheinlich im Herbst des Jahres 1117<sup>1295</sup>, nach Cluny übergetreten.<sup>1296</sup>

Diesen Vorgang, der auch ein finanzieller Verlust für Clairvaux war, da mit Roberts *transitus*<sup>1297</sup> auch dessen nicht unbedeutendes Vermögen an Cluny fiel, lastet Bernhard jedoch nicht vorrangig seinem Verwandten an, den er an einer Stelle als Schäfchen (*ovicula*)<sup>1298</sup> bezeichnet, also als Sinnbild an Unschuld und Naivität hinstellt, sondern dem Wirken finsterer Mächte, nämlich der Verführungskunst des Großpriors von Cluny, von dem Bernhard ein geradezu diabolisches Bild zeichnet.<sup>1299</sup> Wie ein reißender Wolf im Schafspelz soll sich dieser Mann in Clairvaux eingeschlichen und die Wächter getäuscht haben, um alleine zu Bernhards Verwandten vorzudringen.<sup>1300</sup> Auch wenn Bernhard hier keinen Namen nennt, so lässt sich die Identität jenes fraglichen Großpriors doch zweifelsfrei identifizieren:<sup>1301</sup> Als Bernhard seinen Brief an Ro-

1293 Robert von Châtillon zählte zu der „Schar der Dreißig“, also jener Gruppe an Verwandten und Freunden, die im Mai 1113 zusammen mit Bernhard, dem späteren Abt von Clairvaux, vor den Toren Cîteaux’ erschienen waren, und um Aufnahme ersucht hatten. Bevor die Gruppe allerdings im Jahr 1114 die Profess ablegen durfte, musste sie ein zweijähriges Noviziat absolvieren. Vgl. dazu *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (²2012), 20–27.

1294 Zu Bernhards reger Reiseaktivität vgl. *Auberger*, L’unanimité cistercienne primitive (1986), 222; *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (²2012), 23.

1295 Die Datierung von Roberts *transitus* lässt sich nicht zweifelsfrei festmachen. Thomas Merton datierte die Ereignisse in das Jahr 1119, wohingegen Adriaan H. Bredero das Jahr 1117 für wahrscheinlicher hält. Vgl. *Merton*, Bernard de Clairvaux (1953), 574; *Bredero*, Controversy (1956), 59.

1296 Wie Bernhards Brief erkennen lässt, war der Grund für Roberts Handlung, die Bernhard als Flucht, ja Apostasie gilt, die große Strenge, mit der Bernhard sein Amt als Abt ausübte. An erster Stelle ist hier wohl tatsächlich an die Ausübung der *disciplina* durch Bernhard zu denken, also die Züchtigung der ungehorsamen Mönche im Kapitelsaal in Gestalt von Geißelhieben. Vgl. *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (²2012), 76.

1297 Zum *transitus* vgl. *Dimier*, Saint Bernard (1953), 48–82.

1298 Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 4, Nr. 1.

1299 Zum Pontius’schen Schisma siehe die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1359.

1300 *Primo quidem missus est magnus quidam prior ab ipso principe priorum, foris quidem apparenſ in vestimentis ovium, intrinsecus autem lupus rapax, deceptisque custodibus, aestimantibus quippe ovem esse, vae! vae! admissus est solus ad solam, lupus ad oviculam.* Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 4, Nr. 1.

1301 Bemerkenswerterweise findet sich aber in zahlreichen einschlägigen Publikationen kein Hinweis auf die Identität jenes von Bernhard namentlich nicht genannten Großpriors. So fehlt im kritischen Apparat der modernen Edition, die von Jean Leclercq besorgt wurde, an der fraglichen Stelle, wo von dem *magnus prior* die Rede ist, jeder Hinweis auf Bernardus Grossus, wie auch in der Übersetzung von Hildegard Brem. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 4, Nr. 1; Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 249. Auch bei *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (²2012), 75 ff. und *Rösener*,

bert diktierte, übte Bernardus Grossus das Amt des Großpriors von Cluny schon seit vielen Jahren aus. Bereits unter Hugo von Cluny war unser Bernardus, dessen Familie eine der einflussreichsten des Clunisois war,<sup>1302</sup> vom Kämmerer zum Großprior avanciert und bekleidete dieses Amt auch unter Hugos drei Nachfolgern: Pontius von Melgueil, Hugo II. aus Marcigny und Petrus Venerabilis. Im Auftrag eines dieser Äbte muss unser Großprior, also Bernardus Grossus, auch gehandelt haben, als er Roberts Entscheidung beeinflusste, die Bernhard als Apostasie gilt.<sup>1303</sup> Denn laut Bernhard erging der Befehl vom Fürsten aller Priore (*princeps priorum*), also vom Großabt von Cluny höchstselbst – aber auch dieser wird nicht beim Namen genannt, lässt sich aber als der siebte Abt von Cluny, Pontius von Melgueil, zweifelsfrei identifizieren.<sup>1304</sup>

Bernhard lässt auch durchblicken, wie es dem Großprior gelungen sei, seinen Verwandten zu verführen. Er soll dessen Zweifel an der zisterziensischen Lebensführung durch eine ganze Kaskade an Fragen geschürt haben, die Bernhard dem Großabt in den Mund legt: „Wann, fragte er, hat Gott Gefallen an unseren Quälereien? Wo befiehlt die Schrift einem, sich selbst umzubringen? Was für eine Gottesverehrung ist das aber, die Erde umzugraben, den Wald zu roden und Mist zu tragen? Lautet nicht ein Wort der Wahrheit so: ‚Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer‘ (Mt 12,7), und: ‚Ich habe keinen Gefallen am Tod des Schuldigen, sondern daran, dass er umkehrt und am Leben bleibt (Ez 33, 11), und: ‚Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen

---

Konflikte (2019), 28 fehlt diese entscheidende Information und Adriaan Bredero identifiziert den fraglichen Großprior nicht ganz korrekt als „Bernard of Brantion“ [sic], wobei Bredero jede Information zu diesem Mann oder auch nur die Literatur über ihn verschweigt. Vgl. *Bredero, Controversy* (1956), 59. Eindeutig wird die Identität des von Bernhard so negativ charakterisierten Großpriors hingegen bei *Wollasch, Schisma* (1996), 38 Anm. 58 geklärt. Jener Großprior war laut Ordericus Vitalis bezeichnenderweise eine treibende Kraft im Pontius'schen Schisma und zwar zugunsten Petrus Venerabilis, was selbiger in seinen ‚Miracula‘ ebenfalls bezeugt. Vgl. *Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica*. Ed. *Chibnall*, Bd. 6 (1980), 312; Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. *Bouthillier*, 120. Vgl. dazu *Wollasch, Schisma* (1996), 38 Anm. 58.

<sup>1302</sup> Die Familie der Grossi unterhielt zwei wichtige Burgen im Umland von Cluny, nämlich Uxelles und Brancion. Vgl. dazu *Bouchard, Sword* (1987), 295–307; *Wollasch, Schisma* (1996), 38.

<sup>1303</sup> Siehe den Text unten in Anm. 1321.

<sup>1304</sup> Auch wenn Bernhard hier keinen Namen nennt, ist es aufgrund der Datierung der Ereignisse in das Jahr 1117 oder 1119 doch leicht auszumachen, auf welchen der Äbte von Cluny sich Bernhard hier bezieht. Pontius von Melgueil stand dem Klosterverband im Zeitraum von 1109 bis 1122 als siebter Abt vor, in dessen Abbatiat also auch Roberts *transitus* fiel. Obwohl Bernhard hier wohl den abgesetzten Pontius vor Augen hat, so griff er doch erst während des Abbatiates des Petrus Venerabilis zur Feder, um seinen Brief an Robert zu verfassen, nämlich Ende 1124. Petrus Venerabilis stand Cluny in den Jahren von 1122 bis ins Jahr 1156 als Großabt vor. Aufgrund dieses Umstandes geht Bredero davon aus, dass Bernhards Brief an Robert von Châtillon in Zusammenhang mit der Absetzung des siebten Abtes von Cluny stand, sich Bernhard mit seinem Brief also in einem innercluniazensischen Konflikt einschloss. Vgl. *Bredero, Christenheit* (1998), 116. Vgl. dazu auch die weiteren Ausführungen weiter unten bei Anm. 1362.

finden‘ (Mt 5,7)? Wofür hat aber Gott die Speisen geschaffen, wenn man nicht essen darf? Wozu hat er uns einen Leib gegeben, wenn er verbietet, ihn zu erhalten? „Wenn einer‘ schließlich ‚gegen sich böse ist, gegen wen is er dann gut?‘ (Sir 14,5) ‚Wer‘, der vernünftigen Sinnes ist, ‚hat je seinen eigenen Leib gehasst?‘ (Eph 5,29)“.<sup>1305</sup>

Bernhard von Clairvaux weiß offenbar sehr genau darum, welche Argumente die Gegenseite im Streit zwischen Cluny und Cîteaux vertrat, und mit welchen Bibelstellen sie diese Argumente zu untermauern suchte. Bernhards Brief an Robert von Châtillon lässt also interessante Einblicke in die Argumentationsstrategien *beider* Streitparteien in der Kontroverse zu, wobei die Position der Cluniazenser hier freilich nur mittelbar bzw. indirekt erschlossen werden kann.

Bernhard scheint die Entscheidung seines Vetters schwer getroffen zu haben. Dies legt zumindest Bernhards wortgewaltiger und sehr emotionaler Brief nahe, mit dem er seinen Vetter zur Rückkehr bewegen will. Es wäre indessen ein Trugschluss, darin die eigentliche *causa scribendi* des Briefes zu sehen.<sup>1306</sup> Denn zum einen ließ sich der Zisterzienserabt reichlich Zeit, bis er das Wort an den verlorenen Sohn, richtiger: Anverwandten richtete, nämlich ganze sieben Jahre; und zudem ist fraglich, ob Robert den Brief überhaupt zu Gesicht bekam.<sup>1307</sup> Offenbar war der Brief also keineswegs vornehmlich für Roberts Augen bestimmt, sondern adressierte ein anderes, ein breiteres Publikum.<sup>1308</sup> Einer dieser Leser war Bernhards Freund und Hagiograph Wilhelm von Saint-Thierry, der den Brief in seiner Lebensbeschreibung des Heiligen Bernhard,

<sup>1305</sup> *Quando, inquit, delectatur Deus cruciatibus nostris? Ubi praecipit Scriptura quempiam sese interficere? Qualis vero religio est fodere terram, silvam excidere, stercora comportare? Numquid non sententia Veritatis est: MISERICORDIAM VOLO, ET NON SACRIFICIUM? et: NOLO MORTEM PECCATORIS, SED MAGIS UT CONVERTATUR ET VIVAT? et: BEATI MISERICORDES, QUONIAM IPSI MISERICORDIAM CONSEQUENTUR? Ut quid vero Deus cibos creavit, si non liceat manducare? Ut quid nobis corpora dedit, si prohibeat sustentare? Denique QUI SIBI NEQUAM, CUI BONUS? Quis UMQAM, sanum sapiens, CARNEM SUAM ODIO HABUIT?* Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 4 f., Nr. 1 (Hervorhebung im Original). Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 249; 251.

<sup>1306</sup> Dass es Bernhard mit seinem Brief mehr als um Roberts Rückkehr ging, betont auch *Bredero*, *Christenheit* (1998), 116; *Ders.*, *Controversy* (1956), 61.

<sup>1307</sup> Vgl. ebd., 61.

<sup>1308</sup> Dass Bernhard mit seinem Brief nicht nur, ja vielleicht nicht einmal vornehmlich seinen Vetter Robert adressiert, sondern ein breiteres Publikum vor Augen hat, ist durchaus üblich, ja typisch für diese Textgattung. Vgl. dazu *Leclercq*, *Recherches sur les sermons* (1955), 79 f.: „(...) la célèbre ,lettre à Robert‘ est un libelle de propagande contre Cluny, en faveur de Cîteaux, autant qu’un écrit de circonstance; mais puisque c’est une lettre, le message destiné au public doit y être exprimé à l’adresse d’un seul; Bernard y dit donc à son cousin ce qu’il veut faire connaître à tous, et il réalise un chef-d’œuvre du genre épistolaire.“ Laut *Bredero* besitzt der Brief einen „public character“. *Bredero*, *Controversy* (1956), 60. Vgl. *Ders.*, *Christenheit* (1998), 116. Anders hat Knowles die Dinge gesehen. Für den englischen Historiker ist der Brief sehr wohl ein Privatschreiben: „The letter was a private one, and there is no evidence that its contents became public property at the time.“ *Knowles*, *Cistercians* (1963), 58.

der ‚Vita prima‘, nicht nur erwähnt, sondern ihn selbst von Bernhard diktiert bekommen haben will. Während dieses Diktates soll es laut Wilhelms Darstellung zu einem Wunder gekommen sein: Denn als ihm der Heilige den Brief diktierte, da soll vom Himmel plötzlich ein heftiger Regenguss gefallen sein, wovon der Brief jedoch auf wundersame Weise unbehelligt geblieben sei, wie Wilhelm schreibt.<sup>1309</sup> Der Wahrheitsgehalt dieser Geschichte, die Wilhelm auf die prägnante Formel *in medio imbre sine imbre* gebracht hat,<sup>1310</sup> ist hier freilich ebenso wenig, wie bei anderen, ähnlich gelagerten Fällen zu eruieren.<sup>1311</sup> Entscheidend ist hier vielmehr die narrative Funktion der Wundererzählung, die dem Zweck dient, den fraglichen Brief mit göttlicher Autorität auszustatten und seinem Inhalt damit Nachdruck zu verleihen. Und dies deutet wiederum darauf hin, dass es Bernhard mit dem Brief an Robert, um mehr zu tun war, als diesen zur Umkehr zu bewegen, sondern es ihm um etwas Grundsätzlicheres ging – nämlich um das Verhältnis zwischen Cluniazensern und Zisterziensern.<sup>1312</sup>

Die methodologisch höchst brisante Frage, ob sich aus diesem Brief tatsächlich Rückschlüsse über bzw. Einblicke in die Gefühlswelt des Abtes von Clairvaux gewinnen lassen, wie dies Peter Dinzelbacher in seiner Bernhard-Biographie versuchte,<sup>1313</sup>

---

<sup>1309</sup> *Frater Robertus, eiusdem sancti uiri monachus et secundum carnem propinquus, in adolescentia sua quorumdam persuatione deceptus, Cluniacum sese contulerat. Venerabilis autem pater poste aquam aliquamdiu dissimulauit, eundem fratrem statuit per epistolam reuocare. Quo dictante, uenerabilis Guillelmus, Rieuallis postea monasterii primus abbas, in membrana scribens eandem excipiebat epistolam. Erant autem ambo pariter sub diuo sedentes; ad dictandum quippe secretius saepa monasterii egressi fuerant. Subito autem inopinatus imber erupit et is qui scribebat – sicut ipso referente didicimus – cartam reponere uoluit. Ad quem pater sanctus: ,Opus‘, inquit ,Dei est; scribe, ne timeas‘. Scripsit ergo epistolam in medio imbre sine imbre.* Wilhelm von Saint-Thierry, Vita Prima Sancti Bernardi Claraevalis Abbatis. Ed. Verdheyen, 70.

<sup>1310</sup> *Scripsit ergo epistolam in medio imbre sine imbre.* Wilhelm von Saint-Thierry, Vita Prima Sancti Bernardi Claraevalis Abbatis. Ed. Verdheyen, 70.

<sup>1311</sup> Siehe dazu Weitzel, Kreuzzug (2019), 111–119.

<sup>1312</sup> Bredero will Bernhards Brief an Robert von Châtillon daher auch nicht als persönlichen Brief gelten lassen, sondern als „gegen Cluny gerichtetes Pamphlet“ verstanden wissen. Vgl. Bredero, Christenheit (1998), 116.

<sup>1313</sup> Laut Peter Dinzelbacher wirft der Brief nicht nur ein Licht auf, so wörtlich, die „Menschenführung des jungen Abtes und den Alltag in Clairvaux“, sondern gewähre auch Einblicke in einen „der hervorstechendsten Charakterzüge des Verfassers“, nämlich Bernhards „intensive Fähigkeit zu lieben und dies auch auszudrücken.“ *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 76. Als Beleg für seine These führt Dinzelbacher mehrere Belegstellen an, die für den Historiker wie die Aussage aus einem Liebesbrief klingen: „Ich Unglücklicher, daß ich Dich entbehre, daß ich Dich nicht sehe, daß ich ohne Dich lebe, für den zu sterben mir Leben ist und ohne den zu leben Sterben.“ Ein Schrei wie aus einem Liebesbrief – und es ist ein Liebesbrief, ohne daß unbedingt an Homosexualität zu denken wäre –, geschickt verknüpft mit einem Zitat des Apostel Paulus<sup>1</sup>, Bernhards Lieblingsautor.“ Ebd. Ähnlich problematisch sind auch die Pathologisierungsversuche, die Dinzelbacher bezüglich Bernhard anstellt.

ist hier deswegen nicht von Interesse. Auch Bernhards Rigorismus in der Ausübung der *disciplina*, die Robert offenbar zu seinem Schritt motivierte, soll hier nicht im Fokus stehen.<sup>1314</sup> Vielmehr soll hier der Frage nachgegangen werden, wie sich der Abt von Clairvaux in diesem rhetorisch anspruchsvollen Brief, der eine sehr emotionalisierende Sprache bemüht – jedoch erst etliche Jahre nach Roberts *transitus* entstand, was darauf schließen lässt, dass die Worte des Abtes wohl eher keine emotionale Reaktion im Affekt sind, sondern das Produkt rhetorischen Kalküls –, in der Kontroverse zwischen Cîteaux und Cluny positionierte.

Bernhard lässt seinen Vetter nicht im Unklaren darüber, welcher der beiden *ordines* laut seinem Dafürhalten das heilsmäßige Leben führt – freilich der eigene, der Zisterzienserorden. Bernhard artikuliert diese selbstbewusste Überzeugung jedoch nicht gerade heraus, sondern trägt sie rhetorisch geschickt(er) vor, nämlich in Gestalt einer Frage. Er fragt seinen Verwandten, ob das Heil eher bei gepflegten Gewändern und üppiger Nahrung, als bei einfacher Lebensweise und bescheidener Kleidung zu finden sei.<sup>1315</sup> Die Antwort auf diese rhetorische und wohl nicht ganz ernstgemeinte Frage kann laut Bernhard freilich nur in einem klaren Nein bestehen. Doch dabei belässt es Bernhard nicht, sondern er geht noch einen Schritt weiter und konstatiert ironisierend, dass er selbst seinem Vetter folgen müsse, wenn, so wörtlich, weiche und warme Pelze, wenn feine und kostbare Stoffe, wenn lange Ärmel und ein weiter Kapuzenumhang, wenn eine dicke Decke und ein weiches Lager heilig machen würden.<sup>1316</sup> Abgesehen von der Tatsache, dass Bernhard hier sein stilistisches Vermögen auch im Bereich der Ironie unter Beweis stellt, wird durch das Diktum sinnfällig, dass Bernhard das heilsmäßige Leben offenkundig bei den Zisterziensern verwirklicht sieht, die ein Leben in Askese führen würden, wohingegen sich die Cluniazenser von diesem steinigen bzw. richtiger entbehrungsreichen Weg schon längst verabschiedet hätten, da sie sich dem Überfluss und der Verschwendug hingaben.<sup>1317</sup>

---

So diagnostiziert er dem Asketen kurzerhand eine Anorexia nervosa. Vgl. *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (²2012), 26.

<sup>1314</sup> Bernhard lässt in seinem Brief selbst immer wieder durchblicken, dass es seine Strenge als Abt gewesen sei, die Roberts Handlung motiviert habe. Siehe dazu die Ausführungen oben in Anm. 1296.

<sup>1315</sup> *Salus ergo magis in cultu vestium et ciborum est opulentia quam in sobrio victu vestituque moderato?* Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 9, Nr. 1.

<sup>1316</sup> *Si pelliciae lenes et calidae, si panni subtiles et pretiosi, so longae manicae et amplum caputum, si operatorium silvestre et molle stamineum sanctum faciunt, quid moror et ego quod te non sequor?* Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 9, Nr. 1. Vgl. die Übersetzung von Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 259. Vgl. dazu auch *Sonntag*, *Klosterleben* (2008), 108, der nachweisen konnte, dass die Passage eine Anspielung auf die cluniazensische Frocke und *laxa vestis* ist.

<sup>1317</sup> Auch in seiner allegorischen Auslegung der Apokalypse des Johannes, die der Abt von Clairvaux in seiner sechsten Parabel anstellt, gesteht Bernhard lediglich einer ganz kleinen Gruppe der Menschheit ein heilsmäßiges Leben zu, wobei er auch hier vor allem den eigenen Orden im Blick hat. Der

Ja, in einer seiner zahlreichen Predigten, die Bernhard vor seinen Mönchen hielt, äußert sich der Abt von Clairvaux sogar noch selbstbewusster hinsichtlich der Heilsmäßigkeit seines Ordens, wenn er konstatiert, dass es keinen besseren Weg zum Heil gebe, als Zisterzienser zu sein; wer anderswohin gehe – so schreibt Bernhard wörtlich und so oder zumindest so ähnlich sprach er es wohl auch vor seinen Mönchen aus –, würde eher fallen, als weiter emporzusteigen. Oder mit Bernhards eigenen Worten: „Es scheint mir, dass ich doch einige Zeichen eurer Berufung und Rechtfertigung am Verhalten eurer Demut erkenne. (...) Daher, Geliebteste, verbleibt unter der Disziplin, die ihr auf euch genommen habt, um durch die Demut zur Erhöhung aufzusteigen, denn dies ist der Weg – und es gibt keinen anderen außer ihm! Wer anderswohin geht, fällt eher, denn hinaufzusteigen (...).“<sup>1318</sup>

Auch wenn sich Bernhard hier reichlich nebulös ausdrückt – und er nicht direkt zu erkennen gibt, was er genau mit jener Richtungsangabe (*aliter vadit*) meint – so wird man ihn hier andererseits doch beim Wort nehmen müssen. Es gibt für Bernhard schlicht keinen anderen Ort auf dieser Welt, wohin sich ein Mönch seines Klosters begeben könne, wo er dem Heil näher sei als in Clairvaux – womit wohl nicht nur die Welt gemeint ist, sondern auch all die älteren Benediktinerklöster, also auch Cluny.<sup>1319</sup> Einmal mehr wird damit sinnfällig, dass Heiligkeit ein ebenso begehrtes wie umstrittenes Gut ist, um das mehrere Akteure im religiösen Feld ringen – hier Zisterzienser und Cluniazenser.

Folgerichtig handelt es sich bei der Causa Robert für Bernhard auch nicht bloß um einen Rechtsstreit – was freilich nicht heißt, dass Bernhard nicht auch rechtliche Argumente ins Feld zu führen wüsste, um seinen Vetter zur Umkehr zu bewegen –,<sup>1320</sup>

---

Laienschaft sowie weiten Teilen des Weltklerus spricht der Abt von Clairvaux die Heilsfähigkeit hingegen nahezu grundheraus ab, was Dinzelbacher als „gut augustinische[n] Pessimismus“ charakterisiert hat. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Parabolae*. Ed. Leclercq/Rochais, 295: *Ita undique lacerata circa humeros, vix parum quid de amictu, id est paucos monachos et paucos regulares canonicos, de aliis hominum generibus fere nullos retinet, cum haec sponsa patiatur*. Vgl. dazu Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 58. Zitat ebd.

<sup>1318</sup> *Vocationis enim et iustificationis vestrae aliqua signa mihi videor intueri in conversatione huius humilitatis. (...) Propterea, dilectissimi, perseverate in disciplina quam suscepistis, ut per humilitatem ad sublimitatem ascendatis, quia haec via, et non alia praeter ipsam. Qui aliter vadit, cadit potius, quam ascendit.* (...). Bernhard von Clairvaux, *Sermones in ascensione Domini*. Ed. Leclercq/Rochais, 129, Nr. 2. Vgl. die Übersetzung nach Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 80.

<sup>1319</sup> Laut Peter Dinzelbacher hat Bernhard in der fraglichen Passage hingegen vor allem die Welt vor Augen, in die sich kein Mönch verirren dürfe, da es „so gut wie keine Rettung für die [gibt], die in der Welt leben“. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 80.

<sup>1320</sup> So hält er seinem Vetter vor, dass die Cluniazenser an den Papst appelliert und diesen unter Vortäuschung falscher Tatsachen – Robert soll von seinen Eltern bereits als Kind dem Kloster als Oblat übergeben worden sein, was Bernhard jedoch in Zweifel zieht – von der Rechtmäßigkeit des Vorgangs überzeugt hätten, wobei jedoch nicht die Argumente der Gegenseite angehört worden seien, weshalb es zu einem parteiischen Urteilsspruch gekommen sei, wie Bernhard sich ausdrückt: *Mittitur interea*

sondern das Tun seines Verwandten bedroht in Bernhards Augen auch dessen Seelenheil. Denn durch seinen Weggang habe er sich letztlich der Apostasie schuldig gemacht und den Weg des Heils verlassen, wie Bernhard konstatiert: „Alles Zusätzliche, was Du Dir an überflüssiger Nahrung und Kleidung, an nutzlosen Worten, im schrankenlosen und neugierigen Umherschweifen erlaubst, ist im Vergleich zu dem, was Du doch versprochen und was Du bei uns eingehalten hast, ohne Zweifel ein Zurückblicken, eine Übertretung, ein Abfall.“<sup>1321</sup>

Bernhard droht seinem Vetter gar mit der ewigen Verdammnis, wenn er nicht nach Clairvaux zurückkehren würde – was im Umkehrschluss die Heilmäßigkeit des cluniazensischen Lebenswandels in Frage stellt.<sup>1322</sup> Bernhard schreibt: „Du fürchtest Nachtwachen, Fasten und Handarbeit. Doch das ist leicht für den, der an das ewige Feuer denkt. Die Erinnerung an die äußerste Finsternis bewirkt schließlich, dass man die Einsamkeit nicht scheut. Wenn Du die zukünftige Prüfung bezüglich der unnützen Worte betrachtest, wird Dir das Schweigen nicht sehr mißfallen. Jenes ewige Heulen und Zähneknirschen wird Dir, wenn Du es Deinem Herzen vor Augen hältst, die Matte und das Kissen wieder gleich erträglich erscheinen lassen. Wenn Du schließlich die ganze Nachtzeit, die die Regel angibt, gut beim Psalmensingen gewacht hast, muss das Bett schon sehr hart sein, dass Du nicht in Ruhe schlafen könntest.“<sup>1323</sup>

---

*pro eo Romam. Apostolica compellatur auctoritas et, ut Papa non neget assensum, suggestur ei infante olim a parentibus oblatum fuisse monasterio. Non fuit qui refelleret, – nec enim contradictor est exspectatus –, iudicatum est de parte, abiudicatum absentibus.* Bernhard von Clairvaux, *Eistolae*. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 5, Nr. 1. Und an späterer Stelle begründet Bernhard seine Zweifel an Roberts Zugehörigkeit zu den Cluniazensern mit dem Hinweis, dass Robert zwar – wie Bernhard einräumt – tatsächlich den Cluniazensern versprochen worden sei, jedoch nicht rechtsverbindlich als Oblat übergeben wurde, da bei dem Ritual der Oblation ein Formfehler begangen wurde, wie Bernhard behauptet: *Quamquam dubium non sit, promissum illum fuisse, non donatum. Nec enim petitio, quam Regula praecipit, pro eo facta fuit a parentibus, nec manus illius cum ipsa petitione involuta palla altaris, ut sic offerretur coram testibus.* Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Eistolae*. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 6, Nr. 1.

<sup>1321</sup> *Sin alias, noli altum sapere, sed time, quoniam, ut cum venia tui dixerim, quidquid amplius indulges tibi in victu vestituque superfluo, in verbis otosis, in vagatione licentiosa et curiosa, quam videlicet promisisti, quam apud nos tenuisti. hoc procul dubio retro aspicere est, praevericari est, apostatare est.* Bernhard von Clairvaux, *Eistolae*. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 8, Nr. 1. Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2, 257.

<sup>1322</sup> Bernhard evoziert in seinem Brief an mehreren Stellen jenseitige Strafen, um seinen Vetter zum Einlenken zu bewegen. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Eistolae*. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 10, Nr. 1.

<sup>1323</sup> *Vigilias times et ieunia, manuumque laborem; sed haec levia sunt meditanti flamas perpetuas. Recordatio deinde tenebrarum exteriorum facit non horrere solitudinem. Si futuram cogitas de verbis otosis discussionem, non valde displicebit silentium. Fletus aeternus et stridor ille dentium, ante cordis oculos reductus, pares tibi reddet mattam et culcitram. Denique si totum de nocte, quod Regula praecipit, bene ad psalmos vigilaveris, nimis durus erit lectus, quo quiete non dormias.* Bernhard von Clairvaux,

Kurzum, der Gang nach Cluny stellt für den Abt von Clairvaux eine regelrechte Gefahr für das Seelenheil dar – zumindest wenn man von Clairvaux aus dorthin geht.<sup>1324</sup> So erklärt es sich dann auch, warum Bernhard an den Händen der Cluniacenser reichlich Blut kleben sieht<sup>1325</sup> und warum er diese ganz direkt für den Tod einer Seele verantwortlich macht, freilich jener seines Verwandten, Roberts von Châtillon: „Inzwischen aber mag die Seele, für die Christus gestorben ist, zugrunde gehen, und das deswegen, weil es die Cluniacenser wollen.“<sup>1326</sup>

Interessanterweise bedeutet ein solcher *transitus*, wie ihn Robert von Châtillon gewagt hatte, für Bernhard keineswegs, dass man für den ehemaligen Bruder nicht mehr beten dürfe – ihn also aus der Kommunikation mit Gott gänzlich auszuschließen habe. Zwar müsse die Gemeinschaft den Abtrünnigen aus ihren Gebeten ausschließen – ihn also im eigentlichen Wortsinne exkommunizieren – der Einzelne müsse aber weiterhin für den ehemaligen Bruder beten, da, so meint Bernhard, das emotionale Band nicht gekappt sei: „Fern aber sei es uns, dass wir aufhören, auch für solche zu beten; wenn wir es auch nicht öffentlich wagen, so doch in unseren Herzen. (...). Denn wenn sie [sc. die abtrünnigen Mönche] sich auch von den gemeinsamen Gebeten selbst ausschließen, so können sie sich doch nicht gänzlich von unserer Liebe ausschließen.“<sup>1327</sup>

Auch wenn die Kommunikation mit Gott in Bernhards Brief an seinen Vetter Robert nicht im Vordergrund steht, so zeigt ein Blick auf Bernhards weitere Briefe jedoch, dass sich die Kontroverse zwischen Cluny und Cîteaux auch um die Frage drehte, welche der beiden Mönchsgemeinschaften besser beten würde, wie nun zu zeigen ist.

---

Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 10, Nr. 1. Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 261.

**1324** Auch in einem Brief aus dem Jahr 1133 bekundet Bernhard die Überzeugung, dass jemand, der von einem strengeren Orden zu einem gemäßigteren wechsle, keinen Anteil am Reich Gottes nehmen könne. Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 2 (1977), 245, Nr. 313. Andererseits konstatiert Bernhard im gleichen Schreiben, dass ein Wechsel von einer gemäßigteren zu einer strengeren Lebensform vom Oberen zu begrüßen sei. Vgl. ebd., 244.

**1325** (...) *quorum manus sanguine plene sunt*, (...). Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 8, Nr. 1.

**1326** (...) *inter haec autem pereat anima pro qua Christus mortuus est, et hoc, quia Cluniacenses volunt*. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 5, Nr. 1. Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 251.

**1327** *Absit autem a nobis, ut etiam pro talibus, et si palam non praesumimus, vel in cordibus nostris orare cessemus*, (...). *Etsi enim a communibus orationibus ipsi se excludunt, sed ab affectibus omnino non possunt*. Bernhard von Clairvaux, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 58. Übersetzung nach Paul Sinz, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 129.

Vor allem in seiner wahrscheinlich im Jahr 1124 oder 1125<sup>1328</sup> verfassten Apologie an Abt Wilhelm von Saint-Thierry (1080/90–1148/49) hat Bernhard in dieser Angelegenheit, die auch die Kommunikation mit Gott berührte, Stellung bezogen.<sup>1329</sup> Die genauen Hintergründe dieses Schreibens, das keineswegs nur für Wilhelms Augen bestimmt war, sondern vielmehr eine „in Briefform gekleidete Monographie“<sup>1330</sup> ist, wie es Ulrich Köpf einmal treffend formuliert hat, liegen im Dunkeln. Zwar wissen wir, dass der Adressat des Briefes, der Abt des bei Reims gelegenen Cluniazenserklosters Saint-Thierry war, Bernhard im Jahr 1125 dazu aufgefordert hatte, in der Auseinandersetzung zwischen dem noch jungen Zisterzienserorden und dem cluniazensischen Mönchtum Stellung zu beziehen,<sup>1331</sup> jedoch kann dieser Appell nicht der eigentliche Grund gewesen sein, der Bernhard zur Feder greifen ließ. Denn Bernhard spricht selbst von einem aktuellen drängenden Anlass (*nova urgente causa*), der ihn dazu veranlasst habe, sein bisheriges Schweigen in der Streitfrage zu brechen<sup>1332</sup> – wobei er rhetorisch äußerst geschickt vorging. Zunächst erwehrt sich der Abt von Clairvaux des Vorwurfs, er würde die von Seiten seines Ordens gegen die Cluniazenser erhobene Kritik gutheißen oder gar teilen. Ganz im Gegenteil: Bernhard stellt sich zu Beginn seines Briefes ostentativ auf die Seite der Cluniazenser und lobt deren Lebensform, wenn er schreibt: „Ich bin Zisterzienser: verdamme ich also die Cluniazenser? Keineswegs! Vielmehr liebe ich sie, ich lobe und rühme sie.“<sup>1333</sup> Einige Zeilen zuvor geht der Abt sogar noch weiter und preist den cluniazensischen Lebenswandel als, so wört-

---

<sup>1328</sup> Hinsichtlich der Datierung jenes fraglichen Textes besteht in der Forschung Uneinigkeit. Die Daten, die von den Forschern angeführt werden, lassen eine Entstehung des Textes in der Zeitspanne zwischen 1121 und 1126 möglich erscheinen, wobei sich die meisten Forscher für das Jahr 1124 oder 1125 ausgesprochen haben. Zur Datierungsdebatte vgl. *Leclercq*, *Apologia* (1963), 63–79; *Rudolph*, *Scholarship* (1989), 69–111; *Köpf*, *Apologie* (1992), 138–143; *Holdsworth*, *Early Writings* (1994), 39–48.

<sup>1329</sup> Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 81–108.

<sup>1330</sup> *Köpf*, *Apologie* (1992), 138.

<sup>1331</sup> Dies geht aus einem anderen Text des Heiligen hervor. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 219, Nr. 84b. Vgl. dazu auch *Leclercq*, *Apologia* (1963), 64 f.; *Köpf*, *Apologie* (1992), 143 Anm. 6.

<sup>1332</sup> *Usque modo si qua me scriptitare iussistis, aut invitum, aut nullatenus acquievi: non quia negligrem quod iubebar, sed ne praesumerem quod nesciebam. Nunc vero, nova urgente causa, pristina fugatur verecundia, et vel perite, vel imperite, dolori meo satisfacere cogor, fiduciam dante ipsa necessitate.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 81. Inwieweit mit jenem aktuellen Anlass, von dem Bernhard hier spricht, tatsächlich der *transitus* von Amadeus von Clermont, der später zum Bischof von Lausanne avancieren sollte und im Jahr 1121 aus der Zisterze Bonnevaux nach Cluny ging, gemeint ist, wie ein Forscher meinte, soll hier nicht ausdiskutiert werden. Vgl. *Holdsworth*, *Early Writings* (1994), 47.

<sup>1333</sup> *Cisterciensis sum: damno igitur Cluniacenses? Absit! Sed diligo, sed praedico, sed magnifico.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 87. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 159.

lich, „heilig, ehrenvoll, glänzend durch Reinheit, ausgezeichnet durch Urteilsfähigkeit, unterwiesen von den Vätern, eingegeben vom Heiligen Geist und in nicht geringem Maße geeignet, Seelen zu retten.“<sup>1334</sup> Dieser Lobpreis kulminierte in der rhetorischen Frage, wie er die Mitglieder dieses von ihm so hochgeschätzten *ordo* verachten könne, deren Gebetshilfe er ersucht habe, deren Gastfreundschaft er schon oft genossen und mit denen er im öffentlichen wie auch im privaten Klosterraum über die Heilige Schrift sowie über das Heil der Seelen diskutiert haben will.<sup>1335</sup> Die Antwort kann selbstredend nur lauten: Gar nicht.

Bis zu diesem Punkt könnte der Leser fast den (irreführenden) Eindruck gewinnen, der Abt von Clairvaux würde sich gar nicht als Anwalt seines Ordens betätigen, sondern als Apologet der Cluniazenser!<sup>1336</sup> Bernhard verstärkt diesen – durchaus beabsichtigten – Eindruck noch, indem er seinem Leser die rhetorische Frage in den Mund legt, warum er, also Bernhard, sich nicht selbst für die cluniazensische Lebensform entschieden habe: „Warum also‘, sagst du, ‚bekennst du dich nicht zu jener Lebensform, wenn du sie so lobst?“<sup>1337</sup>

---

<sup>1334</sup> *Dixi, et dico: modus quidam vitae est sanctus, honestus, castitate decorus, discretione praecipuus, a Patribus institutus, a Spiritu Sancto praeordinatus, animabus salvandis non mediocriter idoneus.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 83 f. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 151; 153.

<sup>1335</sup> *Egone vel damno, vel despicio, quem sic praedico? Memini me aliquando in aliquibus eiusdem Ordinis monasterii hospitio susceptum fuisse: reddit Dominus servis suis humanitatem quam infirmanti mihi, ultra etiam quam necesse fuit, exhibuerunt, et honorem quo me, plus quoque quam dignus fui, dignati sunt! Ipsorum me commendavi orationibus, interfui collationibus; saepe de Scripturis et salute animarum habui sermonem cum multis, et publicum in capitulis; et privatum in cameris.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 84.

<sup>1336</sup> Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass Bernhard zu Beginn seiner Apologie nicht nur reichlich Lob in Richtung der Cluniazenser austeilt, sondern auch massive Kritik gegen die Mönche aus den eigenen Reihen übt und diese für ihren Hochmut schilt. Vgl. insb. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 90. Aus einer späteren Quelle, dem ‚Dialogus duorum monachorum‘, wissen wir sogar, wie diese Technik, die Bernhard hier anwendet, genannt wurde. In dem fiktiven Dialog zwischen einem Zisterzienser und einem Cluniazenser rekurriert nämlich letzterer auf die große Wertschätzung, die der Abt von Clairvaux seinem Orden entgegengebracht habe, nur um sogleich von seinem Gesprächspartner darüber belehrt zu werden, dass dieser Eindruck pure Rhetorik gewesen sei. Als der Cluniazenser daraufhin den Namen jenes sprachlichen Kniffs erfahren will, wird ihm mitgeteilt, dass jene Taktik von den Rhetoren *insinuatio* genannt werde und besonders vor Gericht Verwendung finde. Vgl. *Dialogus duorum monachorum*. Ed. *Huygens*, 382.

<sup>1337</sup> „Cur ergo‘, inquis, ‚Ordinem illum non tenes, si sic laudas?“ Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 87. Die im Mittelalter unübliche Großschreibung des *ordo*-Begriffs ist ein Eingriff der Herausgeber in den Text, um hier auf die institutionelle Konnotation des Begriffs hinzuweisen und die Übersetzung als „Orden“ nahezulegen. In den Manuskripten ist der Begriff hingegen durchgängig klein geschrieben, wie Ulrich Köpf jüngst angemerkt hat, womit die Herausgeber die Bedeutungsbreite von vornherein eingeengt hätten, wie Köpf konstatiert. *Köpf*, Ein-

Es ist die Antwort, die Bernhard auf diese Frage gibt, die erkennen lässt, wo er in der Kontroverse zwischen Cluny und Cîteaux tatsächlich steht.<sup>1338</sup> Zwar antwortet Bernhard zunächst mit dem reichlich fatalistischen Argument, dass jeder gemäß des Pauluswortes in jener Position verharren solle, in die er (von Gott) berufen worden sei (1 Kor 7,20); doch als er daraufhin sein rhetorisches Gegenüber nachhaken lässt, warum er sich dann nicht von Beginn an für jene Lebensform (*ordo ille*), also die cluniazensische, entschieden habe, wird er deutlicher, wobei er erneut aus dem Korintherbrief zitiert: Er habe sich deswegen für seinen Orden entschieden, weil gemäß dem Pauluswort zwar alles erlaubt, aber nicht alles (gleich) nützlich sei (1 Kor 10,23).<sup>1339</sup> Was dies zu bedeuten habe, erklärt Bernhard seinem Leser umgehend. Damit will der Abt keineswegs in Abrede stellen, dass die cluniazensische Lebensform (*ordo*) heilig und gerecht sei, wie er ausdrücklich schreibt, allerdings sei er in der Vergangenheit<sup>1340</sup> – also wohl in der Zeit vor seiner Profess – fleischlich gesintnt und sündhaft gewesen und habe eine dermaßen große Krankheit an seiner Seele verspürt, dass eine stärkere Medizin notwendig gewesen sei, um sie zu kurieren.<sup>1341</sup> Mit anderen Worten: Die cluniazensische Lebensform sei zwar heilig und gerecht, allerdings sei die eigene eben heiliger und gerechter – so muss man den Abt von Clairvaux hier wohl verstehen.<sup>1342</sup>

Nur so lässt sich auch das Schlusspläoyer des Abtes verstehen, der hier die (unregelmäßige) Steigerung des Adjektivs *bonus* benutzt, um das Verhältnis der beiden Klosterverbände zu bestimmen. Er fordert nämlich, dass die Guten aufhören sollten,

---

leitung. Mönchtum als Lebensform (2021), 47 Anm. 305. Es ließe sich im Anschluss an Köpf also argumentieren, dass der Abt von Clairvaux den Begriff hier gar nicht im Sinne von „Orden“ gebraucht, sondern hingegen die cluniazensische Lebensform meint.

<sup>1338</sup> Dass Bernhard auch die Position der Gegenseite im Konflikt sehr genau kannte, wurde bereits erwähnt. Siehe dazu die Ausführungen oben bei Anm. 1305.

<sup>1339</sup> *Audi: propter hoc quod Apostolus ait: UNUSQUISQUE IN EA VOCATIONE, IN QUA VOCATUS EST, PERMANEAT. Quod si quaeris, cur et a principio non elegerim, si talem sciebam, respondeo: propter id quod rursus ait Apostolus: OMNIA LICENT, SED NON OMNIA EXPEDIUNT.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 87 (Hervorhebung im Original).

<sup>1340</sup> Bernhard verwendet an dieser Stelle bemerkenswerterweise nicht das Perfekt, sondern das Imperfekt (*eram, sentiebam*), dennoch darf, ja muss man den Abt wohl so verstehen, dass er hier auf eine (abgeschlossene) Zeit in seiner Vergangenheit verweist, nämlich die Zeit vor seiner Profess.

<sup>1341</sup> *Non quod scilicet Ordo sanctus et iustus non sit; sed quia ego carnalis eram, venumdatus sub peccato, et talem animae meae languorem sentiebam, cui fortior esset potio necessaria.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 87.

<sup>1342</sup> Dass der Abt von Clairvaux seinen eigenen Orden als höherwertig als die Cluniazenser auffasste, wurde auch von dem Autor des Dialogus unmissverständlich konstatiert. Vgl. *Dialogus duorum monachorum*. Ed. *Huygens*, 404 f. Die Frage, welche der beiden Lebensformen heiliger sei, richtiger: dem Heil mehr nütze, hat der Abt von Clairvaux auch in einem anderen Brief thematisiert, wobei er jedoch deutlich härtere und unversöhnliche Töne anschlägt, wenn er seinen Adressaten, Robert von Châtillon, rhetorisch fragt, ob das Heil eher bei gepflegten Gewändern und üppiger Nahrung als bei einfacher Lebensweise und bescheidener Kleidung zu finden sei. Siehe den Text oben in Anm. 1315.

mit Missgunst auf die Besseren zu blicken – also wohl die Cluniazenser auf die Zisterzienser –, so wie die Besseren aufhören müssten, die Guten geringzuschätzen: „(...) wenn einer, der endlich gelernt hat, gut zu sein, auf die Besseren nicht mit Missgunst blickt, und der, der besser zu handeln glaubt, das Gute des anderen nicht gering-schätzt; wenn diejenigen, die strenger leben können, jene weder abweisen noch scheelsüchtig betrachten, die es nicht können, und andererseits diejenigen, die es nicht können, die Starken so bewundern, dass sie sie nicht ohne Überlegung nachahmen. Wie es nämlich diesen, die vielleicht ein höheres Gelübde abgelegt haben, nicht erlaubt ist, zu einem niederen herabzusteigen, ohne abtrünnig zu werden, so ist es nicht für alle förderlich, von geringeren Gütern zu größeren überzugehen, um nicht jäh abzustürzen.“<sup>1343</sup>

Auf diesen Punkt, mit dem der Abt von Clairvaux seine Apologie beschließt, ist er bereits an früherer Stelle zu sprechen gekommen. Denn um seine große Hochachtung für die Cluniazenser zu demonstrieren, verweist der Abt von Clairvaux auf den Umstand, dass von ihm stets alle übertrittswilligen Cluniazenser von den Pforten seines Klosters abgewiesen worden seien: „Habe ich jemals versucht, auch nur einen einzigen heimlich oder offen von jenem Orden abzuraten oder ihn zum Übertritt in unseren Orden zu überreden? Habe ich nicht eher vielen abgeraten, die kommen wollten, und zurückgewiesen, die kamen und an die Tür klopften? Habe ich nicht Bruder Nikolaus in das Kloster Saint-Nicolas und ebenso – Ihr könnt es bezeugen – zwei von den Eurigen zu Euch zurückgeschickt? Auch als zwei Äbte desselben Ordens, deren Namen ich nicht nennen will – Ihr selbst kennt sie sehr gut und wisst um nichts weniger, mit welch inniger Freundschaft sie sich mir verbunden fühlen –, danach verlangten, in eine andere Lebensform überzutreten, was auch Euch nicht verborgen blieb, und schon unmittelbar vor der Entscheidung standen, ist ihnen da nicht unser warnender Rat entgegengetreten und hat bewirkt, dass sie ihren Posten nicht verließen?“<sup>1344</sup>

---

**1343** (...); *si qui accepit iam esse bonus, non invideat melioribus, et qui sibi videtur agere melius, bonum non spernat alterius; si qui districtius vivere possunt, eos qui non possunt nec aspernentur, nec a-emulentur, et qui non possunt, eos qui possunt sic mirentur, ut temere non imitentur. Sicut enim non licet his, qui maius aliquid forte voverunt, ad id quod minus est descendere, ne apostatentur, sic non omnibus expedit de bonis minoribus ad maiora transire, ne praecipitentur.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 107. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2, 199.

**1344** *Quem umquam vel clam, vel palam, aut ab illo Ordine dissuadere, aut ad nostrum ut veniret persuadere tentavi? Annon potius multos cupientes venire repressi, venientes et pulsantes repuli? Annon fratrem Nicolaum ad Sanctum Nicolaum, et vobis duos de vestris, vobis teste, remisi? Sed et duobus quibusdam eiusdem Ordinis abbatibus, quorum ne nomina prodam, – ipse eos optime nostis, et nihilominus quam amica mihi familiaritate iungantur, scitis –, numquid non tamen ad alium Ordinem, quod et vos non latuit, migrare desiderantibus, iam iamque deliberantibus, nostrum eis dissuasorum consilium obviavit, ac ne suas desererent cathedras effecit?* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 84. Die Übersetzung lehnt sich an eine Überlegung von Ulrich Köpf an,

Genau besehen erweist sich dieses apologetische Argument als verdeckte Spitze in Richtung der schwarzen Mönche. Denn allein der Umstand, dass Bernhard hier durchblicken lässt, dass es nicht nur viele Mönche, sondern sogar zwei Äbte<sup>1345</sup> aus dem besagten *ordo* gebe – deren Namen Bernhard hier zwar verschweigt, aber als allgemein bekannt voraussetzt –,<sup>1346</sup> die Bernhard allesamt am Übertritt gehindert haben will, ist heikel. Heikel insofern, als hierdurch ein Attraktivitätsgefälle unterstellt wird, ein brain-drain, richtiger: prayer-drain zwischen Cluniazensern und Zisterziensern und zwar auf Kosten ersterer zugunsten letzterer.<sup>1347</sup> Zugleich wird beim impliziten Leser – wobei es sich mitnichten nur um Abt Wilhelm von Saint-Thierry handelt, sondern der Brief war wohl für ein breiteres lesekundiges Publikum bestimmt –<sup>1348</sup> hierdurch die Frage evoziert, was die vielen Mönche und die beiden Äbte zum Übertritt motiviert haben mag.

Die Antwort bleibt der Abt von Clairvaux seinem Leser nicht lange schuldig. Im zweiten Teil<sup>1349</sup> seiner Apologie geht Bernhard von der Verteidigung zum Gegenangriff über, also von der Apologie zur Polemik, und setzt seinen Leser über die Unzulänglichkeiten und Verfehlungen ins Bild, die er bei den Cluniazensern beobachtet haben

---

der an nämlicher Passage gezeigt hat, dass *ordo* bei Bernhard sowohl im Sinne von „Orden“ als auch im Sinne von „Lebensform“ begegnet: „Auch wenn er [sc. Bernhard von Clairvaux] von zwei Äbten des *ordo* spricht, deren Namen er nicht preisgeben möchte, (...), denkt man zuerst an einen ‚Orden‘. Aber auch in diesen Formulierungen klingt immer noch die Bedeutung ‚Lebensform‘ an, besonders wenn Bernhard sagt, die beiden ungenannten Äbte wollten *ad alium ordinem* (...) *migrare*.“ Köpf, Einleitung. Mönchtum als Lebensform (2021), 47.

<sup>1345</sup> Es wurde bereits darüber spekuliert, ob es sich bei einem dieser beiden Äbte nicht um den Adressaten von Bernhards Apologie selbst handeln könnte, also Abt Wilhelm von Saint-Thierry. Vgl. dazu die von Gerhard Winkler besorgten Anmerkungen zur Apologie in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 202 Anm. 6.

<sup>1346</sup> Auch dies ist freilich ein rhetorisches Stilmittel, auf welches der Abt von Clairvaux gerne zurückgriff, um seiner Position Nachdruck zu verleihen und beim Leser Neugierde zu wecken.

<sup>1347</sup> Dass es allerdings durchaus auch den gegenteiligen Fall gab, dass also Zisterzienser zu den Cluniazensern überliefen, wissen wir ebenfalls aus einem von Bernhards Briefen, nämlich seinem Schreiben an Robert von Châtillon, der nach Cluny übergetreten war, wie wir bereits sahen. In diesem Brief hat sich der Abt übrigens anders zu der Frage geäußert, ob man den Übertritt von einem gemäßigten zu einem strengerem Orden erlauben solle, was Bernhard entschieden bejaht, wohingegen er gegenläufiges Verhalten ebenso entschieden zurückweist und dem Delikt der Apostasie gleichstellt: *Et vere quis alius non magis discuteret reatum et incuteret metum, non opponeret votum et proponeret iudicium, non argueret inoboedientiae, non indignaretur apostasiae, quod de tunicis ad pelliceas, de oleribus ad delicias, quod denique ad divitias de paupertate transieris?* Bernhard von Clairvaux, Epistola. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 3, Nr. 1.

<sup>1348</sup> Vgl. Köpf, Apologie (1992), 138.

<sup>1349</sup> In der Forschung wurde intensiv darüber debattiert, ob die Apologie nicht eine Kompilation aus ursprünglich zwei separaten Texten sei. Vgl. zur Diskussion die Ausführungen bei Köpf, Apologie (1992), 203 Anm. 12; 138–142; Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 83.

will.<sup>1350</sup> Obgleich der Abt von Clairvaux die Cluniazenser in diesem Teil seiner Apologie auffallend selten beim Namen nennt, so ist die Stoßrichtung seiner Grundsatzkritik doch nicht zu übersehen – und wurde auch von den Zeitgenossen nicht verkannt. Dies wird bereits durch die Überlieferungstradition evident, die jenen Teil von Bernhards Apologie unter folgende Überschrift stellte: „Hier beginnt die Abhandlung gegen das Überflüssige bei den Cluniazensern.“<sup>1351</sup>

Diese Kehrtwende ist durchaus überraschend, weil der Leser in den vorherigen Kapiteln gelesen hat, warum Angehörige eines *ordo* nicht über die Mitglieder eines anderen urteilen dürften, was Bernhard als Hochmut und Mangel an Liebe wertet, was schlimmer als jede Missachtung der Kleider- oder Essenvorschriften der Benediktsregel sei.<sup>1352</sup> Aber dieses Caveat hindert Bernhard selbst nicht daran, deutliche Worte für die Verwerfungen einiger Cluniazenser zu finden.

Dass er sich damit angreifbar mache, ja mehr noch in einen Widerspruch verstricke, war dem Abt von Clairvaux nur allzu bewusst, wie er Wilhelm von Saint-Thierry in einem separaten Brief selbst mitteilte, der interessante Einblicke in die Entstehungszusammenhänge der Apologie bietet.<sup>1353</sup> Doch Bernhard wäre nicht einer

---

<sup>1350</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 95–108. Eigentlich wird dieser Wechsel von der Apologie zur Polemik bereits im letzten Teil des vorigen Kapitels eingeleitet, wo Bernhard konstatiert, dass das Schreiben nun eigentlich zu Ende sein müsste, damit es noch als Brief durchgehen könnte, er allerdings nun noch etwas schreiben müsse, um nicht als Anwalt der Verfehlungen der Cluniazenser zu gelten. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 94. Dieses Element der Apologie ist typisch für diese Textgattung, wie Ulrich Köpf zu Recht eingewandt hat: „Trotz gewisser Umständlichkeiten in der Darstellungsweise ist die Apologie gedanklich in sich geschlossen und durchaus einheitlich. Ihr von Bernhard selbst verwendeter Titel steht nicht in Widerspruch zu ihrem Inhalt; denn bereits die Apologien der Alten Kirche enthalten neben der Zurückweisung von Vorwürfen eine Kritik am Gegner – Verteidigung durch den Gegenangriff“ Köpf, *Apologie* (1992), 139.

<sup>1351</sup> *HIC INCIPIT CONTRA CLUNIACENSIMUM SUPERFLUITATES*. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 95.

<sup>1352</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 90–94. Bernhard lässt am Ende seines Briefes durchblicken, dass ihm durchaus bewusst ist, dass sein Brief anecken könne, weil er darin die Laster geißle und somit die Lasterhaften beleidigt habe, wie er schreibt: *Et utinam haec pauca scripserim sine scandalo! Enimvero vitia carpens, scio me offendere vitiosos*. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 107.

<sup>1353</sup> In diesem Brief gibt Bernhard seinem Freund gegenüber zu erkennen, wie er das von diesem erbetene Werk, die Apologie also, zu konturieren gedenke, und kommt dabei auch auf den heiklen Übergang von der Apologie zur Polemik zu sprechen. Denn der Abt von Clairvaux ist sich im Klaren darüber, dass er sich damit letztlich in einen Widerspruch verfange, wenn er die cluniazensische Lebensform erst lobe und anschließend kritisere: *intellexi quidem te velle ut illis, qui de nobis tamquam detractoribus Cluniacensis Ordinis conqueruntur, satisfaciam, quatenus videlicet sciatur non esse verum, quod male hucusque de nobis putarunt vel putari voluerunt. At si post hanc satisfactionem rursus victus eorum ac vestitus superfluitatem, et cetera quae subiungis, quemadmodum iniungis, carpe-*

der begnadetsten Rhetoren seiner Zeit, wenn er nicht selbst aus dieser Aporie einen Ausweg wüsste.<sup>1354</sup> Bernhard stellt nämlich gleich zu Beginn seiner Kritik<sup>1355</sup> klar, dass seine Kritik nicht dem *ordo*<sup>1356</sup> selbst gelte, sondern lediglich den schlechten Menschen in ihm. Sodann betont der Abt, dass er mit seiner Kritik keineswegs allein stehe, sondern er darum wisse, dass die von ihm nun anzusprechenden Dinge auch seinem Adressaten – wohlgernekt ein Cluniazenser – aufstoßen würden ebenso wie allen anderen Gutgesinnten. Ja mehr noch: Bernhard ist sich gar sicher, den Cluniazensern mit seiner Kritik letztlich einen Gefallen zu tun, da er Dinge anprangere, von denen er wisste, dass sie von allen gehasst würden, die den *ordo* lieben. Oder mit den Worten des rhetorischen Genies: „Nun müsste der Brief beendet werden, damit er noch ein Brief bleibt. Ich habe ja, soweit ich es konnte, unsere Mitbrüder, über die Ihr, Vater, Euch beklagt habt, dass sie Eure Lebensform (*ordo vester*) herabsetzen, mit meiner Feder genug gerügt. Auch mich habe ich, wie ich musste, von einem falschen Verdacht dieser Art entlastet. Weil ich aber den Anschein erwecke, einige von euren Mitbrüdern in Bereichen, in denen es sich nicht geziemt, allzu sehr beizupflchten, während ich unsere Brüder durchaus nicht schone, halte ich es für notwendig, noch einiges hinzuzufügen; es sind Dinge, die auch euch missfallen, ich weiß es, und die ohne Zweifel alle Gutgesinnten meiden müssen. Wenn man auch sieht, dass sie innerhalb der Lebensform (*ordo*) geschehen, so sei doch jeder Gedanke fern, dass sie zum Wesen der Lebensform (*ordo*) gehören. Keine Ordnung (*ordo*) duldet etwas Ungeordnetes; was aber ungeordnet ist, ist keine Ordnung (*ordo*). Daher wird man mir glauben müssen, dass meine Überlegungen nicht gegen die Lebensform (*ordo*) gerichtet sind, sondern für die Lebensform (*ordo*) eintreten, wenn ich nicht den Ordnungscharakter (*ordo*) in den Menschen, sondern die Fehler der Menschen tadle. Ich fürchte nicht, dass ich

---

*re voluero, et mihi videbor contradicere, et quomodo sine scandalo facere queam, non video.* Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 219, Nr. 84b.

<sup>1354</sup> In seinem Brief an Wilhelm, in dem er diesen über sein geplantes Werk unterrichtet, wird dieser rhetorische Schachzug noch etwas in der Schwebe gelassen. Bernhard schreibt lediglich, dass er keine andere Wahl sehe, als die cluniazensische Lebensform zu loben, die Tadler zu tadeln und dennoch die Missstände anzuprangern: *Nisi forte, et Ordinem quidem laudabilem, et Ordinis reprehensores reprehensiles dicam, et nihilominus tamen ipsius superflua reprehendam.* Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 219, Nr. 84b.

<sup>1355</sup> Laut Dinzelbacher wäre *invectio*, also Kritik, daher auch der treffendere Titel für jenen zweiten Teil der Apologie. Vgl. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 83. Inwieweit durch eine solche Umetikettierung jedoch etwas gewonnen wäre, bleibt indessen fraglich.

<sup>1356</sup> Wie Ulrich Köpf zu Recht angemerkt hat, ist das Wort *ordo* ein Schlüsselbegriff der Apologie, der ein sehr breites Bedeutungsspektrum umfasst: „*Ordo*, ein Grundbegriff der Apologie, bezeichnet zunächst allgemein die ‚Ordnung‘, sodann die besondere ‚Lebensform‘, den dadurch geprägten ‚Stand‘ und als eine Organisationsform des Mönchsstandes den ‚Orden‘, der erstmals im Zisterzienserorden verwirklicht ist.“ Köpf, Apologie (1992), 141 (Hervorhebung im Original). Im folgenden Zitat klingen alle diese Bedeutungsnuancen des *ordo*-Begriffs an. Siehe den Text unten in Anm. 1357.

denen, die die Lebensform (*ordo*) lieben, damit unbequem sein werden, ja sie werden es zweifellos als willkommen aufnehmen, wenn wir Dingen nachgehen, die auch sie hassen.“<sup>1357</sup>

Adriaan Hendrik Bredero sah in diesen Worten des Abtes von Clairvaux mehr als pure Rhetorik, mehr als den Versuch, seinen Leser ostentativ für seine Kritik zu ver-einnahmen. Laut dem niederländischen Historiker sind sie der Versuch des Zisterziensers, sich in einen internen Konflikt der Cluniazenser einzumischen.<sup>1358</sup>

Tatsächlich war in dem Jahr, als Bernhard seine Apologie schrieb bzw. diktierte (1125), unter den Cluniazensern ein Machtkampf im vollen Gange, bei dem sich die Anhänger des abgedankten<sup>1359</sup> siebten Abtes von Cluny, Pontius von Melgueil, sowie die Befürworter des amtierenden Großabtes ebenjenes burgundischen Klosters, Pet-

---

1357 *Iam vero, ut epistola remaneat, epistola finienda erat, quandoquidem et nostros, de quibus, Pater, conquestus estis, quod Ordini vestro detraherent, satis, quantum potui, stilo corripui, et me quoque ab huiusmodi falsa suspicione purgavi, ut debui. Sed quoniam, dum nostris minime parco, nonnullis de vestris nimium, in quibus non decet, videor assentire, pauca quae et vobis displicere cognovi, et omnibus bonis vitanda esse non dubito, necessarium reor subiungere: quae quidem, etsi fieri videntur in Ordine, absit tamen ut sint de Ordine. Nullus quippe ordo quippam recipit inordinatum; quod vero inordinatum est, ordo non est. Unde non adversum Ordinem, sed pro Ordine disputare putandus ero, si non Ordinem in hominibus, sed hominum vita reprehendo. Et quidem diligentibus Ordinem in hac re molestum me fore non timeo: quinimmo gratum procul dubio accepturi sunt, si persequimur quod et ipsi oderunt.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 94. Die unterschiedliche Schreibweise des Wortes *ordo* in dem Zitat ist ein Eingriff der Herausgeber in den Text, wodurch eine bestimmte Lesart der Passage nahegelegt werden soll, die jedoch nicht durch die Manuskripte gedeckt ist, in denen durchgängig die Kleinschreibung des fraglichen Begriffs vorzufinden ist, wie Ulrich Köpf jüngst zu Recht angemerkt hat. Vgl. Köpf, Einleitung. Mönchtum als Lebensform (2021), 47. Die Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 173 gibt den *ordo*-Begriff in der fraglichen Passage hingegen stets mit dem deutschen Begriff „Orden“ wieder, was das Bedeutungsspektrum des lateinischen Begriffs nicht richtig erfassst, wie Köpf gezeigt hat: „Im Gebrauch des *ordo*-Begriffs ist zuweilen noch die grundlegende Bedeutung ‚Ordnung‘ fassbar. [...] Er [sc. Bernhard von Clairvaux] betont: ‚Keine Lebensform (*ordo*) akzeptiert etwas Ungeordnetes (*inordinatum*); was aber ungeordnet ist, ist keine Ordnung, d. h. Lebensform (*ordo*).‘ Wenn er fortfährt, man müsse deshalb glauben, seine Argumentation sei nicht *adversus ordinem* gerichtet, sondern *pro ordine*, wenn er nicht den *ordo* in den Menschen, sondern die Laster der Menschen tadle, so lässt sich im *ordo*-Begriff der grundlegende Ordnungscharakter der monastischen Lebensform fassen, wie sie durch die *Regula Benedicti* begründet ist.“ Köpf, Einleitung. Mönchtum als Lebensform (2021), 48 (Hervorhebung im Original).

1358 Vgl. Bredero, Christenheit (1998), 117 f.

1359 Pontius hatte im Jahr 1122 sein Amt als Großabt von Cluny in Rom „zum Erstaunen des Papstes“ niedergelegt, als ihm von Papst Calixt II. ein Brief gezeigt wurde, worin mehrere Mönche seines Klosters Klage gegen ihn erhoben. Vgl. dazu Wollasch, Schisma (1996), 36. Zitat ebd. Die Abdankung des Pontius gilt daher wohl nicht ganz zu Unrecht, als von Rom „erzwungen“. Vgl. Bredero, Christenheit (1998), 116.

rus Venerabilis,<sup>1360</sup> unversöhnlich gegenüberstanden. Dieser interne Konflikt, der von mehreren Zeitgenossen als Schisma<sup>1361</sup> bezeichnet wurde, endete bekanntlich im Jahr 1126 mit dem Tod des exkommunizierten Pontius in einem Gefängnis in Rom<sup>1362</sup> und dem Sieg der Reformpartei um Petrus Venerabilis.<sup>1363</sup> Doch dieses dramatische Ende war zu dem Zeitpunkt, als Bernhard seine beiden polemischen Schriften gegen die Cluniazenser schrieb – nämlich Ende des Jahres 1124 seinen offenen Brief an Robert von Châtillon und im Folgejahr seine Apologie –, noch keineswegs absehbar; kurzzeitig gelang es dem abgesetzten Pontius sogar nach Cluny zurückzukehren,<sup>1364</sup> wobei er allem Anschein nach nicht nur von den Laien des Umlandes des burgundischen Klos-

**1360** Petrus Venerabilis folgte nicht direkt auf Pontius als Abt von Cluny, sondern nach Pontius' Abdankung wurde dort zunächst der Prior von Marcigny-sur-Loire, Hugo, zum Großabt gewählt, der jedoch bereits fünf Monaten später verstarb, woraufhin man in Cluny am 20. August 1122 Petrus Venerabilis zum achten Abt von Cluny wählte.

**1361** Petrus Venerabilis bezeichnetet den internen Machtkampf zwischen ihm und dem abgesetzten Pontius selbst als Schisma, wobei er freilich die Schuld allein seinem Kontrahenten zuschreibt, was auch in der Namensgebung jenes Schisma sinnfällig wird, das er als *Pontianum scisma* bezeichnet. Vgl. *The letters of Peter the Venerable*. Ed. *Constable*, Bd. 1 (1967), 446, Nr. 192. Von einem *scisma monachorum* spricht hingegen Ordericus Vitalis im Hinblick auf die interne Auseinandersetzung unter den Cluniazensern. Vgl. *Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica*. Ed. *Chibnall*, Bd. 6 (1980), 312. Gaufrid von Vigedo spricht gleichfalls von einem *scisma*. Vgl. *Chronica Gaufredi*. Ed. *Labbé*, 301. Vgl. dazu *Wollasch*, *Schisma* (1996), 34 f.

**1362** Pontius wurde im stadtrömischen Andreaskloster auf dem Monte Celio auf Befehl des Papstes eingekerkert und verstarb ebendort während der Klosterhaft. Vgl. *Bulst*, Pontius (1994), 98.

**1363** Zu diesen Ereignissen vgl. *Tellenbach*, Sturz (1963), 13–55; *Wollasch*, *Schisma* (1996), 31–52; *Ders.*, Cluny (1996), 198–224.

**1364** Pontius war nach seiner Abdankung zuerst nach Jerusalem gepilgert, war dann aber in Begleitung von symbolträchtigen zwölf Gefährten nach Italien zurückgekehrt, wo er sich das Kloster St. Croce di Campese zwischen Padua und Vicenza eingerichtet hatte, von wo aus er auch Kontakte nach Cluny unter- bzw. aufrechterhielt. Ja, offenbar muss der Zulauf aus Cluny derart groß gewesen sein, dass Papst Calixt II. im Jahr 1125 veranlasste, dass kein Cluniazenser ohne die Erlaubnis des rechtmäßigen Abtes, also Petrus Venerabilis, *ad Pontium olim abbatem* gehen dürfe, was angesichts der Benediktsregel eigentlich eine Selbstverständlichkeit war. Die Tatsache, dass der Papst dennoch eine solche Verfügung ergehen lassen musste, deutet darauf hin, dass „nicht wenige Mönche der Leitung des rechtmäßig gewählten Abtes Petrus entglitten.“ *Wollasch*, *Schisma* (1996), 44. Im Jahr 1125 entschloss sich der ehemalige Großabt dann jedoch, nach Cluny zurückzukehren. Laut Petrus Venerabilis passte er dafür dessen eigene Abwesenheit während einer Reise nach Aquitanien ab, wohingegen Gaufrid von Vigedo berichtet, der amtierenden Großabt, also Petrus Venerabilis, sei durch die Nachricht von Pontius' Herannahen in die Flucht geschlagen worden. Vgl. *ebd.* Während sich diese Dinge nicht mehr genau rekonstruieren lassen, dürfte unstrittig sein, dass Pontius das Wagnis seiner Rückkehr nicht ohne vorherige Planung unternahm. Denn bei seiner weder gewaltfreien oder gar spontanen Rückkehr nach Cluny wurde er sowohl von Mönchen des Konvents wie auch von Laien aus dem Umland des Klosters unterstützt. Vgl. *ebd.*, 45.

ters unterstützt wurde, sondern auch auf breiten Rückhalt im Konvent zählen konnte.<sup>1365</sup>

Es ist also durchaus plausibel, dass es diese skandalisierende Situation war, die Bernhard zur Feder greifen ließ.<sup>1366</sup> Dass er damit jedoch für Pontius Partei ergreifen wollte – wie Bredero argumentierte –, ist aus mehreren Gründen haltlos.<sup>1367</sup> Zum einen wäre eine solch öffentliche Parteinahme zugunsten eines von Rom abgesetzten und 1125 der Exkommunikation verfallenen Abtes für den in diplomatischen Streitfällen ansonsten so vorsichtig und machtbewusst agierenden Bernhard höchst ungewöhnlich.<sup>1368</sup> Zum anderen – und dieser Einwand dürfte noch schwerer wiegen – war Pontius mitnichten der Exponent des reformwilligen Lagers in Cluny, für den Bredero ihn hielt,<sup>1369</sup> sondern war vielmehr ein Vertreter des herkömmlichen Benediktinertums.<sup>1370</sup> Eine Einflussnahme des Abtes von Clairvaux für diesen Mann, der nicht für das Neue sondern das Beharrende stand, ist daher mehr als unwahrscheinlich, wie auch Bredero in Folge der massiven Kritik an seinen Ausführungen nicht umhinkam einzustehen.<sup>1371</sup>

Wenn Bernhard also tatsächlich Partei im Pontius'schen Schisma<sup>1372</sup> hätte ergreifen wollen, dann hätte er wohl eher für Petrus Venerabilis, den Exponenten der Reform, Stellung bezogen und gegen Pontius agitiert und nicht *vice versa*, wie es Bredero behauptete. Doch auch dieses – bewusst im Irrealis formulierte – Szenario ist höchst unwahrscheinlich. Denn auch Petrus Venerabilis zeigte sich alles andere als dankbar für Bernhards kritische Äußerungen gegenüber den Cluniazensern, sondern sah sich vielmehr zu einer umfänglichen Entgegnung genötigt, der er im Jahr 1126 oder im Jahr darauf in Form eines an Bernhard adressierten Briefs nachkam.<sup>1373</sup> Darin stellt der

---

1365 Vgl. *Tellenbach, Sturz* (1963), 27.

1366 Vgl. *Bredero, Christenheit* (1998), 118.

1367 Vgl. ebd., 119; *Ders.*, Cluny (1985), 27–73; *Ders.*, Saint Bernard (1992), 317 f.

1368 Dieser berechtigte Einwand wurde von Joachim Wollasch unter Rückgriff auf eine Studie von Sabine Teubner-Schoebel geäußert. Vgl. *Wollasch, Schisma* (1996), 33 mit Verweis auf *Teubner-Schoebel, Bernhard* (1993).

1369 Vgl. *Bredero, Christenheit* (1998), 119.

1370 Diese Position wurde maßgeblich durch Piero Zerbi geprägt, der das Pontius'sche Schisma als Machtrüingen zwischen den Traditionalisten und den reformwilligen Kräften innerhalb Clunys interpretierte, wobei er Pontius von Melgueil als Exponenten ersterer Gruppe identifizierte und Petrus Venerabilis als Vertreter der Reform. Vgl. *Zerbi, Intorno allo scisma* (1972), 835; 887; *Ders.*, *Milano e Cluny* (1978), 309–371; *Bredero/Leclercq/Zerbi, Pons de Cluny* (1974), 143–148.

1371 Zwar gab Bredero seine These nicht auf, musste jedoch als Reaktion auf Piero Zerbis Kritik den hypothetischen Charakter seiner Ausführungen eingestehen. Vgl. *Bredero/Leclercq/Zerbi, Pons de Cluny* (1974), 143.

1372 Der Begriff geht auf Petrus Venerabilis zurück, der in einem Brief an Bernhard von Clairvaux vom *Pontianum scisma* spricht. Siehe dazu die Ausführungen oben in Anm. 1361.

1373 Vgl. *The letters of Peter the Venerable*. Ed. *Constable*, Bd. 1 (1967), 52–101, Nr. 28. Zur Datierung des Briefes vgl. ebd., Bd. 2 (1967), 270–274. Allerdings wird Bernhards Apologie in Petrus Brief mit

Großabt von Cluny seinem Adressaten, der ihm zu diesem Zeitpunkt noch unbekannt war,<sup>1374</sup> die cluniazensischen Lebensgewohnheiten vor Augen und verteidigt diese Punkt für Punkt.<sup>1375</sup>

Es ist also mehr als fraglich, ob Bernhard mit seiner Apologie und seinem offenen Brief an Robert überhaupt für eine der beiden Gruppen im Pontius'schen Schisma Partei ergreifen wollte, sich also zum Anwalt einer der beiden Konfliktparteien aufzuschwingen gedachte – was wohl auch kontraproduktiv und daher unerwünscht gewesen wäre.

Plausibler ist es, dass Bernhard lediglich die Gelegenheit ergriff, die ihm die Situation bot, um seine Kritik gegen das alte Benediktinertum vorzutragen, namentlich Cluny, das infolge des skandalisierenden Schismas besonders angreifbar erschien.<sup>1376</sup> Dabei könnte auch eine persönliche Rechnung mitgespielt haben, die Bernhard begleichen wollte, als er im Schisma die Feder gegen Cluny führte. Denn eine der treibenden Kräfte hinter dem Schisma war ebenjener Großprior von Cluny, dem Bernhard von Clairvaux die Flucht seines Verwandten Robert von Châtillon anlastete, nämlich Bernardus Grossus, von dem bereits die Rede war.<sup>1377</sup> Und Letzterer soll seinerseits auf Befehl des Abtes von Cluny, Pontius von Melgueil, gehandelt haben, als er Robert wie ein reißender Wolf im Scharfspelz verführte, wie Bernhard es darstellt.<sup>1378</sup>

Diese beiden Männer, also der Großabt und der Großprior von Cluny, standen sich im Schisma nun als Kontrahenten gegenüber.<sup>1379</sup> Ja, laut Ordericus Vitalis soll

---

keinem Wort erwähnt, sodass es unwahrscheinlich ist, dass der Brief eine direkte Antwort bzw. Entgegnung auf Bernhards apologetische Schriften war, sondern vielmehr die allgemeine Kritik antizipierte, die von Seiten der weißen Mönche gegen die schwarzen Mönche erhoben wurde und der Bernhard im Jahr 1125 mit seiner Apologie Ausdruck verleihen sollte. Der Brief von Petrus Venerabilis wurde an sämtliche cluniazensischen Priore verschickt, was darauf schließen lässt, dass der Brief vornehmlich auf ein innercluniazensisches Publikum zielte. Vgl. dazu auch *The letters of Peter the Venerable*. Ed. *Constable*, Bd. 2 (1967), 206; *Bredero*, Christenheit (1998), 118. Anders als viele Forscherinnen und Forscher hat Conrad Rudolph Petrus' Brief (Ep. 28) vor Bernhards Apologie datiert, was sich in der Forschung allerdings nicht durchsetzen konnte. Vgl. *Rudolph*, Things (1990), 209–211.

<sup>1374</sup> Vgl. *The letters of Peter the Venerable*. Ed. *Constable*, Bd. 2 (1967), 206. *Knowles*, Cistercians (1963), 59.

<sup>1375</sup> Dass die anvisierte Leserschaft und der Adressat des Briefes nicht identisch sind, wurde bereits erwähnt. Siehe die Ausführungen oben in Anm. 1373.

<sup>1376</sup> Dass das Pontius'sche Schisma einen Skandal in der Welt hervorrief, also ein schlechtes Licht auf Cluny warf, bezeugt Petrus Venerabilis selbst in seinen retrospektiven Miracula, wo der Großabt von einem *scandalum Cluniacense* spricht. Vgl. Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. *Bouthillier*, 121. Vgl. dazu *Wollasch*, Schisma (1996), 35.

<sup>1377</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1302.

<sup>1378</sup> Siehe ebd.

<sup>1379</sup> Dieser Aspekt bleibt bei Bredero gänzlich unberücksichtigt. Vgl. *Bredero*, Christenheit (1998), 109–123. Joachim Wollasch präsentiert hingegen einen plausiblen Erklärungsansatz für Bernardus' Grossus Agitation im Schisma gegen Pontius: Letzterer habe den Großprior nämlich erst zum Abt von

Bernardus Grossus die eigentliche treibende Kraft hinter der Partei gewesen sein, die sich gegen Pontius stellte.<sup>1380</sup> Und diese Konfliktkonstellation dürfte dem bestens informierten Abt von Clairvaux wohl ebenfalls bekannt gewesen sein. Eine Parteinaahme Bernhards für eine der beiden Konfliktlager dürfte damit noch unwahrscheinlicher werden, als es die Ausführungen weiter oben bereits nahelegen.<sup>1381</sup> Ganz im Gegenteil, dürfte Bernhard im Schisma die Chance gesehen haben, eine alte Rechnung zu begleichen, die seit der Flucht seines Vetters im Jahr 1117 offen war und nun acht Jahre später beglichen werden konnte, als sich die *Cluniacensis ecclesia* in einen Skandal verstrickte, eine Situation, die Petrus Venerabilis in der Rückschau mit einem schrecklichen Unwetter oder einem Bürgerkrieg gleichsetzte.<sup>1382</sup> Kurzum, Bernhards Handeln war revanchistisch motiviert.

Viel wurde bereits über die nicht ohne Humor vorgetragene Kritik des Abtes geschrieben,<sup>1383</sup> welche die weiteren Seiten seines Briefs ausfüllt, so dass es hier genügt, auf jene Punkte zu sprechen zu kommen, welche die Kommunikation mit Gott im engeren Sinne betreffen. Denn Bernhard rügt nicht nur den Überfluss<sup>1384</sup> in Tracht<sup>1385</sup> und Speise<sup>1386</sup> der Cluniazenser, das Protzen mit den Pferden<sup>1387</sup> und das Ausnutzen von Schlupflöchern in der Regel,<sup>1388</sup> sondern auch etwas, das die Kommunikation mit

---

S. Martial de Limoges gemacht, wohl um den unliebsamen Großprior weg zu befördern, dann jedoch nicht weiter unterstützt bzw. fallen gelassen, als Bernardus Grossus bereits nach einem Jahr sein neues Amt aufgrund des großen Widerstandes in Limoges niederlegen musste und nach Cluny als Großprior zurückkehrte. Diese Situation könnte tatsächlich der Grund für Bernardus' Groll gegen Pontius von Cluny gewesen sein. Vgl. *Wollasch, Schisma* (1996), 39 mit Verweis auf *Tellenbach, Sturz* (1963), 28.

<sup>1380</sup> Ordericus Vitalis stellt den Großabt Bernardus Grossus als *fomes et incitor seditionis* hin. Vgl. *Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica*. Ed. *Chibnall*, Bd. 6 (1980), 312.

<sup>1381</sup> Diese Tatsache dürfte auch der Grund sein, weshalb Bredero konstatiert, Bernardus Grossus sei von Petrus Venerabilis als Großprior von Cluny abgesetzt und durch Matthäus von S. Martin-des-Champs ersetzt worden, was aber nicht korrekt ist, wie Joachim Wollasch gezeigt hat. Vgl. *Wollasch, Schisma* (1996), 33 Anm. 20.

<sup>1382</sup> *insurrexit nota illa contra Christi nauiculam, hoc est Cluniacensem ecclesiam, horrenda tempestas, et uelut ciuile bellum in republica nostra, ubique terrarum exarsit.* Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. *Bouthillier*, 117.

<sup>1383</sup> Jean Leclercq hat diesen Teil von Bernhards Apologie aufgrund des durchaus scharfen Humors auch als „scharfe, unterhaltsame Satire“ charakterisiert. *Leclercq, Bernhard von Clairvaux* (1990), 37.

<sup>1384</sup> Der Überfluss wird von Bernhard zunächst im Allgemeinen angeprangert und in der folgenden Abhandlung dann im Detail bzw. Punkt für Punkt kritisiert.

<sup>1385</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 101 f.

<sup>1386</sup> Vgl. ebd., 97–99.

<sup>1387</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 103 f.

<sup>1388</sup> Konkret nennt Bernhard den Fall, dass sich junge Mönche unter Vortäuschung einer Krankheit im Krankenflügel ausruhen und sich auf diese Weise eine für Kranke vorgesehene Entlastung von den Fastenvorschriften erschwindeln würden. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 99 f.

Gott direkt betrifft. Bernhard stößt nämlich auch die Ausgestaltung und Ausstattung der cluniazensischen Gotteshäuser auf, und zwar nicht nur deswegen, weil er dies für bloße Effekthascherei hält, sondern weil ihm diese Dinge als regelrechtes Hindernis für die Betenden erscheinen. Mit anderen Worten, wird hier eine bestimmte Form der Materialität als Kommunikationshindernis bewertet. Bernhard schreibt wörtlich: „Ich übergehe die grenzenlose Höhe der Bethäuser, ihre übermäßige Länge und unnötige Breite, den kostspieligen Glanz und die bis ins Kleinste ausgearbeiteten Abbildungen. Dies alles zieht den Blick der Betenden auf sich und hindert die Andacht. Mich erinnert es in gewissem Sinn an den alten Ritus der Juden. Aber sei's drum, mag dies zur Ehre Gottes dienen. Das aber frage ich von Mönch zu Mönch, was ein Heide unter Heiden anklagend sagte: Sagt mir, ihr Priester, was soll das Gold im Tempel des Höchsten?“<sup>1389</sup>

Dieser auf den ersten Blick so unscheinbare Einwand – der zumal gemessen an dem Gesamtumfang der Apologie nur wenig Platz einnimmt – erweist sich bei näherem Zusehen als einer der schwerwiegendsten Angriffe des Abtes von Clairvaux gegen die Cluniazenser. Denn indem Bernhard die Ausmaße und Ausstattung von Gotteshäusern, die bekanntlich gerade im fraglichen Klosterverband enorme Ausmaße annahm – hier sei nur daran erinnert, dass die dritte Klosterkirche von Cluny bekanntlich für lange Zeit der größte Sakralbau der lateinischen Christenheit war und zu dem Zeitpunkt, als Bernhard seine Apologie schrieb, gerade ihrer Vollendung zuwuchs –, nicht nur als Überfluss, sondern als potentielle Störquelle in der Kommunikation mit Gott ausmacht, spricht er den Cluniazensern eine der Kernkompetenzen des Mönchtums ab: das Beten. Denn wie wir bereits sahen, war die Kommunikation mit Gott die wesentliche, ja konstitutive Funktion jener sozialen Gruppe, die gemäß dem zeitgenössischen Schema der funktionalen Dreiteilung nicht zufälligerweise als Beter bezeichnet wurde, und zugleich zentrale Machtresource dieser sozialen Gruppe.

Bemerkenswerterweise unterscheidet Bernhard hier zwischen dem Mönchtum und dem Weltklerus. Während er die fragliche Praxis des Kirchenbaus und -schmucks durch Letzteren für legitim hält, da die Bischöfe anders als das Mönchtum nicht nur den Weisen, sondern auch den Unklugen verpflichtet seien, und sie darum genötigt seien, so schreibt Bernhard wörtlich, „die Andacht des fleischlich gesinnten Volkes mit augenfälligem Schmuck“ zu stimulieren, müssten sich die Mönche laut Bernhard einer solchen Praxis enthalten, da sie der Welt entsagt hätten und für sie folglich eine ande-

---

<sup>1389</sup> *Omitto oratoriorum immensas altitudines, immoderatas longitudines, supervacuas latitudines, sumptuosas depositiones, curiosas depictiones, quae dum in se orantium retrouent aspectum, impediunt et affectum, et mihi quodammodo repraesentant antiquum ritum Iudeorum. Sed esto, fiant haec ad honorem Dei. Illud autem interrogo monachus monachos, quod in gentilibus gentilis arguebat: DICITE, ait ille, PONTIFICES, IN SANCTO QUID FACIT AURUM?* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 104. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 193.

re Art der Andacht angemessen sei, wie Bernhard schreibt: „Freilich, Bischöfe gehen von einer anderen Voraussetzung aus als Mönche: Wir wissen ja, dass jene den Weisen wie den Unklugen verpflichtet sind und dass sie darum die Andacht des fleischlich gesinnten Volkes mit augenfälligem Schmuck wecken, denn mit geistigem können sie es nicht. Wir aber sind schon vom Volk ausgezogen, wir haben für Christus alles Kostbare und Blendende der Welt verlassen, wir haben, um Christus zu gewinnen, alles für Unrat gehalten (Phil 3,8), was schön glänzt, was durch Wohllaut schmeichelt, was lieblich duftet, süß schmeckt und sich angenehm berühren lässt, kurz, alle Ergötzlichkeiten des Körpers.“<sup>1390</sup> Für den Weltklerus gelten laut Bernhard also andere Regeln als für das Mönchtum – auch was die Andacht und damit die Kommunikation mit Gott betrifft. Doch das heißt freilich nicht, dass für den Abt beide Formen der Andacht, mithin die fleischliche und die geistige, gleichwertig seien. Vielmehr stellt Bernhard hier eine bemerkenswerte Hierarchie auf, wobei die geistige Andacht eindeutig als höherwertig beurteilt wird als die durch materielle Anreize stimulierte Andacht. Ja, materielle Dinge sind für Bernhard ein regelrechtes Kommunikationshindernis beim Beten.

Bernhard präsentiert seinem Leser im weiteren Verlauf auch einen Erklärungsansatz für die von ihm kritisierte Unart. Laut dem Abt würden die Mönche nämlich deswegen ihre Kirchen wie der Weltklerus mit Gold und anderen Kostbarkeiten ausschmücken, weil sie auf die Gaben ihrer Gönner aus seien: „Ich frage dich: Wessen Andacht wollen wir mit solchem Schmuck erwecken? Welchen Gewinn, sage ich, suchen wir darin? Die Bewunderung der Toren oder die Gabe der Einfältigen? (...) Das ist die Kunst, durch die Geld ausgesät wird, damit es sich vervielfache. Man gibt es aus, damit es sich vermehre, und die Verschwendug bringt noch mehr Reichtum. Eben durch den Anblick dieser aufwendigen, aber Bewunderung erregender Eitelkeiten werden die Menschen mehr zum Geben als zum Beten gedrängt. So wird Reichtum durch Reichtum abgeschöpft, so zieht Geld Geld an, weil – ich weiß nicht, wie es kommt – dort großzügiger gespendet wird, wo man größeren Reichtum bemerkt. Die Augen weiden sich an den mit Gold bedeckten Reliquien, und schon öffnet sich der Geldbeutel.“<sup>1391</sup> Dieses Diktum des redegewandten Abtes verrät eine tiefe Einsicht in die Logik

---

<sup>1390</sup> *Et quidem alia causa est episcoporum, alia monachorum. Scimus namque quod illi, sapientibus et insipientibus debitores cum sint, carnalis populi devotionem, quia spiritualibus non possunt, corporalibus excitant ornamentis. Nos vero qui iam de populo exivimus, qui mundi quaeque pretiosa ac speciosa pro Christo reliquimus, qui omnia pulchre lucentia, canore mulcentia, suave olentia, dulce sapientia, tactu placentia, cuncta denique oblectamenta corporea arbitrati sumus ut stercora, ut Christum lucrifaciamus, (...).* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 104 f. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 193; 195.

<sup>1391</sup> (...) *quorum, quaeso, in his devotionem excitare intendimus? Quem, inquam, ex his fructum requirimus: stultorum admirationem, an simplicium oblationem? (...) Tali quadam arte spargitur aes, ut*

ken des ökonomischen Feldes. Bernhard weiß offenbar darum, dass das Geld der Donatoren gerade dort reichlich fließt, wo sie bereits Reichtum vorfinden, es also Geld bedarf, um Geld einzunehmen. Oder mit den Worten des ökonomischen Feldes: It takes money, to make money.<sup>1392</sup>

Und zugleich betont der Abt erneut in aller Deutlichkeit, dass er diesen Brauch für ein regelrechtes Kommunikationshemmnis ansieht, weil die Menschen durch den Anblick derartiger Kostbarkeiten, die sich in vielen (Kloster)Kirchen fänden, mehr zum Geben als zum Beten animiert würden, so heißt es wörtlich.<sup>1393</sup> Auch hier wird also der Aspekt der Materialität als Störquelle der Gott-Mensch-Kommunikation identifiziert. Gleiches gilt laut Bernhard übrigens auch für sämtliche figürlich-weltliche Darstellungen im Klosterraum, die er ebenfalls als potentielle Störquelle in der Kommunikation mit Gott ausmacht. Zwar sieht der Abt von Clairvaux durch den Anblick solch wundersamer Dinge wie Zentauren, Halbmenschen sowie anderer „abscheulicher Schönheiten und schöner Scheußlichkeiten“, wie Bernhard sich ausdrückt, nicht vorrangig das Gebet des Menschen gestört – jedenfalls erwähnt er es an dieser Stelle nicht –, sondern spricht in diesem Zusammenhang von der Meditation über das Gesetz Gottes, von der der Klosterinsasse durch den Anblick dieser Dinge abgehalten werde;<sup>1394</sup> da aber durch die Lektüre der Heiligen Schrift gemäß des Theologumenons der Schriftinspiration das Wort Gottes zu den Menschen spricht – was wir bereits sahen und was selbstredend auch Bernhard nicht anders sah –, betrifft auch dieser Kritikpunkt von Bernhards Apologie die Kommunikation mit Gott. Anders als bei seinen übrigen Kritikpunkten, die vor allem an die Adresse Clunys gerichtet sind, übt Bernhard hier aber wohl auch Kritik am eigenen Orden. Denn obgleich der zisterzien-

---

*multiplicetur. Expenditur ut augeatur, et effusio copiam parit. Ipso quippe visu sumptuosarum, sed mirandarum vanitatum, accenduntur homines magis ad offerendum quam ad orandum. Sic opes opibus hauriuntur, sic pecunia pecuniam trahit, quia nescio quo pacto, ubi amplius divitiarum cernitur, ibi offertur libentius. Auro tectis reliquiis signantur oculi, et loculi aperiuntur.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 105. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 195.

<sup>1392</sup> Freilich dürfte Bernhard wohl eher jenes bekannte Bonmot aus dem Matthäusevangelium (Mt 25,29) vor dem geistigen Auge gestanden haben, als er die zitierten Zeilen schrieb: „Wer hat, dem wird gegeben, damit er reichlich habe.“

<sup>1393</sup> Siehe den Text oben in Anm. 1391.

<sup>1394</sup> *Ceterum in claustris, coram legentibus fratribus, quid facit illa ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas? Quid ibi immundae simiae? Quid feri leones? Quid monstruosii centauri? Quid semihomines? Quid maculosae tigrides? Quid milites pugnantes? Quid venatores tubicinantes? Videas sub uno capite multa corpora, et rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis. Ibi bestia praefert equum, capram trahens retro dimidiā; hic cornutum animal equum gestat posterius. Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum apparel ubique varietas, ut magis legere libeat in marmoribus, quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 106.

sische Kirchenbau von Beginn an auf Schlichtheit setzte<sup>1395</sup> und die von Bernhard hier kritisierten Marmorbilder<sup>1396</sup> wohl weder in Cîteaux noch in Clairvaux zu sehen waren, so lassen sich die von Bernhard so sehr verabscheuten Fabelwesen sowie die Jagd- und Kampfdarstellungen, vor denen er in seiner Apologie warnt, doch in den Codices finden, die unter Stephan Harding entstanden, der dem Mutterkloster der Zisterzienser seit dem Jahr 1108 als Abt vorstand und unter dem Bernhard seinerzeit seine Profess (1114) abgelegt hatte.<sup>1397</sup> Es überrascht daher nicht, dass sich unter Bernhards Einfluss auch die zisterziensische Buchmalerei grundlegend wandelte, nämlich weg von den figürlichen-weltlichen Darstellungen hin zu einer starken Fokussierung auf den Text. Oder mit den Worten von Peter Dinzelbacher: „(...) zurückhaltende pflanzliche Ornamentik tritt an die Stelle der figuralen Dekoration. Nichts lenkt mehr ab von den heiligen Worten.“<sup>1398</sup> Auch hier macht der Abt von Clairvaux, von dem man sich später erzählte, er habe nicht gewusst, wie viele Fenster es im Kirchenraum von Cîteaux gebe,<sup>1399</sup> mithin Materialität als Störquelle für die Kommunikation mit Gott aus. Diesem Aspekt gilt es an späterer Stelle weiter auf den Grund zu gehen.

Zunächst gilt es jedoch noch auf zwei Reaktionen auf Bernhards Kritik am altbenediktinischen Mönchtum einzugehen, die unmittelbare Reaktionen auf Bernhards Apologie sind und beide den Cluniazensern zugeordnet werden können, also Anschlusskommunikation im engeren Sinne sind.<sup>1400</sup> Zwar unterscheiden sich die beiden Texte hinsichtlich der Stilistik durchaus erheblich – der erstere Text neigt zu apologetischen Angriffen, wohingegen der zweite Texte weniger polemische Töne anschlägt, sondern den Inhalt stärker in den Fokus rückt;<sup>1401</sup> beiden Texten ist jedoch gemein,

---

1395 Vgl. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (²2012), 22.

1396 Dass Bernhard hier eher plastische Figuren aus Stein, genauer: Marmor denn Buchilluminierungen im Sinn hat, wird deutlich, wenn er schreibt, dass die so große und wundersame Vielfalt verschiedenartiger Gestalten den Menschen eher dazu animieren würde, im Marmor als in den Codices zu lesen: *Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum apparel ubique varietas, ut magis legere libeat in marmoribus, quam in codicibus*, (...). Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 106.

1397 Zur Persistenz der benediktinischen Tradition der Buchmalerei englischer Stilrichtung in Cîteaux unter Abt Stephan Harding vgl. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (²2012), 22 f.

1398 Ebd.

1399 Diese kaum zu verifizierende Information stammt von Wilhelm von Saint-Thierry, der in der „Vita prima“ schreibt: *Multo tempore frequentauerat intrans et exiens domum ecclesiae, cum in eius capite unam tantum fenestram esse arbitraretur*. Wilhelm von Saint-Thierry, *Vita Sancti Bernardi de Claraevallis Abbatis*. Ed. Verheyen, 48.

1400 Der erste Text wurde von André Wilmart unter dem Titel „Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard“ in der *Revue bénédictine* 46 (1934), 296–344 veröffentlicht. Ebenda findet sich im 72. Jahrgang (1957) auf den Seiten 77 bis 94 auch der zweite Text, der von Jean Leclercq unter den Titel „Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens“ gestellt wurde.

1401 Vgl. dazu Döbler, Bernhard von Clairvaux (2007), 43.

dass sie in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu Bernhards Apologie verfasst wurden und ihre Autoren anonym geblieben sind – was freilich bei dieser Textgattung nicht ungewöhnlich ist.<sup>1402</sup> Dies zeigt einmal mehr, dass Bernhards Apologie sehr schnell nach ihrer Abfassung eine rasante Verbreitung fand und von Seiten der Cluniazenser offenbar als Provokation aufgefasst wurde, die nach einer Antwort verlangte.<sup>1403</sup>

Interessant ist nun, wie beide Texte das traditionelle benediktinische Mönchtum gegen die zisterziensische Herausforderung verteidigen. Hervorzuheben deswegen, weil beide Texte das Beten in den Mittelpunkt ihrer Verteidigung stellen, also die Kommunikation mit Gott.

Der erste Text, der nicht weniger polemische Töne anschlägt als Bernhard selbst und auch nicht mit Invektiven in Richtung des berühmten Zisterzienserabtes geizt,<sup>1404</sup> rügt die Reduktion, welche die Zisterzienser am Stundengebet vornahmen, um mehr Zeit auf die Handarbeit aufwenden zu können, als grundverkehrten Ansatz, der eher ent- als belaste. Denn für den cluniazensischen Anonymus, der wohl wie sein Gegenüber die Position eines Abtes bekleidete,<sup>1405</sup> stellt die schwere körperliche Arbeit der

<sup>1402</sup> Der Autor des ersten Textes ist bereits mit Hugo von Amiens, dem Abt von Reading, identifiziert worden. Vgl. *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*. Ed. *Wilmart*, 307; *Talbot*, Date and Author (1956), 72–80. Dieser Argumentation folgt auch *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 87. Sehr unterschiedlich fallen hingegen die Bewertungen der Historiker hinsichtlich des stilistischen Könnens des Autors der Riposte aus. Für Talbot ist dieser auch in kultureller Hinsicht ein dem Abt von Clairvaux würdiger Antagonist, woingegen Peter Dinzelbacher Gegenteiliges konstatiert. Vgl. *Talbot*, Date and Author (1956), 76: „He can twist his words to suit every mood, to enforce an argument, to make fun of his opponent, to paint a vivid scene: in short, he matches the weapons of the abbot of Clairvaux at every turn and shows himself to be a worthy and redoubtable antagonist.“ *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 88: „Zweifellos überschreitet der Benediktiner noch Bernhards Angriffslust, ohne sein intellektuelles oder schriftstellerisches Niveau zu erreichen, wenn er sich auch oft in gehobener Diktion versucht und zahlreiche Zitate aus der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern und antiken Klassikern einflicht.“

<sup>1403</sup> Dass die von Bernhard kritisierten Cluniazenser Bernhards Apologie als Kampfansage verstanden, betont auch *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 87.

<sup>1404</sup> Hier kann nur eine Blütenlese der zahlreichen, sarkastischen Invektiven präsentiert werden, die der Text aufbietet. So wird der Abt von Clairvaux an einer Stelle als ein Männlein (*unus homunculus*) bezeichnet und an anderer Stelle konstatiert, dass er von Heiligkeit aufgeblasen sei (*sanctitate tumens*). Vgl. *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*. Ed. *Wilmart*, 313; 310. Talbot hat wohl zu Recht angemerkt, dass unser Anonymus auf diese Weise versuchte, den Abt von Clairvaux mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, nämlich Sarkasmus durch Sarkasmus. Vgl. *Talbot*, Date and Author (1956), 79. Dies hindert unseren Anonymus jedoch selbst keineswegs daran, Bernhard just seinen Sarkasmus und die stilistische Verklausulierung seines Schriftstücks vorzuwerfen: *Et quidem, quamquam in ipsius epistole capite nonnulla acriter reprehendenda edidisset, licet uerbis obscuris et rethorico colore fuctatis, (...)* *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*. Ed. *Wilmart*, 311.

<sup>1405</sup> Vgl. *Talbot*, Date and Author (1956), 77.

Zisterzienser keineswegs eine schwere Askeseleistung dar,<sup>1406</sup> sondern er präsentiert sie seinem Leser – nicht ohne Ironie – als erholsamen Ausflug ins Grüne, wobei sich die Zisterzienser an sämtlichen Freuden der Natur ergötzen würden: „Ihr aber, die Ihr vom Himmel gefallen seid, Ihr zweiten Catos, habt eine andere Ordnung (*ordo*), eine andere Frömmigkeit (*religio*): Schon wenn der Tag graut, bemüht Ihr Euch um Arbeit, bewaffnet mit Spaten, Hacke und anderen Bauernwaffen, und verteilt Euch zur Arbeit bald auf die von verschiedenen Blumen hübsch bunten Wiesen, bald auf die grünen- den und mit schönem Gehölz bewachsenen Wälder. Hier erfreuen lieblich blühende Pflanzen den Blick, dort hält das Konzert der Vögel, das eine reizende Harmonie erzeugt, das Ohr in Bann. Der Gewässer silberner Strom schärft den Blick, und unverdorbene Luft tief einzuatmen, erfreut das Innere.“<sup>1407</sup>

Doch der Anonymus beläßt es nicht bei dieser sarkastischen Kritik, wofür er das antike Bild des *locus amoenus* beschwört, um die strenge körperliche Arbeit der Zisterzienser der Lächerlichkeit preiszugeben;<sup>1408</sup> sondern die eigentliche Stoßrichtig seiner Kritik zielt darauf ab, seinen Leser davon zu überzeugen, dass die besagte bäuerische Arbeit letztlich kontraproduktiv für die zönobitische Lebensform sei, da sie von der eigentlichen Aufgabe des Mönchs, freilich dem Psalmengesang, ablenke, wie der Cluniazenser nicht ohne Spott schreibt: „Der Schlaf kann auch sorglos bis in die tiefste Nacht hinein verlängert werden, weil nur die ganz wenigen Psalmen, die die Regel vorschreibt, und sonst weiter nichts zur Matutin zu ruminieren ist. Psalmen für die Verbrüderungen, Vigilien für die Toten, schließlich die glorreichen Lieder, die die Kirche billigt, werden keineswegs gesungen, sondern Ihr verschlaft nahezu die ganze Nacht, weil nur einfache und wenige Psalmen abgehandelt wurden.“<sup>1409</sup>

---

**1406** Tatsächlich war im Untersuchungszeitraum jedwede körperliche Arbeit für einen Adeligen bereits deswegen eine Askeseleistung, da sie als ungebührlich betrachtet wurde. Vgl. dazu *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (²2012), 25.

**1407** *Set uos qui de celo cecidistis, secundi Catones, alium ordinem, aliam habetis religionem. Die iam dilucescente, besca, ligone ceterisque telis agrariis armati, opus expetitis, et nunc quidem per prata, diuersis flosculis uenuste colorata, nunc per uirentes pulcrisque arbusculis consitas siluas, operando diffundimi. Hic uiridum amenitas herbarum uisum oblectat, illic auium concentus, delectabilem efficiens armoniam, auditum retentat. Argenteus aquarum liquor lumen exacuit, salubris incorrupti aeris haustus intima letificat.* Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. *Wilmart*, 335. Dass die Zisterzienser einer *nouella religio* frönen würden, genauer: sich mit einer eben solchen brüsten würden, stellt der Anonymus gleich zu Beginn des Textes klar. Ebd., 309. Und später spricht der Anonymus von einer *novicia religio*, die die Zisterzienser auf Bernhards Weisung angenommen hätten, womit sie die Schwachen entmutigen würden. Vgl. ebd., 314.

**1408** Vgl. *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (²2012), 24.

**1409** *In noctem quoque profundiorem secure poterit protendti dormicio, quia pauculi tantum psalmi, quos regula precipit, nec amplius aliquid est ruminandum in matutinis. Psalmi pro familiaribus, uigilie pro defunctis, gloriose denique quas ecclesia recipit cantilene minime decantantur; sed, puris perraris que psalmis decursis, totam ferme noctem dormitando consumitis.* Eine riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. *Wilmart*, 335.

An anderer Stelle schneidet der Anonymus die Kritik, die hier noch allgemein in Richtung der Zisterzienser adressiert ist, auf den Abt von Clairvaux zu, wobei er sehr persönlich wird. Er stellt Bernhard als einen Mann hin, der sich selbst für ach so fromm halte, tatsächlich aber die Psalmen vernachlässige, die Gebete verachte, die Lesung verschämhe und sich mit ungebührlicher Schärfe und Respektlosigkeit abmühe, ein Lied des Tadels anzustimmen.<sup>1410</sup> Deswegen will der Anonymus auch nicht die Kritik des berühmten Zisterzienserabtes hinsichtlich der Erleichterungen gelten lassen, die man in Cluny an den Essensvorschriften der Regel vorgenommen hatte, da diese einem höheren Zweck dienen würde, wie der Cluniazenser resümiert: „Den Mönchen wird aber ungerechterweise eine so gefrässige Begierde zu essen oder zu trinken zugeschrieben, weil ja, wenn sie sieben Mal am Tag das Lob anstimmen, wenn sie die Zeit regelkonform eingeteilt haben, wenn sie sich den Lesungen widmen, wenn sie unter Anstrengungen schwitzen, wenn sie Psalmen ruminieren, kein Zeitraum bleibt, in dem sie sich einfach so Überflüssigem zuwenden.“<sup>1411</sup> Mit anderen Worten dienen sämtliche Modifikationen, die man von Seiten der Cluniazenser an der ‚Regula Benedicti‘ vornahm, einem einzigen Zweck, nämlich das Gotteslob bzw. die Kommunikation mit Gott<sup>1412</sup> zu intensivieren.<sup>1413</sup> Der Verfasser unseres Textes fragt den Abt von Clairvaux daher auch rhetorisch, ob er wirklich glaube, dass man denen, die die Nacht gänzlich bis zur Vollendung der Matutin durchwachen würden und die bis zur neunten Stunde des Tages mit dem Psalmieren, dem ausgedehnten Jubelgesang, den langen Lesungen, der Messzelebration und der Verherrlichung des Namens des Herrn beschäftigt seien, auch nur ein My an körperlicher Arbeit aufhalsen müsse, weil der Körper noch nicht ausgelaugt, das Fleisch noch nicht verdorrt sei.<sup>1414</sup>

---

<sup>1410</sup> (...) *quia qui religiosus esse putaris, psalmis relictis, orationibus spretis, lectione repudiata, carmen reprehensionum acerbe nimis et irreuerenter edere desudasti (...).* Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 320.

<sup>1411</sup> *Monachis uero tam gulosa cibandi uel bibendi sedulitas iniuste ascribitur, quia, si septies in die laudem decantant, si tempus habent regulariter distinctum, quando lectionibus uacent, quando laboribus desudent, quando psalmos ruminant, non erit spatium in quo tam indiscrete superfluitati intendant.* Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 316.

<sup>1412</sup> An einer Stelle verwendet unser Autor übrigens just den Mediatortitel, von dem einleitend die Rede war: *mediator noster homo Christus Iesus.* Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 317.

<sup>1413</sup> An anderer Stelle weiß der Anonymus aber auch zwei bekannte biblische Passagen dafür aufzuführen, um die Speisegewohnheiten bei den Cluniazensern zu rechtfertigen, nämlich das Festmahl im Haus des Zöllners Levi (Lk 5,29) sowie die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12). Dabei immunisiert er sich sogleich gegen den antizipierten Vorwurf der Gegenseite, dass er die fraglichen Passagen falsch, nämlich nur nach dem Literal Sinn ausgelegt habe, was er mit dem Argument kontert, dass er zwar um den dreifachen Schriftsinn der Passage wisse, es ihm jedoch um den historischen Sinn der Geschichten gehe. Vgl. Eine riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 317.

<sup>1414</sup> *Cum noctem pene in explendis matutinis protraxerint, cum in uoce psalmi, in extenso cantilene iubilo, in protensa lectionum serie, in missis celebribus, usque ad nonam sequentis diei horam nomen*

Obgleich der Autor des zweiten Antwortschreibens auf Bernhards Apologie viel gemäßigter schreibt als sein Mitbruder, so setzt er rein argumentativ doch an einem ähnlichen Hebel an wie jener. Auch er will den Vorwurf nicht gelten lassen, die Cluniazenser würden sich dem Müßiggang hingeben, weil sie anders als die Väter keine Handarbeit verrichten würden, sondern will die Vigilien und den Psalmengesang, mit dem sich die Cluniazenser täglich abmühen würden, vielmehr als Schwerstarbeit verstanden wissen.<sup>1415</sup> Zwar sei die Handarbeit keineswegs zu verachten, wie der Anonymus im weiteren Verlauf des Traktates eingestehst, aber er selbst strebe doch nach besseren Gnaden Gaben (*meliora carismata*), wie es im Text wörtlich heißt.<sup>1416</sup> Um dies zu verdeutlichen, kontrastiert er die Handarbeit und die Fastenübungen der Zisterzienser mit dem Gotteslob der Cluniazenser: „Jene graben mit Pflug und Schaufel die Erde um, diese pflegen den Geist mit Psalmen und Gebeten; jene plagen sich mit vergänglicher Speise ab, diese arbeiten an einer Speise, die ewig bleibt. Die Arbeit jener unterbricht die Kontemplation, diejenige dieser setzt sie fort.“<sup>1417</sup>

Diese Argumentation ist nicht nur paradigmatisch für die Apologeten des traditionellen Benediktinertums, wie Peter Dinzelbacher gezeigt hat,<sup>1418</sup> sondern der Verfasser nimmt hier eine regelrechte Taxonomie unterschiedlicher Anstrengungsarten vor, wobei das Gebet, also die Kommunikation mit Gott, vor allen körperlichen Askeseleistungen rangiert.

Es zeigt sich mithin, dass sich die Kontroverse zwischen den schwarzen und den weißen Mönchen im Kern um das rechte Quantum der Kommunikation mit Gott drehte. Ordericus Vitalis hat diesen Grundkonflikt auf die Ursprünge bzw. Anfänge des Zisterzienserordens zurückprojiziert, als er um das Jahr 1136 das achte Buch seiner ‚Historia Ecclesiastica‘ schrieb.<sup>1419</sup> Laut seiner Darstellung sei der Gründer des Ordens, Robert von Molesme, deswegen aus seinem Kloster ausgezogen und habe im weiteren

---

*domini laudauerint, putasne minimum adesse laborem, corpus non fatigari, carnem non exsiccati?* Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 325 f.

**1415** *Qui uero ad improperandum otium nostrum labores priorum opponuntur, sciant et nos graubus insudare seruitiis, qui non manuum solum, sed et reliquorum artuum attenuatione cotidiana uigilias nobis admodum graues et psalmodias alacriter et inpretermisse continuamus.* Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens. Ed. Leclercq, 85.

**1416** *Laborem ergo manuum non damno neque uitupero; sed meliora carismata emulanda persuadeo.* Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens. Ed. Leclercq, 85.

**1417** *Illi aratro et ligone terram fodunt; isti psalmis et orationibus mentem excolunt. Illi cybum qui perit moliuntur; isti cibum qui permanet operantur. Illorum labor contemplationem interrumpit; istorum continuat.* Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens. Ed. Leclercq, 85 f.

**1418** „Dies ist eine paradigmatische Rechtfertigung der altbenediktinischen Spiritualität, die sich in jener Epoche nur mehr dem ‚orare‘ verschrieben hatte, ohne das ‚laborare‘ ernst zu nehmen.“ Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 89.

**1419** Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica. Ed. Chibnall.

Verlauf das Kloster Cîteaux gegründet, weil er die Differenzen zwischen dem Leben in Molesme einerseits und den Vorschriften der Benediktsregel sowie dem Leben der Wüstenväter andererseits für unerträglich hielt,<sup>1420</sup> wobei ein besonderes Augenmerk seiner Kritik der Handarbeit gegolten habe, die man in seinem Kloster nicht praktizieren würde, wie Robert seinen Mönchen gepredigt bzw. vorgehalten habe: „Liebe Brüder, wir haben auf die Regel des Heiligen Vaters Benedikt die Profess abgelegt, mir scheint jedoch, dass wir sie nicht in Gänze erfüllen. Vieles, was dort nicht vorgeschrieben wird, befolgen wir, mehr noch von ihren Anweisungen unterlassen wir aber, da wir nachlässig sind. Mit unseren Händen arbeiten wir nicht, so wie es die Heiligen Väter getan haben, wie wir lesen. Wenn ihr mir nicht glaubt, oh Freunde, dann lest die Tatenberichte des Heiligen Antonius, Macarius, Pachomius und vor allen anderen die des Apostels Paulus, des Lehrers der Völker. Wir beziehen Nahrung und Kleidung im Überfluss aus den Zehnten und den Opferspenden der Kirchen und entziehen durch Scharfsinn oder Gewalt den Priestern das, was ihnen zusteht. So nähren wir uns allerdings vom Blut der Menschen und nehmen Anteil an den Sünden. Daher empfehle ich, dass wir die Regel des heiligen Benedikt gänzlich erfüllen und uns davor hüten, von ihr nach rechts oder links abzuweichen.“<sup>1421</sup>

Interessant ist nun die Antwort, die der Historiograph den Mönchen von Molesme in den Mund legt. Sie erinnern ihren reformfreudigen Abt zunächst dran, dass auch die von Robert so heftig kritisierten Gewohnheiten das Werk Heiliger Väter seien, deren Heilsmäßigkeit Gott noch während der Lebzeiten dieser *sancti patres* sowie nach deren Begräbnis durch Wunder bestätigt habe.<sup>1422</sup> Ihre Strategie besteht mithin

<sup>1420</sup> Vgl. Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 312. Bis zu diesem Punkt deckt sich Ordericus' Darstellung also mit anderen zeitgenössischen Texten, die über die Anfänge der Zisterzienser berichten und ebenfalls die Frage der Regelobservanz in den Mittelpunkt stellen, etwa die Darstellung des ‚Exordium parvum‘ oder des ‚Exordium magnum Cisterciense‘. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 5.1.

<sup>1421</sup> *Nos fratres karissimi secundum normam sancti patris Benedicti professionem fecimus, sed ut michi uidetur non eam ex integro tenemus. Multa quae ibi non precipiuntur obseruamus, et de mandatis eiusdem plura neglegentes intermittimus. Manibus nostris non laboramus, ut sanctos patres fecisse legimus. Si michi non creditis o amici legitte gesta sanctorum Antonii, Macharii, Pachomii, et ante omnes alios doctoris gentium Pauli apostoli. Abundantem uictum et uestitum ex decimis et oblationibus aeccliarum habemus, et ea quae competitur presbyteris ingenio seu uiolentia subtrahimus. Sic nimirum sanguine hominum uescimur, et peccatis participamur. Laudo igitur ut omnino regulam sancti Benedicti teneamus cauentes ne ad dexteram ue ad sinistram ab ea deuiemus.* Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 312.

<sup>1422</sup> *His dictis monachorum conuentus non adquieuit, immo predecessorum quorum uita euidentibus miraculis insignita manifeſte refūſit exempla et instituta uenerabilium uestigiis trita uirorum immoderatis nouitatibus obiecit. ,Viam‘ inquiunt ,uitae qua sancti patres olim in Gallia religiose uixerunt, quorum sanctitatem Deo placitam in uita et post humationem prodigia contestata sunt, iuxta ritum et traditiones eorum iamdiu obseruauimus, et usque ad mortem toto conatu conseruare peroptamus. (...).‘* Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 314.

darin, die Alleingültigkeit der ‚Regula Benedicti‘ für das monastische Leben dadurch zu relativieren, indem sie die Heiligkeit des Normsetzers mit der Heiligkeit ihrer Vorfäder kontrastieren, also Heiligkeit gegen Heiligkeit ausspielen. Doch dabei belassen sie es laut Ordericus nicht. Sie kontern den Vorwurf ihres Abtes zusätzlich noch mit einem historischen Argument. Sie stellen klar, dass man ihnen nicht das Leben der Wüstenväter vorhalten dürfte, da diese zu einer anderen Zeit, nämlich während der Christenverfolgungen gelebt hätten: „Kein Lehrer darf die Gläubigen gerechtfertigerweise in Friedenszeiten dazu zwingen, all das zu erdulden, was die heiligen Märtyrer während den Verfolgungen durch die Heiden zu ertragen hatten, (...).“<sup>1423</sup> Letztlich machen sie ihrem Abt also einen Vorwurf, der auch in der heutigen Zeit, vor allem unter Historikerinnen und Historikern, nach wie vor schwer wiegt: Sie werfen Robert Anachronismus vor. Sodann pochen sie darauf, dass man die Regel nicht blind befolgen müsse, sondern gemäß den klimatischen Bedingungen und lokalen Geprägtheiten anzupassen habe, mithin kontextualisieren müsse, wofür sie ebenfalls ein passendes historisches Fallbeispiel parat haben: Bereits Benediks Schüler, der Heilige Maurus († um 584), der von dem Mönchsvater nach Gallien ausgesandt worden sei, soll die Regel den dortigen lokalen Bedingungen angepasst haben, so argumentieren die Mönche aus Molesme in Ordericus‘ Geschichtswerk.<sup>1424</sup> Erst nach diesen Ausführungen kommen die Mönche auf den Punkt der Handarbeit zu sprechen. Sie leugnen nicht, dass ihnen dieser Umstand bereits von mehreren Seiten vorgehalten worden sei, also anscheinend der virulenteste Punkt von Roberts Kritik war, wie man Ordericus hier wohl verstehen muss. Um diesen schwerwiegenden Vorwurf abzuwehren bzw. ins Leere laufen zu lassen, weisen sie auf die von ihnen praktizierte Kulthandlung hin, die sie als Schwerstarbeit verstanden wissen wollen: „Dass wir nicht jeden Tag Handarbeit leisten, wird uns von sehr vielen Verächtern schwer angelastet. Wir aber halten ihnen mutig entgegen, dass auch der Gottesdienst echte Arbeit bedeutet. Diesen haben wir einst von authentischen Lehrern gelernt, die sich durch langjährige Befolgung des göttlichen Gesetzes bewährt haben.“<sup>1425</sup>

Dieser von Ordericus hier entworfene Schlagabtausch zwischen Robert und seinen Mönchen liest sich fast wie eine Neuauflage jener Kontroverse, die im Frühmittelalter zwischen Abt Ratger und den Fuldaer Mönchen ausgetragen wurde und bei der

---

<sup>1423</sup> *Nullus doctor iure cogit fideles omnia pati pacis tempore quae sancti martires compulsi sunt in persecutionibus paganorum tolerare, (...).* Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 314.

<sup>1424</sup> Vgl. Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 316.

<sup>1425</sup> *Quod uero manibus nostris cotidie non laboramus plurimorum dire stimulamur redargutionibus, sed sincerum in diuino cultu labore audacter obicimus, quem ab autenticis magistris diutina diuinæ legis obseruantia probatis olim didicimus.* Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 318.

es im Kern ebenfalls um die rechte Gewichtung von Arbeit und Gebet ging, wie wir weiter oben sahen.<sup>1426</sup>

Anders als im frühmittelalterlichen Fallbeispiel sollten in der Kontroverse zwischen den schwarzen und den weißen Mönchen aber letztlich die Befürworter eines Mönchtums Oberwasser erlangen, das nicht nur betet, psalmodiert, den Jubelgesang anstimmt, kurzum mit Gott kommuniziert, sondern auch mit den eigenen Händen arbeitet. Sinnfällig wurde dieser Umstand im Jahr 1131, als sich in der Erzdiözese Reims erstmals einige Benediktineräbte der Provinz zu einer Kapitelversammlung zusammenfanden und ebendort Reformen beschlossen, die offenkundig vom Geist von Cîteaux beseelt waren bzw. weniger metaphorisch und vorsichtiger formuliert: unter dem Eindruck der zisterziensischen Reform gestanden haben dürften.<sup>1427</sup>

Neben der Memorialleistung für die verstorbenen Mitbrüder<sup>1428</sup> wurde von den in Reims versammelten Äbten auch der Psalmengesang reformiert, der in seinem Umfang deutlich reduziert wurde,<sup>1429</sup> was mit der Würdigkeit des Tempos des Psalmengesangs begründet wurde.<sup>1430</sup> Auch wenn sie dies nicht explizit erwähnten, kehrten die Reimser Äbte damit einer Gebetspraxis den Rücken, die in Cluny entwickelt worden war und die von hier aus in die monastische Welt ausgestrahlt und auch in Reims lange Zeit Anklang gefunden hatte.<sup>1431</sup> Indem die Reimser Äbte nämlich die vier Familiarpsalmen nach der Matutin ersatzlos strichen und zu den übrigen Horen des Chorgebets nur noch zwei anstatt wie bislang vier Psalmen psallieren ließen, sagten sie sich von der cluniazensischen Gebetspraxis los, die eben jene Zusätze eingeführt hatte.<sup>1432</sup> Eine Rückkehr zu der „ursprünglichen Praxis“<sup>1433</sup> bedeutete auch die Reduktion der Gradualpsalmen auf das traditionelle Fünfzehnermaß wie auch die Zusammenlegung der Allerheiligenlaudes mit der Marienmatutin. Kurzum, auch diese Maßnah-

---

<sup>1426</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.1.

<sup>1427</sup> Vgl. Schreiner, Dauer (1992), 327; Knowles, Cistercians (1963), 67; Schmidt, Zusätze (1986), 99.

<sup>1428</sup> Vgl. Premier chapitre provincial de Reims. Ed. Berlière, 92. Vgl. dazu Schmidt, Zusätze (1986), 98.

<sup>1429</sup> Konkret wurden die vier Familiarpsalmen nach der Matutin gestrichen und zu den anderen Horen des Chorgebets sollten jeweils nur zwei Psalmen, nämlich Psalm 69 und 141 gebetet werden. Sodann wurden die Gradualpsalmen auf fünfzehn reduziert, der Allerheiligenlaudes mit der Marienmatutin zusammengefasst und damit de facto verkürzt. Vgl. Premier chapitre provincial de Reims. Ed. Berlière, 92. Vgl. dazu Schmidt, Zusätze (1986), 98.

<sup>1430</sup> *Institutum est etiam inter eos capitulum de diligentia psallendi, ut morose et cum devota distinctione regulares hore dicantur. Ut autem tempus ad hoc sufficiat, psalmi familiares aliquatenus brevientur, scilicet ut post nocturnos ex toto remaneant illi III<sup>er</sup> qui dici solent, ad ceteras horas omni tempore duo tantummodo dicantur, id est, Deus in adjutorium et Voce mea.* Premier chapitre provincial de Reims. Ed. Berlière, 92.

<sup>1431</sup> Dies wurde vor allem von Albert Schmidt unter Rückgriff auf die Arbeit seines Lehrers, Kassius Hallinger, herausgestrichen. Vgl. Schmidt, Zusätze (1986), 98.

<sup>1432</sup> Vgl. ebd., 98.

<sup>1433</sup> Ebd.

men bedeuteten eine Abwendung von der Art und Weise, wie in Cluny das Chorgebet gestaltet wurde.

Gleichzeitig griffen die Reimser Benediktiner mit ihren Bestimmungen nicht wenige Elemente auf, die in Cîteaux entwickelt worden waren – etwa das jährliche Totengedenken auf einem Generalkapitel sowie die Einschärfung des Fasten- und Schweigegebots – und glichen ihre Liturgie somit dem *modus orandi* an, der in Cîteaux gang und gäbe war.<sup>1434</sup>

Dieser Einfluss von Cîteaux auf die Reformmaßnahmen von Reims wird noch durch den Umstand erhärtet, dass die Reimser Äbte den Abt von Clairvaux zu ihrer Versammlung luden, was dieser aber höflich ablehnte.<sup>1435</sup> Diese Zurückhaltung des Abtes von Clairvaux hinderte diesen aber nicht daran, sich in einem Schreiben an die Äbte eindeutig zu positionieren. Er fordert seine Adressaten auf, in ihrem Bestreben nach Reformen weiter voranzuschreiten, da man nach dem Ausweis der Bibel zwar zu gerecht und zu weise sein könne, aber nicht zu gut.<sup>1436</sup> Vor allem bestärkt Bernhard seine Adressaten aber darin, nichts auf die Anfeindungen ihrer Widersacher zu geben, die er als Pharisäer brandmarkt – ein Vorwurf, dem er sich in der Kontroverse selbst ausgesetzt sah, wie wir bereits sahen –, da diese einen falschen Weg eingeschlagen hätten, wie der Abt von Clairvaux findet. Denn auf dem Weg des Heils gibt es für Bernhard letztlich nur eine Richtung: Fortschritt. Alle anderen Wege würden letztendlich unwiederbringlich in die Verdammnis führen, wie Bernhard klarstellt: „Du musst entweder aufsteigen oder niedersteigen. Wenn du versuchst zu stehen, musst du notwendigerweise stürzen. Keineswegs ist der sicher gut, der nicht besser sein will, und sobald du anfängst, nicht besser werden zu wollen, hörst du auch auf, gut zu sein.“<sup>1437</sup> Diese auf den ersten Blick so harmlos klingenden Worten besitzen bei genauerem Hinsehen Sprengstoff. Denn sie sprechen den eher traditionell gesintneten Kräften im Mönchtum, also vor allem wohl den Cluniazensern, schlechterdings das Heil ab, das nur bei den Reformern, also vor allem bei den Zisterziensern sowie den diesen verbundenen Kommunitäten, zu finden sei.

---

1434 Vgl. Premier chapitre provincial de Reims. Ed. *Berlière*, 91–93.

1435 Bernhards Brief ist an die „ehrenwerten Äbte“ adressiert, die „zu Soissons im Namen des Herrn zusammenkamen“. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epidolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 239, Nr. 91. Die Tatsache, dass Bernhards Brief an die in Soissons versammelten Äbte mit dem Brief des Kardinalallegaten und dem Brief der Reimser Äbte in Zusammenhang stehen muss, wurde von der Forschung bereits erkannt. Siehe etwa *Ceglar, Chapter of Soissons* (1976), 102 f.; *Schmidt, Zusätze* (1986), 105. Vgl. dazu auch *Bredero*, Bernhard von Clairvaux (1996), 117.

1436 Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epidolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 239 f., Nr. 91.

1437 *Aut ascendas necesse est, aut descendas: si attentas stare, ruas necesse est. Minime pro certo est bonus, qui melior esse non vult, et ubi incipis nolle fieri melior, ibi desinis etiam esse bonus.* Bernhard von Clairvaux, *Epidolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 240, Nr. 91. Übersetzung nach Bernhard Kohout-Berghammer, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2 (1992), 721.

Abschließend tut Bernhard seinen Adressaten noch einen erwähnenswerten Rat kund, der tief in das Selbstverständnis des religiösen Rigoristen aus Clairvaux und dessen (charismatischen) Führungsstil blicken lässt. Er ermahnt sie, nichts auf das Murren der Übelgesinnten zu geben, da diesen nicht mehr zu helfen sei und auch nicht auf die Zustimmung ihrer eigenen Mönche zu setzen. Ganz im Gegenteil, sei dieser Gegenwind aus den eigenen Reihen vielmehr eine notwendige Begleiterscheinung des Fortschritts, ja gleichsam eine Nagelprobe für gute Reformmaßnahmen, wie Bernhard betont: „Seid auf das Heil der Kleinen bedacht, nicht auf das Murren der Übelgesinnten. Ihr braucht Euch nicht besonders um das Ärgernis jener zu kümmern, die sich nicht heilen lassen, es sei denn, ihr werdet schwach. Aber es ist nicht zu erwarten, dass auch all euren Mönchen alles gefällt, was ihr beschließt. Sonst beschließt Ihr nichts Gutes oder nur wenig Gutes.“<sup>1438</sup> Auch wenn der Abt von Clairvaux seinen Adressaten also nicht allzu große Hoffnung macht, dass ihre Maßnahmen Beifall ernnten werden, so sei es dennoch ihre Verantwortung diesen Weg zu beschreiten, da es besser sei, die Mönche gegen ihren Willen zu Gott zu führen, als sie den Sehnsüchten ihrer Herzen zu überlassen, wie es in dem Brief wörtlich heißt.<sup>1439</sup>

Bernhards Brief lässt mithin deutlich erkennen, dass die Reimser Reformmaßnahmen auch massive Kritik evozierten. Was der Abt von Clairvaux jedoch geflissentlich verschweigt, sind die Namen dieser von ihm als Pharisäer diffamierten Kritiker. Durch eine glückliche Überlieferungslage wissen wir jedoch sehr genau, wen der Abt von Clairvaux vor allem im Visier hatte, als er an die im Jahr 1131 in Reims und im Folgejahr in Soissons versammelten Äbte schrieb.

Kein geringerer als der Kardinalbischof Matthaeus von Albano († 1135),<sup>1440</sup> der einstige Claustralprior<sup>1441</sup> von Cluny und päpstliche Legat für Frankreich und Deutschland, übte scharfe Kritik an den Reformen, die in Reims im Gang waren. Vor allem die Reduktion des Psalmengesangs prangerte der Kardinal, der seine kirchliche Laufbahn selbst in Reims begonnen hatte,<sup>1442</sup> als grundverkehrten Ansatz an, wodurch die Reim-

---

<sup>1438</sup> *Intendite saluti parvolorum non murmuri malevolorum. Non valde illorum vobis curandum est scandalum, qui non sanantur, nisi vos infirmemini. Sed nec ut vestris ipsis omnia omnibus placeant quae statuitis, exspectandum. Alioquin aut nullum, aut rarum bonum constituitis.* Bernhard von Clairvaux, *Epiſtolae*. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 240 f., Nr. 91.

<sup>1439</sup> *Satius vero ipsorum profectibus quam voluntatibus providetis, fideliusque invitatos trahitis ad Deum quam desideris cordis eorum relinquitis.* Bernhard von Clairvaux, *Epiſtolae*. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 240 f., Nr. 91.

<sup>1440</sup> Matthaeus wurde im Jahr 1127 zum Kardinalbischof von Albano erhoben.

<sup>1441</sup> Dass Matthaeus von Albano vor seiner Erhebung zum Kardinalbischof nicht der Großprior von Cluny war – dieses Amt bekleidete ja Bernardus Grossus zu diesem Zeitpunkt, wie wir bereits sahen –, sondern Claustralprior eben jenes burgundischen Klosters war, wurde von Joachim Wollasch nachgewiesen. Vgl. *Wollasch, Schisma* (1996), 33 Anm. 20.

<sup>1442</sup> Zur Biographie des Matthaeus von Albano vgl. noch immer die Arbeit von *Berlière, Cardinal* (1901), 103–140; 280–303, der auch der Herausgeber von Matthaeus' Brief ist, der im Folgenden be-

ser Äbte ihrer Frömmigkeit (*religio*)<sup>1443</sup> wahrlich einen Abbruch getan hätten, wie der Kardinal befand. Matthaeus rät den Reimser Äbten daher auch das genaue Gegenteil dessen zu tun, was sie auf dem Provinzkapitel beschlossen hatten: Er fordert sie auf, ihre Psalmodie nicht zu verringern, sondern das Gotteslob noch um hundert kürzere oder aber fünfzig längere Psalmen zu steigern. Dazu seien sie durch die Verschärfung des Schweigegebots in der Lage, womit der Kardinal auf eine weitere Bestimmung des Provinzialkapitels anspielt. Denn in Reims war nicht nur eine Reduktion des Psalmen gesangs beschlossen worden, sondern auch eine Verschärfung des Schweigegebots.<sup>1444</sup> Zwar beglückwünscht Matthaeus die Reimser Äbte zunächst zu diesem Schritt und weiß auch einige Bibelstellen anzuführen, um den Wert des Schweigens für das religiöse Leben zu unterstreichen.<sup>1445</sup> Doch im weiteren Verlauf des Briefs wird schnell offenkundig, dass der Kardinal das Schweigen der Reimser Mönche – was eine weitere Annäherung an Cîteaux bedeutete – keineswegs per se für gut befindet.<sup>1446</sup> Denn das *silentium* sei für den Mönch nur dann von Wert, wenn hierdurch entweder der Psal mengesang, also die Kommunikation mit Gott, gesteigert werde oder aber die Handar

---

trachtet werden soll. Noch ein weiterer Cluniazenser, der unter dem Papstnamen Urban II. bis an die Spitze der römischen Kirche gehoben werden sollte, hatte seine Laufbahn in Reims begonnen und war vor seiner Papstwahl Kardinalbischof von Ostia gewesen, freilich Odo von Châtilion. Vgl. dazu *Mehne, Cluniacenserbischöfe*, 263.

**1443** Siehe den Text unten in Anm. 1448.

**1444** *Ad mensam eorum in suis locis silentium teneatur, nisi congrua necessitas impedierit et eis possibile fuerit, lectiones habeant. In claustro vero silentium a toto conventu teneatur.* Premier chapitre provincial de Reims. Ed. Berlière, 93. Auch weitere Bestimmungen des Provinzkapitels müssen vor dem Hintergrund der zisterziensischen Reformen gesehen werden, etwa die Einschärfung der Fastenzeit sowie der Verzicht auf Fleischgenuss: *Ieiunium secundum regulam beati Benedicti ab idibus septembbris usque in Pascha in omni die teneatur preter dominicam. A carnis omnibus abstineant iuxta edictum regule preter omnino debiles et egrotos.* Ebd.

**1445** *O venerabiles et amantissimi fratres, quantum bonis omnibus placet, quod in claustris vestris silentium posuistis, quia attestante Propheta, cultus iustitiae silentium, et Psalmographus clamat: vir linguos non dirigetur super terram, et, quemadmodum alibi divina scriptura pronuntiatur, quia in multiloquio non effugies peccatum et alibi: mors et vita in manibus linguae posita est.* Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 95.

**1446** Der Kardinal weiß in seinem Brief etliche Ausnahmefälle aufzulisten, die alle die Notwendigkeit bestimmter verbaler Kommunikation im geschützten Klosterraum plausibilisieren sollen und für einen maßvollen Umgang mit dem Schweigegebot optieren. Vgl. Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 95–100. Über den Umstand, dass einer der Hauptkritikpunkte des Matthaeus von Albano das Schweigen der Reimser Mönche war, darüber scheint Bernhard von Clairvaux sehr genau informiert gewesen zu sein. Er schreibt nämlich, dass die Kritiker der in Soissons versammelten Äbte, die ihm als neue Pharisäer gelten, nicht an einem Wort Anstoß nehmen, sondern sich vielmehr über das Schweigen ereifern würden, was ja tatsächlich einer der Kritikpunkte von Matthaeus von Albano war, wie wir bereits sahen. *Unum verbum olim locutus est Dominus, et pharisaei scandalizati sunt. At novos nunc pharisaeos non verbum, sed silentium scandalizat.* Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 240, Nr. 91.

beit intensiviert werde. Doch die Reimser Mönche würden keins von beiden tun, also weder mehr beten noch (auch nur irgendwie) arbeiten, was der Kardinal mit der spöttischen Frage quittiert, welchen Dienst sie Gott somit erweisen würden. Oder mit Mattheaus eigenen Worten: „Gleichwohl haben wir durch den Bericht vieler erfahren, was wir kaum glauben mögen, dass ihr euren Psalmengesang verringert und unziemlich verstümmelt habt und einige Psalmen, nicht wenige, sondern viele – ich weiß nicht, was sie euch angetan haben –, die ihr bis jetzt als Familiare (*familiares*)<sup>1447</sup> hoch angesehen habt, weit aus eurer Gemeinschaft geschleudert habt. Dies tut eurer Frömmigkeit wirklich einen Abbruch, vor allem weil ihr durch das euch auferlegte ewige Schweigen dem üblichen Psalmengesangs je hundert oder je fünfzig längere Psalmen hinzufügen könntet, wie uns scheint. Schweigen bürdet ihr auf, Psalmen werft ihr hinaus, Handwerk macht ihr keineswegs. Welchen Dienst erweist ihr Gott damit, Brüder? Eine der folgenden Optionen müsst ihr wählen: Entweder müsst ihr zur Feldarbeit oder zur Waldrodung sowie zur Ausübung anderer Handwerke ausziehen, auf die Art, wie es viele machen, oder ihr müsst danach streben, in eurer Klausur mit eurem Schweigen den Psalmengesang zu vergrößern und zu verlängern.“<sup>1448</sup>

Welche der beiden Optionen der Kardinal für die richtige hält, darüber lässt er seine Adressaten nicht im Ungefahren – freilich die zweitere, also die Erhöhung des Psalmen gesangs und damit die Quantifizierung der Kommunikation mit Gott, wie sie gerade in Cluny betrieben wurde. Er schreibt: „Weil es sich aber zu diesen Zeiten und an vielen Orten weder ziemt noch nützlich ist, jene Feld- und Handwerke zu verrichten, haben die heiligen Väter den Mönchen durch göttliche Eingebung die unermesslich große und äußerst schwierigere Bürde des Psalmengesangs sowie der übrigen heiligen Zeremonien aufgetragen, die ja als viel bedeutender angesehen werden, als Bäume zu fällen und Steine zu schleppen.“<sup>1449</sup>

---

<sup>1447</sup> Dies ist freilich eine Anspielung auf die Familiarsalmen (*psalmi familiares*), die von den Reimser Äbten reduziert worden waren, wie wir bereits oben sahen. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1431.

<sup>1448</sup> *Verumtamen, quod fere incredibile est apud nos, multorum relatione comperimus quod psalmodiam vestram minorasti et indecenter decurtasti, et quosdam psalmos, non paucos sed multos, nescio quid adversum vos deliquerant, quos hactenus multum familiares habuistis, a familiaritate vestra longius proiecisti. Istud plane vestrae derogat religioni, praesertim cum vestro perpetuo silentio imposito consuetae Psalmodiae centenos vel quinquagenos melius, ut nobis videtur, imponere debuistis. Silentium imposuistis, psalmos abiecistis, opera manuum nequaquam facitis. Quid est hoc pro Deo, fratres? Alterum horum eligite, vel ad agriculturam, vel ad ligna in silvis cedenda et ad cetera opera manuum exercenda exite, quemadmodum multi faciunt, vel in claustris vestris cum silentio vestro ampliori et prolixiori psalmodiae studete.* Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 100.

<sup>1449</sup> *Quia vero illa ruralia et manualia opera, hoc in tempore, multis in locis, nec decet, nec expedit facere, sancti Patres immensum atque gravissimum laborem psalmodiae caeterarumque sanctorum*

Auch die – im Kern korrekt wiedergegebene – Begründung der Reimser Äbte, dass sie die Anzahl der Psalmen deswegen reduziert hätten, um den Gesang gefälliger und bedachter (*prolixius et attentius*) zu gestalten, will der Kardinal nicht gelten lassen.<sup>1450</sup> Vielmehr kontert er deren Legitimationsstrategie mit dem Einwand, dass sie somit eine *nova lex*, eine *nova doctrina*, eine *nova regula*, ja mehr noch eine *nova praesumptio et inaudita* ersonnen hätten: „Väter – um Gottes willen nehmt wieder Verstand an – bedenkt gewissenhaft, was ihr sagt und was ihr tut. Schweigen auferlegen, die Psalmodie verstümmeln, zur Handarbeit nicht ausziehen, was ist das für ein neuartiges Gesetz? Was ist das für eine neuartige Lehre? Woher röhrt diese neuartige Lehre? Woher stammt diese neue Regel? Woher röhrt, wenn ich so kühn sein darf, es zu sagen, diese neue und unerhörte Anmaßung“.<sup>1451</sup>

Obgleich die Reimser Äbte nicht direkt dem cluniazensischen Klosterverband angehörten, so zeigt doch die Tatsache, dass der Kardinalbischof von Albano, also einer der ranghöchsten Cluniazenser,<sup>1452</sup> auf die Ereignisse von Reims so prompt und mit so deutlichen Worten reagierte, dass ihre Maßgaben von Seiten der Cluniazenser sehr wohl als Abfall von jenen Lebensgewohnheiten aufgefasst wurden, die einst in Cluny entwickelt worden waren.<sup>1453</sup> Zugleich zeigt sein Schreiben, wie virulent die Frage

---

*observationum, qui etiam multis gravior videtur quam ligna cedere et lapides trahere, inspiratione divina monachis imposuere.* Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 100 f.

**1450** *Fortassis mihi respondebitis: ,Ideo psalmodiam decurtavimus, quia, quos modo dicimus psalmos, prolixius et attentius cantamus‘.* Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 101. Wenn Mattheaeus von Albano hier schreibt, dass ihm seine Adressaten wohlmöglich entgegnen könnten, dass sie den Psalmengesang deswegen verkürzt hätten, weil sie auf diese Weise geneigter und bedachter singen würden, so gibt er die Begründung des Reimser Provinzialkapitels im Wesentlichen korrekt wieder – auch wenn das von Mattheaeus hier gebrauchte Verb *decurtare* eine eindeutig negative Konnotation aufweist, da es neben ‚verkürzen‘ eben auch ‚verstümmeln‘ bedeuten kann. Tatsächlich wird in dem erwähnten Schriftstück des Reimser Provinzkapitels die Reduktion des Quantum der zu persolvierenden Psalmen damit begründet, dass erst diese Reduktion die Möglichkeit schaffe, den Gesang *moroze et cum devota distinctione* zu vollziehen. Siehe den Text oben in Anm. 1430.

**1451** *Frates, pro Deo redite ad cor, diligenter considerate quid dicitis et quid facitis. Silentium impone-re, psalmodiam decurtare, ad opera manuum non exire, quae est ista nova lex? Que est ista nova doctrina? Unde ista nova doctrina? Unde ista nova regula? Unde ista, si auderem dicere, nova praesumptio et inaudita?* Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 101.

**1452** In der Zeit als Mattheaeus zum Kardinalbischof von Albano erhoben wurde, wurden noch weitere stadtrömische Bistümer mit Cluniazensern besetzt, darunter auch das wichtige Bistum zu Ostia, dessen Amtsinhaber das Vorrecht besaß, einen neugewählten Papst zu weihen. Nach dem Tod des Petrus Damiani wurde dieses Bistum bis zum Ende des 11. Jahrhunderts durchgängig mit Cluniazensern besetzt. Vgl. Mehne, Cluniacenserbischöfe, 263–265; 286 f.

**1453** Dass sich die Beschlüsse des Reimser Provinzialkapitels vor allem gegen die Cluniazenser richteten, schreibt auch Paulus Volk: „Aus diesem Aktenstück lässt sich klar das Bestreben erkennen, das

nach der rechten Gewichtung der Kommunikation mit Gott für die zönobitische Lebensform zu der Zeit angesehen wurde – und dass sich die Cluniazenser in der Kontroverse mit den weißen Mönchen keineswegs schon geschlagen gaben bzw. resignierten.<sup>1454</sup> Ganz im Gegenteil, gilt es, mit Albert Schmidt festzustellen, dass sich der Kardinallegat den cluniazensischen Lebensgewohnheiten so sehr verpflichtet fühlte, dass „er während seiner gesamten Laufbahn Clunys Observanz verteidigte.“<sup>1455</sup> Und zudem lässt die scharfe Antwort des Kardinals erkennen, dass es bei dem Streit zwischen den schwarzen und weißen Mönchen im Kern um die Frage ging, wessen Psalmodie bzw. Liturgie die bessere sei, was offensichtlich beide Seiten für sich reklamierten. Während die Cluniazenser ganz auf das Quantum der von ihnen persolvierten Psalmen setzten, legten die weißen Mönche – und in deren Anschluss auch die Reimser Äbte – einen stärkeren Fokus auf die Qualität ihres Gesangs, die sie nur über eine Reduktion der Psalmen gewährleistet sahen.<sup>1456</sup>

---

Offizium in seiner alten und ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen und es von allen Wucherungen zu befreien, die besonders durch den Einfluss der Cluniazenser aufgetreten waren.“ Volk, Rezeß (1928), 380. Zu der wertenden Haltung, die viele frühere Forscher gegenüber der cluniazensischen Liturgie einnahmen, und die auch in diesem Zitat zum Ausdruck kommt, siehe die Ausführungen weiter oben bei Anm. 797.

**1454** Diesen Eindruck vermittelt Knowles, wenn er schreibt, dass im Jahr 1130 bereits klar gewesen sei, wer sich in der Kontroverse zwischen Zisterziensern und Cluniazensern durchsetzen würde bzw. wem die Zukunft gehöre: „Within a few years (...) the influence of Citeaux was making itself felt throughout black monk circles in France. The justice of many of the criticisms levelled against Cluny, and the obvious success of the Cistercian reform, could by 1130 be gainsaid by no one, and some decline in the quality, if not in the quantity, of the Cluniac recruitment must have followed.“ Knowles, Cistercians (1963), 66 f.

**1455** Schmidt, Zusätze (1986), 100. Laut der Darstellung des Petrus Venerabilis soll Mattheus von Albano selbst als Kardinal weiterhin die cluniazensische Psalmodie in Gänze absolviert haben, was wohl ein Produkt hagiographischer Stilisierung sein dürfte. Vgl. Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. Bouthillier, 124: *Nichil de officiis, nichil de cantibus, nichil de prolixa Cluniacensi psalmodia, quarumlibet curarum pretextu reliquit. Seruabat in palatio instituta claustri*, (...).

**1456** Allerdings muss andererseits auch konstatiert werden, dass auch in Cluny die Zeichen auf Reform standen. Denn unter Petrus Venerabilis sollten bekanntlich auch im cluniazensischen Klosterverband Reformen angestoßen werden. Zwar hatte Petrus die in Cluny praktizierten Consuetudines zu Beginn seines Abbatias noch verteidigt – was bereits erwähnt wurde –, und sich dabei auch schützend vor die lange Liturgie sowie die Abstinenz der Cluniazenser von der Handarbeit gestellt; jedoch wurden unter seinem Abbatiat später auch die liturgischen Gebräuche beschnitten. Diese Maßnahmen brachten Petrus auch Kritik aus den eigenen Reihen ein. Ordericus Vitalis datiert diese Kritik an Petrus' Reformbemühungen bezeichnenderweise auf das Jahr 1132, also ein Jahr bevor der Kardinalbischof von Albano seinen Brandbrief an die Reimser Äbte schickte. Es scheint daher fast so, als sei Petrus' ehemaliger Assistent, Mattheus von Albano, zum Wortführer der Kritiker geworden, was auf ein Zerwürfnis der beiden Männer hindeutet. Allerdings hinderte diese unterschiedliche Haltung Petrus Venerabilis nicht daran, später die Vita des Mattheus von Albano zu verfassen. Vgl. Petrus

Sollte der Kardinallegat mit seinem Schreiben ernstlich beabsichtigt haben, die Reimser Äbte zur Befolgung der cluniazensischen Gewohnheiten zurückzuführen, dann musste für ihn das Antwortschreiben eben jener Äbte eine herbe Enttäuschung gewesen sein.<sup>1457</sup> Besonders ein Satz dieses längeren Schreibens dürfte den Kardinal alarmiert haben, sagen sich die Reimser Äbte darin doch ostentativ von der Observanz Clunys los: „Nicht auf die Gewohnheiten von Cluny, sondern auf das Gesetz und die Regel des heiligen Benedikt haben wir uns verpflichtet!“<sup>1458</sup> Um diesen Schritt zu rechtfertigen, sprechen die Reimser Äbte dem Gesetz der Gewohnheiten (*lex consuetudinum*) die allgemeine Gültigkeit ab, wofür sie es mit der Freiheit des Evangeliums kontrastieren.<sup>1459</sup> Nur wenn die Gewohnheiten noch ihrer Hauptaufgabe gerecht würden, nämlich die Befolgung der Regel zu gewährleisten, müssten diese eingehalten werden. Doch genau dies sehen die Reimser Äbte für ihre Kommunität nicht mehr gegeben, weshalb sie für sich das Recht beanspruchen, die Gewohnheiten zu verändern.<sup>1460</sup> Sollte man ihnen dieses Recht absprechen, würde man sie letztlich nicht wie Menschen, sondern wie Esel behandeln, wie es in dem Brief zugespitzt heißt. Diesen Tieren würde in den Mühlen nämlich zuweilen die Augen verbunden, damit sie nicht vor dem Kreis immerwährender Gewohnheit (*continuae consuetudinis girus*) zurückschrecken, wobei sie sich fortwährend bewegen, aber nicht von der Stelle kämen.<sup>1461</sup> Ähnlich würde man auch mit ihnen umspringen, wie die Äbte schreiben, weil man ihnen die Augen der Vernunft mit einem Schleier des Gesetzes verbinde, sodass sie beständig laufen müssten, allerdings nicht wüssten, wohin und warum sie liefen, wie es wörtlich heißt.<sup>1462</sup>

Auf den Vorwurf, dass sie den Psalmengesang verstümmelt hätten, reagieren die Äbte in ihrem Antwortschreiben nur äußerst knapp und halten dem Kardinal ein

---

Venerabilis, De miraculis libri duo. Ed. *Bouthillier*, 103–142. Vgl. dazu *Bredero*, Christenheit (1998), 119 f.; *Constable*, Reformation (1996), 203.

1457 Vgl. Réponse des abbés bénédictines. Ed. *Berlière*, 103–110.

1458 *Profitemur nos non in consuetudines Cluniacenses iurasse, sed in legem et regulam Sancti Benedicti.* Réponse des abbés bénédictines. Ed. *Berlière*, 103.

1459 Vgl. ebd., 103 f. Vgl. dazu auch *Schreiner*, Dauer (1992), 328 f.

1460 Vgl. Réponse des abbés bénédictines. Ed. *Berlière*, 103.

1461 (...) *homines quippe sumus. Sic asinus ad molam, sic sola consuetudine ad onera sua bruta aguntur animalia. Quibus etiam nonnunquam oculi vel telluntur vel velantur, ut continuae consuetudinis girum non abhorrescant, cum semper movent et nunquam se promovent.* Réponse des abbés bénédictines. Ed. *Berlière*, 103.

1462 *Nobis quoque rationis oculi velamine legis obscurantur ut semper curramus, nec liceat scire aliquando quo vel qua curramus.* Réponse des abbés bénédictines. Ed. *Berlière*, 103. Es steht zu vermuten, dass der Kopf hinter diesen Ausführungen – in denen bereits eine der großen Kontroverse der Zeit anklingt, nämlich der Streit zwischen der monastischen und der scholastischen Theologie – kein geringerer als Bernhards Freund und späterer Sekretär Wilhelm von Saint-Thierry ist. Vgl. *Ceglar*, Chapter of Soissons (1976), 94; *Schmidt*, Zusätze (1986), 104; *Schreiner*, Dauer (1992), 328 Anm. 92.

Apostelwort aus dem ersten Korintherbrief entgegen, wonach fünf sinnvolle Worte besser seien als zehntausend sinnentleerte Zungenschläge (1 Kor 14,19).<sup>1463</sup> Einmal mehr wird hier also deutlich, dass es den Reimser Äbten bei der Kommunikation mit Gott anders als dem Kardinal nicht um die Erfüllung eines gewissen Quantums, sondern die Qualität ihres Gebets ging.

---

1463 Porro de psalmorum decurtatione si dicitis, si etiam in nomine decurtationis in aliquo nos decur-tetis, simpliciter et breviter respondemus apostolica sententia; apostolicus senus est: In ecclesia malo quinque verba meo senus loqui ut alios instruamus quam decem milia verborum [in] lingua sine intelli-gentia. Réponse des abbés bénédictines. Ed. Berlière, 109.

## 6 Frauen in der Kommunikation mit Gott, Frauen und die Kommunikation mit Gott

Bisher war viel von der Gebetskompetenz (oder Inkompotenz) von Mönchen, Presbiteralen und Laien die Rede. An dieser Stelle könnte sich beim Leser oder der Leserin die Frage aufdrängen, wie es um das Gebet der Frauen bestellt war. Waren diese etwa von der Kommunikation mit Gott ausgeschlossen oder beteten sie zumindest anders?<sup>1464</sup>

Die Beantwortung der ersten Teilfrage scheint zunächst banal: Selbstverständlich kommunizierten auch Frauen im Mittelalter mit Gott sowie anderen transzendenten Gestalten – und zwar nicht zu knapp: Wollen wir Jakob von Vitry († 1240)<sup>1465</sup> Glauben schenken, dann stand Maria von Oignies († 1213), die als „erste große Begine der Geschichte“ gilt,<sup>1466</sup> beinahe unablässig mit der Transzendenz in Kontakt: „Wir sind nämlich nicht in der Lage, alles Wunderbare ihres Lebens zu sammeln, da viele Jahre hindurch, in denen sie fromm dem Herrn diente, kaum ein Tag oder eine Nacht verging, an denen sie nicht irgend einen Besuch von Gott oder seinen Engeln oder den himmlischen Heiligen, mit denen sie hauptsächlich Umgang pflegte, gehabt hätte.“<sup>1467</sup> Dass es sich bei jenen Worten des späteren Kardinalbischofs von Tusculum, der zumal Marias Beichtvater gewesen ist, um einen genretypischen Topos handelt, dürfte klar sein. Nichtsdestoweniger macht das Zitat gerade in seiner hagiographischen Überspitzung überdeutlich, dass die Kommunikation mit Gott im Mittelalter keineswegs als exklusive Domäne von Männern oder gar von Klerikern angesehen wurde. Laut Te-

---

<sup>1464</sup> Tatsächlich waren es diese Fragen, die auf Konferenzen am häufigsten aufgeworfen wurden – sowohl von Teilnehmerinnen als auch Teilnehmern.

<sup>1465</sup> Jakob von Vitry muss zum Schülerkreis um Petrus Cantor gezählt werden, bei dem er in Paris studiert hatte. Nach seinem Studium wurde er Chorherr im Augustinerstift in Oignies, wo er auch Maria kennenlernte und schließlich ihr Beichtvater wurde. Auch als Jakobs kirchliche Laufbahn ihn aus Oignies wegführte – Jakob wurde 1216 Bischof von Akkon und kehrte 1225 nach Europa zurück, um Weihebischof in Lüttich zu werden, ab 1229 avancierte er zum Kardinalbischof von Tusculum – betrieb er weiterhin die Heiligspredigung der Maria von Oignies, deren Gebeine er 1225 zu den Ehren der Altäre hob. Vgl. Geyer, Einleitung (2014), 14–16.

<sup>1466</sup> Ebd., 9. Allerdings gibt Barbara Newman zu bedenken, dass man Maria nicht als „founder“ des Beginentums bezeichnen könne. Vgl. Newman, Introduction (2008), 7. Zur Person vgl. auch Mulder-Bakker, Introduction (2007), 3–30.

<sup>1467</sup> (...) non enim omnia vite eius mirabilia colligere valemus, cum per multos annos, quibus devote domino servivit, vix aliqua dies vel nox preterierit, quin aliquam a deo vel eius angelis vel sanctis celestibus, cum quibus tota fere eius erat conversatio, habuerit visitationem. Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 54. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 75. Noch an anderer Stelle der Vita heißt es, dass Maria fast unablässig gebetet habe, was dem Hagiographen als Gnadengabe Gottes gilt: *Tantam enim et tam specialem a domino obtinuit orandi gratiam, quod diebus et noctibus invictum ab oratione spiritum nunquam aut raro relaxabat.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 70.

resa von Ávila († 1582) würden Frauen sogar häufiger noch als Männer mystische Erfahrungen machen, wie sie in ihrer 1565 fertiggestellten *Vida* konstatiert, also in der Umbruchphase zwischen dem hier im Fokus stehenden Untersuchungszeitraum und der Neuzeit: „Und es gibt viel mehr Frauen als Männer, denen der Herr diese Gnaden erweist; das habe ich vom heiligen Fray Pedro de Alcántara gehört (und außerdem selbst beobachtet), denn er sagte, daß diese auf diesem Weg viel besser vorankämen als Männer. Dafür gab er auch ausgezeichnete Gründe an, alle zugunsten der Frauen, doch besteht kein Grund, sie hier zu nennen.“<sup>1468</sup> Laut der später heiliggesprochenen Karmelitin haben Frauen in der Kommunikation mit Gott also Männern gegenüber den Vorzug, wofür sie sich auf eine ihrerzeit „fast unanfechtbare“ Autorität beruft bzw. hinter dieser verschrankt, wobei es sich laut den Übersetzern um eine klassische Strategie der Nonne handelt.<sup>1469</sup> In den Texten des hier aufgerufenen Pedro de Alcántara († 1562)<sup>1470</sup> lässt sich allerdings keine solche Privilegierung von Frauen ausfindig machen – auch nicht in der Kommunikation mit Gott. Ganz im Gegenteil sprach jener spanische Theologe „Frauen häufig jede Kompetenz in spirituellen Dingen ab“, wie Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters eingewandt haben.<sup>1471</sup> Letztere Position dürfte eher typisch für die hier in den Blick genommene Zeitspanne sein. Denn Frauen wurden bereits aufgrund ihres Geschlechts mehr noch als Männer von der Kommunikation mit Gott fern- bzw. abgehalten – insbesondere während der Regelblutung, in der sie von vielen Theologen als ‚unrein‘ betrachtet wurden und daher nicht kommunizieren und keine Kirchen besuchen sollten bzw. durften, je nach Auslegung der autoritativen Texte – dies sahen wir bereits.<sup>1472</sup> Die Kirche wurde aber von Theologen wie Petrus Cantor als bevorzugter Ort der Gottesverehrung – und damit der Kommunikation mit Gott – angesehen.<sup>1473</sup> Die Berührung des Altars war Frauen hingegen

---

<sup>1468</sup> *Y hay muchas más que hombres a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara – y también lo he visto yo – que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y dava de ello excelentes razones que no hay para qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres.* Teresa von Ávila, Libro de la Vida. Ed. Madre de Dios/Steggink, 186. Übersetzung: Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens. Hrsg. und übers. v. Dobhan/Peeters, 609.

<sup>1469</sup> Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens. Hrsg. und übers. v. Dobhan/Peeters, 609 Anm. 25: „Ein typisches Beispiel teresianischer ‚Taktik‘!“

<sup>1470</sup> Zu Pedro de Alcántara und Teresa von Ávila vgl. zuletzt Delgado, Inneres Beten (2022), 228 f.

<sup>1471</sup> Vgl. Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens. Hrsg. und übers. v. Dobhan/Peeters, 609 Anm. 26.

<sup>1472</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.3.

<sup>1473</sup> Zwar spricht der Cantor zunächst noch recht allgemein vom *locus religiosus et sanctus* als privilegiertem Kommunikationsraum. Die Begründung, die Petrus jedoch nur wenige Zeilen später für seine Annahme anführt, dass man Gott zwar überall verehren und lobpreisen könne, man dies aber besonders trefflich und vorteilhaft an besagtem Ort tue, zeigt aber, dass er hier vor allem den Kirchenraum vor Augen hat. Er weist seinen Leser nämlich darauf hin, dass der Herr vor allem in *templo* anzutreffen sei, weil selbiger in *sancitis* wohne: *Item, nota quod licet ubique teneamur laudare et adorare deum, tamen convenientius atque utilius sit in loco religioso et sacro. (...) Nec dictum est a propheta*

grundsätzlich untersagt – selbst den weiblichen Religiosen, die zwar den Chorraum<sup>1474</sup> betreten durften, in dessen Mittelpunkt der Altar steht, was den männlichen wie weiblichen Laien nur in Ausnahmefällen gestattet war.<sup>1475</sup> Die geistlichen Frauen waren dem Allerheiligsten also in räumlicher Hinsicht näher als die Laien, durften den Altar allerdings ebenso wenig wie letztere berühren,<sup>1476</sup> womit ihnen eine zentrale Nahkontaktstelle zur Transzendenz versperrt blieb, weil sich auf dem Altar bekanntlich das Messwunder vollzieht, im Zuge dessen Gott als realpräsent geglaubt wird.<sup>1477</sup>

Nur in Ausnahmefällen, nämlich in Situationen der mystischen Verzückung, gelang es Frauen zuweilen jene Schwelle zu überschreiten, wie es etwa in der Vita der Ida von Nivelles († 1231) heißt. Nachdem die Zisterzienserin, die zunächst einige Jahre als Begine<sup>1478</sup> gelebt hatte, den Leib des Herrn in sich aufgenommen, also kommuniziert hatte, soll sie laut ihrem Hagiographen, Goswin von Bossut,<sup>1479</sup> in Ohnmacht bzw. in eine Art Trance gefallen sein und dies nicht irgendwo, sondern just an der Stelle, die eigentlich Frauen per se versperrt war und nur den Priestern offenstand, nämlich

---

*quod fierent presbiteri in foro aut in teatro vel in bivio sive in trivio seu quadruvio ubi est concursus gentium, immo in loco sancto. In templo sane invenitur dominus, quoniam ipse in sanctis habitat.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 183.

<sup>1474</sup> Allerdings gilt es einschränkend hinzuzufügen, dass von den geistlichen Frauen nur den Professnonnen bzw. Chorinnen regelmäßig der Zugang zum Nonnenchor gestattet war, nicht aber den Laienschwestern, die jenen Sakralraum wie die übrigen Laien nur zu besonderen Anlässen betreten durften. Der Zugang zum Priesterchor, der sich meist im Osten der Frauenklöster befand, war hingegen sämtlichen geistlichen Frauen untersagt. Vgl. dazu Lähnemann/Schlotheuber, Unerhörte Frauen (2023), 29 f.

<sup>1475</sup> Vgl. Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 31–34.

<sup>1476</sup> Bei Schlotheuber finden sich allerdings auch Belege dafür, dass das kirchenrechtliche Verbot von den geistlichen Frauen nicht immer beachtet wurde, sondern sich einige Gemeinschaften gewohnheitsmäßig darüber hinwegsetzten. Vgl. Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 32.

<sup>1477</sup> In der sakralen Topographie des Kirchenraumes sowie den Bewegungsnormen für die Kirchenbesucher spiegeln sich mithin die Kirchenhierarchie wider, an deren Spitze die rein männliche Priesterschaft steht, die als einzige Statusgruppe Zugang zu sämtlichen Sakralräumen der Kirche besitzt.

<sup>1478</sup> Der Begriff, mit dem verheiratete Laienfrauen bezeichnet wurden, wies ursprünglich eine pejorative Konnotation auf, wurde später aber auch von den so Bezeichneten selbst benutzt und verlor im historischen Prozess allmählich seine abwertende Bedeutung. Vgl. dazu Geyer, Maria von Oignies (1992), 82. Die in der Forschung heftig umstrittene Frage, ob das Beginentum lediglich eine Notlösung war, weil die damals sehr populären Reformorden Anfang des 13. Jahrhunderts für Frauen einen Aufnahmestopp verhängten, oder ob jene Frauen nicht vielmehr die neue und unregulierte Lebensform, die auch als *via media* bezeichnet wird, attraktiver als ein reguliertes Leben in Klausur fanden bzw. aus „der Not eine Tugend“ machten, wie es Iris Geyer formuliert hat, soll hier nicht weiterverfolgt werden. Vgl. Geyer, Maria von Oignies (1992), 81. Vgl. dazu auch Vauchez, Saints (1999), 180; Degler-Spengler, Frauenbewegung (1984), 75–88; Dies., Sterne (1985), 37–50; Bolton, Mulieres sanctae (1973), 77–96; Elm, Stellung (1981), 7–28; Ders., Vita (1998), 239–273. Kritisch zur älteren Position vor allem Mulder-Bakker, Introduction (2007), 3 f.; Simons, Cities (2001); Bynum, Women's Stories (1991), 47.

<sup>1479</sup> Zu Goswin von Bossut vgl. Newman, Preface (2003), xxxiii–xxxiv.

direkt neben dem Altar.<sup>1480</sup> Der Hagiograph unterstreicht die Grenzüberschreitung noch weiter, indem er die Szene keineswegs im Nonnenchor verortet, sondern *in choro presbyterorum*<sup>1481</sup> stattfinden lässt, also im Priesterchor, der meist im Osten der Frauenklöster lag und der – und das ist hier entscheidend – auch von den weiblichen Religiosen nicht betreten werden durfte.<sup>1482</sup> Damit überschritt die ehemalige Begine und spätere Zisterzienserin eine „entscheidende räumliche Grenze“, wie Daniela Blum jüngst gezeigt hat, nämlich jene „zwischen Priestern und Laien“.<sup>1483</sup> Dass diese Grenzüberschreitung jedenfalls für den modernen Betrachter sehr kalkuliert,<sup>1484</sup> ja fast schon inszeniert wirkt, tut hier nichts zur Sache, ja würde sogar die *causa scribendi* des Hagiographen verfehlen: Ihm geht es offensichtlich darum, die zumindest punktuelle Durchlässigkeit der sozial-religiösen Schranken im Moment der mystischen Verzückung aufzuzeigen, in welchem auch Frauen Gott so nahe sein können, wie es ansonsten nur Priestern offensteht bzw. möglich ist.<sup>1485</sup>

---

**1480** *In perceptione autem dum cogitaret se talem ac tantum sumere diuinæ maiestatis thesaurum, deficiebat corpore, et in choro presbyterorum vel iuxta ipsum altare statim post perceptionem corruens in terra, diu in eodem loco morabatur, nec ordinem suum in hac parte poterat obseruare.* Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 274 f. Digitalisat online einsehbar: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11427297?page=290,291> (Zugriff: 26.03.2025). Zum Hagiographen, zur Entstehungszeit siehe auch die Ausführungen weiter unten in Kapitel 6.2.

**1481** Siehe den Text in der vorherigen Anm.

**1482** Siehe zum Nonnen- und Priesterchor der Frauenklöster auch die Ausführungen weiter oben in Anm. 1474.

**1483** Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 158.

**1484** In der Vita findet sich noch eine weitere ähnlich gelagerte Szene, in der die Heilige fast schon egoistische Züge aufweist. Als sich Ida während der Erntezeit auf einer Grangie befindet, beunruhigt sie der Umstand, dass sie die Eucharistie so fernab eines Priesters für eine Woche nicht wird empfangen können, wie uns die Vita erzählt. Der Hagiograph präsentiert uns eine bemerkenswerte Lösung für dieses „Problem“ seiner Protagonistin: Der Herr erbarmt sich in der Geschichte Idas und lässt eine ältere Frau krank werden, damit Ida einen Priester bestellen kann, um der Alten das Sterbesakrament zu spenden, was Ida laut der Geschichte dann aber selbst empfängt, da die im Sterben Liegende nicht mehr aufnahme- bzw. schluckfähig ist. Vgl. Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 248 f. Zwar ist richtig, dass hier explizit nicht „Idas egoistisches Eucharistieverlangen“ als handlungsleitend beschrieben wird, sondern „das Mitleid des Herrn“ das vordergründige Motiv ist, wie Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 158 Anm. 29 die Szene interpretiert hat; zumindest unterschwellig bzw. implizit schwingt diese Lesart aber doch mit. Die Vita ist also nicht frei von impliziter Kritik an der Eucharistiebesessenheit der ehemaligen Begine. Dass der Hagiograph zuweilen auch Kritik an den exzessiven Frömmigkeitspraktiken seiner Protagonistin übt, wurde auch von Barbara Newman konstatiert. Vgl. Newman, Preface (2003), xxxvii–xxxviii.

**1485** Zugleich unterstreicht die Anekdote das enorme Irritationspotential einer solchen Grenzüberschreitung bzw. – je nach Perspektive – Grenzverletzung. Ida soll nämlich, so heißt es in der Vita, von ihren Freunden gefragt worden sein, warum sie Fremden einen Anlass zur Empörung gebe, was die Zisterzienserin jedoch als völlig unmöglich zurückgewiesen habe: *Et dum ab amicis suis argueretur, quare proximis occasionem scandali daret, respondebat cum omni mansuetudine; se tunc in tantum esse*

## 6.1 Das religiöse Wissen der Frauen

Inwieweit Frauen hingegen jenes Wissen zugänglich war, das im Untersuchungszeitraum für die Gebetserhörung als ausschlaggebend angesehen wurde, also für die erfolgreiche Kommunikation mit Gott, ist nicht leicht zu beantworten. Anders gefragt: Besaßen Frauen im Mittelalter das notwendige (Vor)Wissen, um erfolgreich zu beten? Während die ältere Forschung diese Frage wohl pauschal verneint hätte, da sie Frauen im mittelalterlichen Europa grundsätzlich von Bildung ausgeschlossen wählte,<sup>1486</sup> hat die Forschung der letzten Dekaden das alte Metanarrativ, „wonach Frauen unter anderem mit der Begründung der ‚weiblichen Schwäche‘ die Wissensfähigkeit abgesprochen wurde und sie von ‚Bildung‘ und ‚Wissenschaft‘ ausgeschlossen worden seien“<sup>1487</sup> korrigiert und den Forschungsstand zum Themenkomplex Frauenbildung erheblich erweitert.<sup>1488</sup> So wissen wir, dass es um den Bildungsstand von weiblichen Laien im frühen und hohen Mittelalter etwas besser bestellt war, als um jenen ihrer männlichen Pendants, wie etwa Ulrich Köpf jüngst<sup>1489</sup> konstatiiert hat: „Nun wissen wir, daß schon im Früh- und Hochmittelalter Frauen von adliger und später auch bürgerlicher Abstammung lesen und (in geringerem Maße) auch schreiben konnten, während den Männern derselben sozialen Schichten, wenn sie nicht gerade Kleriker

---

*sui impotem, quod si eam cadere in infernum oporteret, sibi à casu cauere non posset.* Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 275.

1486 „Es ist ein gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Topos, dass Frauen im mittelalterlichen Europa von ‚Bildung‘ und ‚Wissenschaft‘ weitgehend ausgeschlossen waren, dass dies mit der ‚weiblichen Schwäche‘ begründet wurde und weitreichende Konsequenzen für die Organisation moderner (westlicher) Wissenschaft hatte.“ Lutter, Geschlecht & Wissen (2005), 6 mit Verweis auf die ältere Literatur in Anm. 13. Vgl. Dies., Geschlecht und Wissen (2006), 196 f. mit Verweis auf die ältere Literatur in Anm. 10; Dies., Texte und Geschlecht (2003), 66 f.; Bodarwé, Sanctimoniales litteratae (2004), 6; Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 119.

1487 Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 196.

1488 Hier kann lediglich eine Blütenlese von Studien angeführt werden, die sich in den letzten Dekaden des Bildungsstandes von Frauen im Mittelalter angenommen haben, die jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Vgl. Lähnemann/Schlotheuber, Unerhörte Frauen (2023); Vanderputten, Dark Age Nunneries (2018); Miles, Nuns' Literacies (2016), 267–270; Schenk, Frauenklause (2015), 229–240; Köpf, Forschungen (2010), 164–172; Kluetting/Kluetting (Hrsg.), Fromme Frauen (2010); Mattern, Literatur (2010); Schreiner, Maria (2009), 113–154; Bodarwé, Lesende Frauen (2009); Schlotheuber, Bücher (2008), 241–262; Lutter, Geschlecht & Wissen (2005); Schlotheuber, Klosterereintritt (2004); Bodarwé, Sanctimoniales litteratae (2004); Mulder-Bakker, Metamorphosis of Woman (2000), 642–664; McKittrick, Frauen (1991), 65–118; Dronke, Women Writers (1984).

1489 Allerdings gilt es zu bedenken, dass der hier zitierte Aufsatz von Ulrich Köpf auf einen Vortrag zurückgeht, den Köpf bereits in den 1980er Jahren auf einer von Peter Dinzelbacher veranstalteten Studenttagung über Frauenmystik hielt. Vgl. dazu Köpf, Bernhard von Clairvaux (2021), 571.

waren, diese Fähigkeiten weitgehend fehlten.“<sup>1490</sup> Zumal hat die Erschließung des Bibliotheksbestandes diverser mittelalterlicher Frauenkommunitäten aus unterschiedlichen Phasen des Mittelalters unseren Kenntnisstand erheblich darüber erweitert, welches Wissen man – richtiger: frau – sich in den jeweiligen Konventen aneignen konnte,<sup>1491</sup> auch wenn der Besitzstand sicherlich nicht mit dem verfügbaren Wissen identisch ist, da Bücher auch zwischen den Klöstern als Leihgabe zirkulierten.<sup>1492</sup> Einigen religiösen Frauenkommunitäten der Ottonenzeit wird man im Anschluss an Katrinette Bodarwé jedoch zweifelsfrei den Bildungsstand von *litteratae* zuschreiben dürfen – was die Religiösen aus Gandersheim, Essen und Quedlinburg auch in der Gebetsfrage zu Expertinnen machte.<sup>1493</sup> Gleichermaßen ließe sich auch hinsichtlich des Admonter Frauenkonventes konstatieren, dessen Insassinnen ebenfalls als *litteratae*<sup>1494</sup> bezeichnet wurden und die „zu einem guten Teil ein außergewöhnlich hohes Bildungsniveau hatten“, wie Christina Lutter gezeigt hat.<sup>1495</sup> Ja, so groß soll der Bildungsstand der Admonterinnen gewesen sein, dass einige von ihnen während der Abwesenheit des Abtes an Festtagen gar das Predigen hätten übernehmen können, wie uns ihr geistlicher Betreuer Irumbert Mitte des 12. Jahrhunderts berichtet, der dem Doppelkloster<sup>1496</sup> Admont später als Abt vorstand.<sup>1497</sup> Auch für das 15. Jahrhundert

<sup>1490</sup> Köpf, Bernhard von Clairvaux (2021), 581 mit Verweis auf *Grundmann*, Frauen (1936), 129–161. Ähnlich hat sich auch Katrinette Bodarwé geäußert: „Es bleibt jedoch zu betonen, dass sich die Beherrschung des Lesens in der mittelalterlichen Frühzeit keineswegs auf Klosterfrauen beschränkte, es gehörte sich auch für Frauen aus dem Laienstand, zumindest der gehobenen Schichten.“ *Bodarwé*, Lesende Frauen (2009), 69.

<sup>1491</sup> Zum Wissensstand religiöser Frauengemeinschaften vgl. *Bodarwé*, *Sanctimoniales litteratae* (2004); *Germann/Härtel*, Handschriften (1994); *Härtel*, Klosterbibliothek (1996), 245–258; *Schlotheuber*, Gelehrte Bräute Christi (2018), 95–105; *Dies.*, Klostereintritt (2004), 268–280.

<sup>1492</sup> Vgl. Köpf, Bernhard von Clairvaux (2021), 581 f.

<sup>1493</sup> Dass die religiösen Frauengemeinschaften Gandersheim, Essen und Quedlinburg in der Ottonenzeit den Bildungsstand von *litteratae* besaßen, ist die Kernthese der Dissertationsschrift von Katrinette Bodarwé. Vgl. *Bodarwé*, *Sanctimoniales litteratae* (2004).

<sup>1494</sup> Vgl. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 195 Anm. 6.

<sup>1495</sup> Ebd., 221.

<sup>1496</sup> Der Begriff Doppelkloster ist in der Forschung umstritten, und wird von einigen Forscherinnen und Forschern nur mit Vorsicht bzw. in Anführungszeichen gebraucht, „da er einen wesentlich höheren Grad an organisierter Institutionalisierung suggeriert, als die Formen religiöser Gemeinschaften aufweisen“, wie Christina Lutter konstatiert hat. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 202 mit Verweis auf weitere kritische Literatur zum Begriff ‚Doppelkloster‘ in Anm. 24.

<sup>1497</sup> *Et in festis diebus, cum abbas ad eas non poterit venire, sunt inter eas personae ad verbum exhortationis faciendum dispositae. Valde quippe sunt litteratae et in scientia sacrae scripturae mirabiliter exercitate.* Irumbert von Admont, Bericht über den Brand des Klosters 1152. Ed. Lutter, 224. Vgl. auch Lutter, Geschlecht & Wissen (2005), 69–87; *Dies.*, Geschlecht und Wissen (2006), 196; 205. Dass Irumbert hier so vorsichtig formuliert, hat freilich den Grund, dass die Laienpredigt kirchenrechtlich bekanntmaßen stark reglementiert war.

wurde der Topos der ungebildeten Nonne von Eva Schlotheuber unter Rückgriff auf den Bibliotheksbestand des Benediktinerinnenklosters Ebstorf dekonstruiert, der „ungewöhnlich reichhaltiges Material zum Lateinunterricht der Klosterschülerinnen bietet“ und „die guten Lateinkenntnisse der Ebsterfer Benediktinerinnen (...) eindrucksvoll bestätigt“.<sup>1498</sup> All diese grundlegenden Fallstudien zeigen also, dass man Frauen im Mittelalter nicht unbesehen zu den *illitteratae* zählen darf, wie dies die ältere Forschung unter Bezug auf den „Normativitätsdiskurs christlicher Tradition“<sup>1499</sup> sicherlich zu pauschal getan hat. Andererseits lässt sich aber auch nicht leugnen – wie auch von den genannten Historikerinnen ausdrücklich eingestanden wurde –<sup>1500</sup> dass es jenen exkludierenden Diskurs im gesamten Mittelalter gab, der Frauen nicht nur als „schwaches Geschlecht“ apostrophierte, sondern ihnen auch die Wissenschaftsfähigkeit absprach und damit die Forderung verknüpfte, sie von intellektuellen Aufgaben auszuschließen.<sup>1501</sup> Die Aufgabe der Historikerin oder des Historikers ist es daher zu ergründen, in welchen Kontexten der Diskurs ausschließend wirkte und in welchen Räumen er keine Wirkmacht entfalten konnte – und nach dem Warum dieser „Geschichten der Möglichkeiten“ zu fragen.<sup>1502</sup> Etliche dieser „Möglichkeitsräume“<sup>1503</sup> sind uns durch die grundlegenden Studien von Christina Lutter, Eva Schlotheuber und Katrinette Bodarwé sowie anderer Forscherinnen und Forscher bereits bekannt.<sup>1504</sup> Dennoch bleiben immer noch grundlegende Fragen zur Problemlage offen. Um nur einige zu nennen, die auch hinsichtlich der Gebetskompetenz der Frauen von Relevanz sind: Welche der vier Institutionen<sup>1505</sup>, an denen man in der karolingischen Welt religiöses Wissen erwerben konnte, stand etwa Frauen überhaupt offen? Noch konkreter: Wo konnten sie den Psalter erlernen, der uns in dem karolingerzeitlichen Traktat ‚De laude psalmorum‘ als bestes aller Gebete angepriesen wird<sup>1506</sup> und dessen

---

<sup>1498</sup> Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 119. In ihrer Habilitationsschrift hat Schlotheuber gezeigt, dass dieser Befund keineswegs nur für Ebstorf gelte, sondern auch für viele andere norddeutsche Frauenklöster der Zeit, womit sie zugleich die ältere Forschungsmeinung korrigierte, welche den allgemeinen Bildungsstand der Nonnen eher gering veranschlagte. Vgl. Schlotheuber, Klostereintritt (2004), 268–280.

<sup>1499</sup> So bezeichnet Christina Lutter den mittelalterlichen Diskurs, der seinerseits auf einer bestimmten Lesart einiger biblischer wie auch patristischer Textstellen basierte und der Frauen einerseits zum „schwachen Geschlecht“ erklärte und diesen zudem die Wissenschaftsfähigkeit absprach und damit die Forderung verknüpfte, Frauen von Bildung und Wissen auszuschließen. Vgl. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 196.

<sup>1500</sup> Vgl. ebd., 196 f.; Dies., Geschlecht & Wissen (2005), 6.

<sup>1501</sup> Vgl. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 224 f.

<sup>1502</sup> Vgl. Lutter, Geschlecht & Wissen (2005), 6.

<sup>1503</sup> Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 224.

<sup>1504</sup> Siehe die Literatur oben in Anm. 1488.

<sup>1505</sup> Zu diesen Bildungsinstitutionen siehe die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.3.

<sup>1506</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.3.

Kenntnis auch für die Sanctimonialen obligatorisch war.<sup>1507</sup> War dies nur in den Schulen der Frauenkonvente selbst möglich, oder auch an einer der anderen Institutionen, etwa an den lokalen Pfarrschulen? Ungeachtet der Antworten, die man auf jene Frage geben mag, bleibt immer noch fraglich, welche Frauen die Klosterschulen zu jener Zeit überhaupt besuchen konnten. Nur die Oblatinnen bzw. Novizinnen oder auch Frauen, die nicht für die *vita religiosa* vorgesehen waren? Folgt man der ‚Regula ad virgines‘ des Caesarius von Arles, dann durften die Konvente, die unter jener Regel standen, überhaupt keine Töchter aufnehmen, um sie aufzuziehen oder auszubilden, wobei die Regel ausdrücklich keinen Rangunterschied zwischen Adelssprössen und Nicht-Adeligen gelten lässt. Im Umkehrschluss heißt dies freilich, dass jene Konvente nur die eigenen Oblatinnen beschulen durften.<sup>1508</sup> Selbiges wurde auch auf dem Aachener Konzil von 817 für sämtliche Klöster des Reichs festgeschrieben, wie wir bereits sahen.<sup>1509</sup> Zugleich verdeutlicht die Norm jedoch, dass das untersagte Verhalten in der Praxis wohl gang und gäbe war. Auch aus dem 10. und 11. Jahrhundert ließen sich Beispiele anführen, die darauf hindeuten, dass es „keineswegs unüblich war, in einer Sanktimonialenkommunität erzogen zu werden, ohne ihr jedoch endgültig beizutreten.“<sup>1510</sup> Wie sah die Situation hingegen in den Zeiten aus, als Petrus Cantor sein Gebetstraktat an der Domschule Notre-Dame in Paris zu Pergament brachte? Wo konnten Frauen in den 1190er Jahren jenes Wissen erwerben, das der Cantor als obligatorisch für ein gottgefälliges und damit erfolgreiches Gebet ansah?<sup>1511</sup> Denn just zu jener Zeit, also auf dem Weg ins 13. Jahrhundert, sollen sich die diskursiven Koordinaten mitsamt den Kräfteverhältnissen im lateinischen Christentum so grundlegend verschoben haben, sodass immer mehr Frauen von Bildung ausgeschlossen wurden, wie Christina Lutter konstatiert hat.<sup>1512</sup> All diese Fragen seien hier nur aufgeworfen, um

---

<sup>1507</sup> Dass der Psalmengesang ebenso wie weitere Formen der Kommunikation mit Gott von den Trägern der karolingischen *correctio* auch von den gottgeweihten Frauen verlangt wurde, geht aus einem Kanon der Synode von Châlon-sur-Saône aus dem Jahr 813 hervor: *Sanctimoniales in monasterio constitutae habeant studium in legendō et in cantando, in psalmorum celebrationē sive orationē et horas canonicas, matutinam videlicet, primam, tertiam, sextam, nonam, vespertinam, completoriam pariter celebrent (...).* Concilium Cabillonense (a. 813). Ed. Werminghoff, 285, c. 58.

<sup>1508</sup> Siehe den Wortlaut der Regel oben in Anm. 1036.

<sup>1509</sup> Siehe ebd.

<sup>1510</sup> Bodarwé, *Sanctimoniales litteratae* (2004), 81. Vgl. ebd., 357.

<sup>1511</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.3.

<sup>1512</sup> Vgl. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 224: „Auf dem Weg ins 13. Jahrhundert wurden jedoch viele dieser Möglichkeitsräume schwerer zugänglich, bis sie schließlich kaum mehr bestanden. Nach Ende des 12. Jahrhunderts wird auch die Admonter Überlieferung zum Frauenkloster deutlich dünner. Generell verbanden sich kanonische Zugangsbeschränkungen hinsichtlich Stand und Geschlecht mit verstärkten Restriktionen bei den Klausurbestimmungen und sozialen wie ökonomischen Abschlüsseprozessen. Die zunehmende Institutionalisierung der Ordensverbände und der Organisationen professionellen Wissens schuf schließlich neue Konfigurationen mit neuen Kräfteverhältnissen. Eines

die Komplexität des Problems aufzuzeigen, können hier jedoch nicht einmal ansatzweise beantwortet werden, da sie schlicht den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Dies gilt umso mehr, als es bei der Antwortsuche einen Grundsatz von Eva Schlotheuber zu beherzigen gilt, der auch hinsichtlich der Kommunikation mit Gott von Relevanz ist, eben weil Latinität und Gebetskompetenz in der zeittypischen Wahrnehmung miteinander verknüpft waren: „Ob und in welchem Umfang die geistlichen Frauen der verschiedenen Orden Latein beherrschten und sich damit die theologische Literatur und die gelehrten Diskurse der Kleriker selbst erschließen konnten, muss jedoch im Einzelfall geprüft werden.“<sup>1513</sup>

Im Folgenden sollen daher lediglich einige Fallbeispiele untersucht werden, die hinsichtlich der Gebetskompetenz von Frauen von Interesse sind. Es handelt sich um jene hagiographischen Texte, die im 13. Jahrhundert auf dem Boden des heutigen Belgien bzw. der mittelalterlichen Diözese Lüttich bzw. des Herzogtums Brabant geschrieben wurden und die alle das Leben eines religiösen Akteurs oder – und das ist hier entscheidend – einer religiösen Akteurin in den Fokus rücken.<sup>1514</sup> Einige dieser Lütticher bzw. Brabanter Viten haben wir bereits in diesem Kapitel kennengelernt, nämlich die ‚Vita Idae de Nivellis‘, die vom Leben der ehemaligen Begine und späteren Zisterzienserin handelt und bereits ein Jahr nach Idas Tod, nämlich im Jahr 1232, von Goswin von Bossut verfasst wurde, einem Mönch und Kantor der Zisterze Villers.<sup>1515</sup> Ebenfalls kennengelernt haben wir bereits die Vita der Maria von Oignies, die Jakob von Vitry im Jahr 1215 verfasste. Auffallend ist, wie stark die hohe Gebetskompetenz der Frauen in den nämlichen Viten immer wieder mit ihrer geringen Bildung in Kontrast gesetzt wird. So soll Maria von Oignies laut Jakob von Vitry einerseits bereits seit ihren Kindheitstagen Gebete auswendig gelernt haben<sup>1516</sup> und zumal dazu in der Lage gewesen sein, den Psalter zu lesen,<sup>1517</sup> nicht jedoch eine einfache Buchstabenabfolge wie A.I.O.L.<sup>1518</sup> zu einem Wort zusammenzufügen, wie es an anderer Stelle der nämlichen Vita heißt, wo von einer Vision die Rede ist, mittels derer Maria die Provenienz einer ihr unbekannten Reliquie offenbart wird – und zwar durch die genannten vier

---

ihrer Charakteristika waren klarere Kriterien der Partizipation und des Ausschlusses all jener, die diesen Zugangsbestimmungen nicht entsprachen, so auch mehrheitlich Frauen.“

<sup>1513</sup> Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 7.

<sup>1514</sup> Zu diesem Textcorpus vgl. den Überblick bei Newman, Preface (2003), xlvi–lxix; Mulder-Bakker, General Introduction (2011), 6–8; Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 151–156. Zur Begründung, warum diese Quellengattung für die hier verfolgte Fragestellung von besonderem Interesse ist, siehe auch die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1566.

<sup>1515</sup> Goswin von Bossut, *Vita Idae de Nivellis*. Ed. Enriquez, 199–297.

<sup>1516</sup> Vgl. Iacobus de Vitriaco *Vita Marie de Oegnies*. Ed. Huygens, 56.

<sup>1517</sup> Vgl. ebd., 70.

<sup>1518</sup> Vgl. ebd., 144.

Buchstaben.<sup>1519</sup> Dass hier ein Widerspruch vorliegt, liegt auf der Hand.<sup>1520</sup> Man muss die Buchstaben-Episode deswegen aber nicht als „konstruiert, weniger historisch“ abtun.<sup>1521</sup> Vielmehr ist die Gleichzeitigkeit von Illitterarität und Gebetskompetenz typisch für diese Viten, wie auch ein Blick in die ‚Vita Christinae Mirabilis‘ zeigt, die ebenfalls zu jenem Textcorpus gehört. Ebenda wird über die wundersame Protagonistin jener Geschichte, eben Christina Mirabilis aus Sint-Truiden († 1224), berichtet, dass sie des Lateinischen von sich aus (*ipsa*), also ohne Hilfestellung durch Dritte und zumal vollständig (*omnis*) mächtig gewesen sei und ihr gleichfalls die Bedeutung der Heiligen Schrift vollumfänglich (*plenissime*)<sup>1522</sup> aufgegangen sei, obwohl sie eigentlich seit Kindheitstagen völlig illitterat gewesen sei, wie es in der Vita wörtlich heißt: „Sie verstand aber von sich aus die ganze lateinische Sprache und ihr ging der Sinn der Heiligen Schrift absolut vollumfänglich auf, obwohl sie seit frühester Kindheit der Schrift völlig unkundig war.“<sup>1523</sup> Christina werden hier nicht nur „zwei zentrale klerikale Kompetenzen“<sup>1524</sup> zugeschrieben, eben Lateinkenntnisse und theologisches Expertenwissen, das zur Schriftauslegung und damit letztlich zur Predigt befähigt, sondern eben auch eine zentrale Gebetskompetenz, an der sich laut zeittypischer Auffassung der Erfolg bzw. der Misserfolg eines Gebets entscheidet – dies sahen wir bereits. Zugleich zeigt der Fall aber auch, dass dieses Wissen im Regelfall wohl *nicht* unter Laienfrauen und wohl auch nicht unter den *mulieres religiosae*<sup>1525</sup> verbreitet war, sonst

<sup>1519</sup> Est durch die Hilfe eines Priesters der Kirche von Oignies, der die Buchstaben für Maria verbindet bzw. zu einem Wort (aiol) zusammenfügt, soll ihr klar geworden sein, was die Buchstabenabfolge bedeutet und welchen Heiligen sie bezeichnet, nämlich den Heiligen Aigulf: *Ille (sc. quidam clericus), collitterans et coniungens, quod aiol significant respondit. Tunc illa manifeste cognovit quod beati Aigulfi, qui apud Pruvinum in Campania in magno habetur honore, essent predicte reliquie.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 144 (Hervorhebung im Original). Den Zusammenhang zwischen dem Wort aiol und dem Heiligen Aigulf erklärt Iris Geyer folgendermaßen: „Die Verbindung zwischen Aiol und der lateinischen Form Aigulfus ist der Sprachentwicklung vom Lateinischen zum Altfranzösischen geschuldet. Maria sprach französisch (saint) Ayeul aus.“ Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 154 Anm. b.

<sup>1520</sup> Vgl. Geyer, Einleitung (2014), 34.

<sup>1521</sup> Ebd., 34.

<sup>1522</sup> Im Lateinischen steht hier das Adverb sogar im Superlativ, was sich im Deutschen jedoch kaum abbilden lässt, da sich vollumfänglich nicht weiter steigern lässt. Am ehesten ließe sich hier ein „absolut“ ergänzen.

<sup>1523</sup> *Intelligebat autem ipsa omnem latinitatem, et sensum in Scriptura divina plenissime noverat, licet ipsa a nativitate litteras penitus ignoraret, (...).* Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657.

<sup>1524</sup> Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 163.

<sup>1525</sup> Der Begriff ist ein Sammelbecken für unterschiedlichste Lebensentwürfe von Frauen der Zeit. Er umfasst sowohl nicht affilierte Jungfrauen, Reclusinnen, Beginen sowie religiös lebende Ehefrauen und Witwen. Vgl. dazu auch Fraeters/De Gier (Hrsg.), *Mulieres Religiosae* (2014); Makowski, *Mulieres religiosae* (1999), 1–14. Aufgrund der Bandbreite der Phänomene, die unter jenen Oberbegriff subsumiert werden, kann dieser Begriff nicht als homogen angesehen werden.

hätte der Autor der zitierten Zeilen, Thomas von Cantimpré,<sup>1526</sup> Christinas Wissen nicht so stark betont bzw. betonen müssen. Lateinkenntnisse wird man am ehesten bei adeligen Frauen voraussetzen können, die in einem der traditionellen Klöster nach der Benediktsregel lebten sowie unter den Zisterzienserinnen und Dominikanerinnen, nicht aber bei dem Gros der Franziskanerinnen sowie der nicht regulierten Beginen.<sup>1527</sup> Die Begine Mechthild von Magdeburg († 1282) betonte selbst, dass sie des Lateinischen nicht mächtig sei: „Nu gebristet mir túsches, des latines kan ich nit“.<sup>1528</sup> Offenbar konnten also längst nicht alle Mystikerinnen der Zeit lesen<sup>1529</sup> – zumindest keine lateinischen Texte.<sup>1530</sup> Bemessen an diesem Hintergrund ist es also bemerkenswert, dass Christinas Hagiograph seiner wundersamen Protagonistin vollumfängliche Lateinkenntnisse zuschreibt.<sup>1531</sup> Implizit schwingt in der 1232 niedergeschriebenen ‚Vita Christinae Mirabilis‘ jedoch das Irritationspotential mit, das ein solches Wissen einer

---

miert werden, wurde bereits Kritik an jener Kategorie laut, insbesondere weil die Laienfrauen unter den *mulieres religiosae* zu wenig berücksichtigt worden seien. Vgl. *Mulder-Bakker*, General Introduction (2011), 3: „Still more constraining, modern scholarship mostly regards *mulieres religiosae* as cloistered nuns and ‚halfway nun‘ or semi-religious and beguins. Laywomen are out of view.“

**1526** Zur Person des in Brabant geborenen und später in das Dominikanerkonvent in Löwen eingetretenen Thomas von Cantimpré, der auch ein ‚Supplementum‘ zur Vita der Maria von Oignies verfasste, vgl. Geyer, Einleitung (2014), 17–20. Vgl. außerdem die Ausführungen von Julia Burkhardt, die eines von Thomas anderen Werken herausgegeben und kontextualisiert hat: das ‚Bonum universale de apibus‘. Vgl. *Burkhardt*, Bienen, Bd. 1 (2020), 15–38.

**1527** Vgl. *Köpf*, Bernhard von Clairvaux (2021), 581–583, insb. 582 f.: „Wie weit konnten die Frauen Latein, wie weit waren sie fähig, die Schriften Bernhards in der Originalfassung zu lesen? Frauen adliger Herkunft, die nach der Regel Benedikts lebten, wie Hildegard von Bingen oder die Zisterzienserinnen von Helfta, besaßen ordentliche Lateinkenntnisse, und auch in einem Dominikanerinnenkloster wie Medingen muß es Schwestern gegeben haben, die ein lateinisches Buch abschreiben und doch wohl auch verstehen konnten – im Unterschied zur Mehrzahl der Frauen in den Bettelorden oder der Beginen wie Mechthild von Magdeburg.“

**1528** Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit. Ed. *Morel*, 30. Vgl. dazu *Köpf*, Bernhard von Clairvaux (2021), 583 Anm. 42.

**1529** Dass ein „großer Teil der uns namentlich bekannten Mystikerinnen“ dazu imstande gewesen sei zu lesen, hat hingegen Ulrich Köpf konstatiert. *Köpf*, Bernhard von Clairvaux (2021), 581.

**1530** Auch die bereits erwähnte Ida von Nivelles scheint weitestgehend illitterat gewesen zu sein, was durch eine Anekdote ihrer Vita sinnfällig wird, in der davon die Rede ist, dass Ida zwar die Heilige Schrift geliebt habe, darin jedoch nur einige Wörter wie *Deus*, *Christus*, *Iesus* oder *Emanuel* habe entziffern können. Deswegen soll Ida ihre Liebe auch auf eine ungewöhnliche Art und Weise zum Ausdruck gebracht haben, nämlich durch das innige, ja stürmische Umarmen der Bücher, wodurch sie sich sogar selbst verletzt habe, wie es heißt: *Scripturam sacram tanquam quoddam speulum [sic] animae valde diligebat, libros tamen in quibus inueniebat has dictiones scilicet Deus, vel Christus, vel, Iesus, vel Emanuel, vel aliud quid quod spiritualem redoleret dulcedinem, eosdem pectori suo applicabat, et tam fortiter in vlnis suis amplectebatur, quod ex duritia asserum eorumdem librorum non modice laederetur*. Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. *Enriquez*, 207. Vgl. dazu *Newman*, Preface (2003), xxxviii.

**1531** Vgl. *Blum*, Narrativer Balanceakt (2021), 164.

Beginne mit sich brachte. Denn der Hagiograph Thomas von Cantimpré ist sichtlich darum bemüht, jene Irritationen auf Seiten seiner Leserschaft auszubalancieren, wenn er betont, dass die umsichtige Christina nur sehr zurückhaltend mit ihrem Wissen umgegangen sei und es keineswegs zur Schau gestellt habe: Sie habe nur heimlich auf Latein psalmodiert, wenn sie nach der Vigil allein in der Kirche umhergewandelt sei,<sup>1532</sup> und soll ihr religiöses Wissen auch nicht öffentlich ausgespielt haben, um die Schrift auszulegen, weil dies allein den Klerikern gebühre, wie es im Text erklärend heißt: „Die Heilige Schrift auszulegen, sagte sie, gebühre dem Klerus, und sei nicht ihre Aufgabe.“<sup>1533</sup> Ungeachtet der Frage, ob Christinas Umsicht lediglich eine Zuschreibung des Hagiographen ist, um sie *ex post* gegen Kritik zu immunisieren<sup>1534</sup> oder bereits von der Akteurin selbst an den Tag gelegt wurde,<sup>1535</sup> so scheint diese Strategie weder später noch zu Christinas Lebzeiten wirklich verfangen zu haben. Nicht erst heutigen Beobachtern gilt Christina als seltsam (*weird*)<sup>1536</sup>, exzentrisch (*eccentric*)<sup>1537</sup>

---

<sup>1532</sup> Laut ihrem Hagiographen soll diese lateinische Psalmode, die Christina in der Kirche habe erklingen lassen, wenn sie sich allein wähnte und die Kirchentüren bereits verschlossen waren, so süß gewesen sein, dass Christinas Gesang bzw. Gebet eher wie Engelsgesang als Menschenlied geklungen habe, wie es heißt: *Igitur in eodem loco, omni nocte Christina Matutinorum frequentans vigilias, recentibus omnibus de ecclesia, et obseratis januis, per aream pavimenti ecclesiae deambulans, canticum tantae dulcedinis emittebat, ut potius videretur cantus angelicus quam humanus. (...). Cantus, inquam iste Latinus erat*, (...). Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657. Vgl. dazu Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 164.

<sup>1533</sup> (...) *dicens Scripturas sanctas exponere, proprium esse clericorum, nec ad se hujusmodi ministerium pertinere*. Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657. Eine ähnliche Zurückhaltung soll auch Maria von Oignies im Hinblick auf ihr religiöses Wissen an den Tag gelegt haben, was den topischen Charakter derartiger Aussagen wahrscheinlich werden lässt: „Obwohl sie aber dem vertrauten Rat des Heiligen Geistes innerlich folgte, obwohl sie hinreichend in den heiligen Schriften unterrichtet wurde, verschmähte sie es dennoch auf Grund des allzu großen Überflusses an Demut nicht, sich gern und demütig den Ratschlägen anderer zu unterwerfen und dabei dem eigenen Willen zu entsagen (*Licet autem familiari Spiritus sancti consilio interius uteretur, licet divinis scripturis sufficienter instrueretur, pre nimia tamen humilitatis abundantia, ne sapiens in oculis suis videretur, aliorum consilii, proprie voluntati abrenuntiando, se ipsam libenter et devote subicere non dignabatur*).“ Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 127. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 140.

<sup>1534</sup> Diese Interpretation legt die Übersetzerin, Barbara Newman, nahe, wenn sie schreibt: „This pious sentiment was probably added by Thomas to give Christina respectability in the eyes of the hierarchy.“ Thomas of Cantimpré. The Collected Saints’ Lives. Hrsg. und übers. v. Newman, 148 Anm. 50.

<sup>1535</sup> Auch Daniela Blum hat jüngst konstatiert, dass es sich nur schwer ermitteln lasse, ob „die Zuschreibung von Verehrung und Gehorsam gegenüber Autoritäten und Klerus“ dazu gedient habe, „die Frauen implizit von jedem Häresieverdacht frei zu sprechen oder ob diese Eigenschaft auf die historischen Personen zurückzuführen ist.“ Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 166.

<sup>1536</sup> Newman, Introduction (2008), 30.

<sup>1537</sup> Ebd., 7.

und als besessene Frau (*a Woman Possessed*)<sup>1538</sup> und wird sogar mit häretischem Gedankengut in Verbindung gebracht,<sup>1539</sup> sondern sie scheint bereits zu ihren Lebzeiten – aller tatsächlichen oder nur zugeschrieben Umsicht zum Trotz – den Klerus gegen sich aufgebracht zu haben,<sup>1540</sup> wie der Hagiograph an einer anderen Stelle seiner Vita durchblicken lässt: „Den Klerus und insbesondere die Priester verehrte sie wegen ihrer unfehlbaren Liebe zu Christus auf wundersame Art und Weise, obwohl sie im Gegenzug von diesen viele Ungerechtigkeiten erlitt.“<sup>1541</sup> Dieser im Zitat zum Ausdruck kommende Konflikt ist nicht verwunderlich, wenn man einerseits bedenkt, dass Christina dem Klerus eine zentrale Machtressource streitig machte, nämlich das religiöse Kapital, das eben auch an jenes Expertenwissen gekoppelt war, welches sich Christina angeeignet haben soll: Lateinkenntnisse und religiöses Wissen. Andererseits scheint die Ablehnung des Klerus aber auch eine direkte Reaktion auf Christinas Verhalten den Klerikern gegenüber gewesen zu sein: „Die sündhaften Priester und Kleriker ermahnte sie sehr liebenswert unter vier Augen und mit bewundernswerter Ehrfurcht als ob sie ihre eigenen Väter wären, damit sie den guten Namen Christi nicht durch ihre Fehltritte vor dem Volk in Verruf brächten.“<sup>1542</sup> Auch wenn Thomas von Cantimpré sichtlich darum bemüht ist, den Sprengstoff von Christinas Verhalten durch den adverbialen Einschub *secretius et cum mira reverentia quasi proprios patres dulciter admonebat* abzumildern, so sind die Invektiven, die Christina seitens der Kleriker auf sich zog, angesichts ihres Tuns nicht wirklich verwunderlich: Die Begine eignete sich nicht nur das Expertenwissen des Klerus an, sondern kritisierte diesen zusätzlich auch noch ganz direkt, wenn sie der Meinung war, dass dessen Lebenswandel nicht mit den hehren Anforderungen des Priesteramtes einherging.<sup>1543</sup>

Auch die Vita der Maria von Oignies ist nicht frei von Spalten gegen den Klerus. So rät die Protagonistin der Geschichte einem ihr vertrauten Kleriker keine weiteren

---

<sup>1538</sup> Newman, Introduction (2008), 30. An anderer Stelle hat Newman Christina Mirabilis hingegen als „freelance holy woman“ charakterisiert. Vgl. Newman, Preface (2003), xlviii.

<sup>1539</sup> Vgl. Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 155.

<sup>1540</sup> Die Kritik, die Christina auf sich zog, spricht jedoch eher dafür, dass ihre Umsicht im Umgang mit dem Klerus eher das Produkt der hagiographischen Zuschreibung ist als eine Strategie der Akteurin selbst.

<sup>1541</sup> *Clerum ac maxime sacerdotes propter nimium amorem Christi miro modo venerabatur, cum tamen versa vice multas ab eis injurias pateretur.* Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657.

<sup>1542</sup> *Peccantes sacerdotes vel clericos secretius et cum mira reverentia quasi proprios patres dulciter admonebat, ne bonum nomen Christi per excessus suos in populis blasphemarent.* Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657.

<sup>1543</sup> Letztlich ließe sich der hier angesprochene Konflikt daher auch als Gegensatz zwischen dem Personalcharisma einer Christina Mirabilis und dem Amtscharisma des Priesteramtes interpretieren, was hier aber nicht weiterverfolgt werden soll. Generell zu dieser Konstellation vgl. Weitzel, Kreuzzug (2019).

Pfründe mehr anzunehmen, sondern sich mit dem zu begnügen, was er bereits besitzt.<sup>1544</sup> Dass ein solcher Rat, den Jakob von Vitry hier als direkte Folge einer göttlichen Inspiration darstellt, zumindest Teile des Klerus gegen Maria aufbrachte, spricht Jakob – der selbst den höchsten Reihen des Klerus angehörte – ganz offen an: „Verzeiht mir, Brüder, die ihr Würde an Würde reiht und Pfründe mit Pfründen verbindet, was ich berichtet habe, kommt nicht aus mir, sondern von dem offenbarenden Christus, schont die Magd Christi, setzt die Unschuldige nicht herab. Denn worin hat sie euch verletzt, wenn sie ihrem Freund einen heilsamen Rat gab, wenn sie die Wahrheit, die sie vom Herrn hörte, wiedergab?“<sup>1545</sup> Doch Jakob von Vitry macht nicht nur deutlich, warum sich einige Kleriker durch Marias Tun offenbar provoziert fühlten, sondern er zeigt im weiteren Verlauf der Geschichte auch, wie man von Seiten des Klerus auf jene Provokation reagierte, nämlich mit Spott und Delegitimierung: „Aber während ihr den Gratian<sup>1546</sup> regelmäßig aufschlägt, werdet ihr wohl niemals entweder in dieses Büchlein hineinschauen oder werdet die Visionen der Magd Christi für Phantasmen oder Träume halten und euch nach eurer Gewohnheit darüber lustig machen.“<sup>1547</sup>

In vielen der Brabanter Viten wird das religiöse Wissen der *mulieres religiosae* als exzeptionell ausgewiesen, da es nicht als Produkt von immanenter Wissensvermittlung präsentiert wird, sondern als Folge einer direkten göttlichen Eingebung, wie es etwa in der Vita der Maria von Oignies heißt: „Aber obwohl sie durch die Salbung des Heiligen Geistes und durch göttliche Offenbarung von innen her gelehrt wurde, hörte sie dennoch gern von außen das Zeugnis der Schriften, die mit ihrem Geist vollständig überein stimmten“.<sup>1548</sup> Auch Maria von Oignies wird hier also ganz wie Christina Mirabilis eine gewisse Zurückhaltung und Bescheidenheit trotz ihres Wissens attestiert. Anders als Thomas von Cantimpré macht Marias Hagiograph, Jakob von Vitry, aber deutlich, woher das Wissen der Maria von Oignies neben der göttlichen Offenbarung herrührt: Maria soll durch die Predigt religiöses Wissen erlangt haben, wie es auch

---

<sup>1544</sup> Vgl. Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 128 f.

<sup>1545</sup> *Ignoscite michi, fratres qui dignitatem dignitati adiungitis et prebendam prebende copulatis, non est meum quod retuli, sed Christi revelantis: parcite ancille Christi, nolite detrahere innocentia. In quo enim vos lexit si amico suo salubriter consuluit, si veritatem, quam a domino audavit, retulit?* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 129.

<sup>1546</sup> Gemeint ist freilich die berühmte Kirchenrechtssammlung aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, die *Concordia discordantium canonum* des Gratian.

<sup>1547</sup> *Sed vos forte, dum sepius Gratianum revolvitis, vel libellum istum nunquam inspicietis vel ancille Christi visiones fantasmata seu somnia, ridendo more vestro, reputabitis.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 129. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 141.

<sup>1548</sup> *Licet autem unctione sancti Spiritus et divinis revelationibus doceretur interius, testimonium tamen Scripturarum, que spiritui suo penitus concordabant, libenter audiebat exterius.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 122. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 135.

noch an einer anderen Stelle der Vita heißt: „In den heiligen Schriften war die kluge und einsichtige Frau ausreichend unterrichtet, denn häufig hörte sie Predigten über Gott und bewahrte und trug die Worte der Heiligen Schrift in ihrem Herzen: Sie besuchte häufig die heilige Kirche und barg die heiligen Gebote scharfsinnig in ihrer Brust.“<sup>1549</sup> Maria gelangte also nicht durch eine schulmäßige Ausbildung zu ihrem Wissen, sondern sie eignete sich ihr religiöses Wissen durch ein anderes Medium der Wissensvermittlung an: die Predigt. Wie glaubwürdig diese Aussage ist, soll hier nicht das Thema sein. Entscheidend ist vielmehr, dass laut der Brabanter Viten eine geringe Schulbildung der Kommunikation mit Gott keinen Abbruch tut, da die *mulieres religiosae* durch göttliche Inspiration von innen her gebildet sind, wie es immer wieder heißt.<sup>1550</sup> Besonders deutlich wurde jener Konnex zwischen einem gewissen Bildungsgrad und der Kommunikation mit Gott bemerkenswerterweise von Hildegard von Bingen († 1179) dekonstruiert, die wohl wie kaum eine andere Frau exemplarisch für Frauenbildung im Mittelalter steht.<sup>1551</sup> Denn laut der Seherin ereignen sich ihre Visionen ohnehin nicht in menschlicher Sprache, sondern sie nimmt darin vielmehr Töne und Farben wahr, wie sie schreibt: „Die Worte aber, die ich in jener Vision sehe und höre, sind nicht wie Worte, die aus dem Mund eines Menschen erklingen, sondern wie eine leuchtende Flamme und wie eine Wolke, die sich durch die reine Luft bewegt.“<sup>1552</sup> Indem die Seherin hier die Sprache Gottes nicht nur vom Lateinischen, sondern von der menschlichen Sprache generell entkoppelt, weist sie implizit auch den Zusammenhang zwischen einem gewissen Bildungsgrad und der (erfolgreichen) Kommunikation mit Gott zurück, wie ihn so viele Theologen ihrer Zeit konstatierten. Das Lateinische kommt laut Hildegard erst ins Spiel, wenn es heißt, ihre Privatoffenbarung für die Umwelt und die Nachwelt aufzuzeichnen – allerdings recht ungelenk, wie sie selbst eingestehst: „(…) und keine anderen Worte äußere ich, als jene, die ich höre und in ungeschliffenen lateinischen Worten verkünde ich diese, so wie ich sie in der Vision höre.“<sup>1553</sup> Zugleich lässt die Seherin an selbiger Stelle durchblicken, dass sich infolge ihrer Visionen keinesfalls ihr Bildungsgrad erhöht habe, sie nicht in den Stand der

---

<sup>1549</sup> *Divinis autem scripturis prudens discretaque mulier sufficienter instructa est, nam frequenter divinos sermones audiebat, verba sacre scripture conservans et conferens in corde suo: ecclesie enim sancte frequentans limina, sacra pectori mandata condebat sagaciter.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 120.

<sup>1550</sup> Siehe dazu die Belege weiter oben in Anm. 1548.

<sup>1551</sup> Laut Christel Meier ist Hildegard etwa die „bedeutendste literarisch tätige Frau des Mittelalters“ Meier, Eriugena (1985), 467.

<sup>1552</sup> *Atque uerba que in uisione ista uideo et audio, non sunt sicut uerba que ab ore hominis sonant, sed sicut flamma coruscans et ut nubes in aere puro mota.* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 262, Nr. 103r.

<sup>1553</sup> (...) nec alia uerba pono quam illa que audio, latinisque uerbis non limatis ea profero quemadmodum illa in uisione audio, (...). Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 262, Nr. 103r.

Philosophen gerückt worden sei, wie sie sich ausdrückt: „(...) so zu schreiben, wie die Philosophen schreiben, werde ich in dieser Vision nicht gelehrt.“<sup>1554</sup> Doch dieser geringe Bildungsgrad steht der Kommunikation mit Gott nicht entgegen. Ganz im Gegenteil. Gott erwählt Hildegard laut eigenen Angaben nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer (behaupteten) Unwissenheit, Einfältigkeit und Illitterarität<sup>1555</sup> und fordert sie in einer ihrer Schlüsselvisionen auf, die Worte nicht gemäß menschlicher Einsicht und Erfindung oder in freigewollter Komposition zu verfälschen, sondern just so zu verkünden, wie sie sie von oben her vernommen habe: „Oh Du gebrechlicher Mensch und du Asche der Asche, du Fäulnis der Fäulnis, sage und schreibe, was du siehst und hörst. Weil du aber zu furchtsam bist zum Reden, zu einfältig zur Auslegung und zu ungelehrt zum Schreiben, sage und schreibe Folgendes nicht nach der Dreistigkeit des Menschen (*os hominis*), nicht nach der Einsicht menschlicher Erfindung, noch nach dem Willen menschlicher Gestaltung, sondern gemäß dem, was du dort oben an himmlischen Dingen in den Wundern Gottes siehst und hörst. Und verkünde sie in der Darlegung auf die Weise, wie ein Hörer die Worte seines Meisters aufnimmt und sie gemäß dem Sinn von dessen Rede vorträgt, weil er es selbst will, erklärt und lehrt. So also sage auch du, oh Mensch, die Dinge, die du siehst und hörst, und schreibe sie nicht nach deinem Willen noch eines anderen Menschen, sondern nach dem Willen dessen, der alles weiß, sieht und in der Verborgenheit seiner Geheimnisse anordnet.“<sup>1556</sup>

Generell unterliegen zu jener Zeit die mystischen Erfahrungen von Frauen einem weit stärkeren Legitimationszwang als die mystischen Erlebnisse von Männern. Ja, will man Jakob von Vitry Glauben schenken, dann scheint den *mulieres religiosae* zu

<sup>1554</sup> (...) *sicut philosophi scribunt scribere in uisione hac non doceor.* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 262, Nr. 103r. Vgl. dazu auch Ranff, Vision (2015), 121.

<sup>1555</sup> Dies soll Gott selbst in der Vision schonungslos angesprochen haben, wenn er sie als *simplex ad exponendum* sowie als *indocta ad scribendum* charakterisiert. Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 3. Dass Hildegards Betonung der eigenen Inkompétence topisch ist, wurde zuletzt von Meier, *nova verba prophetae* (2014), 89 f. betont.

<sup>1556</sup> ,*O homo fragilis, et cinis cineris, et putredo putredinis, dic et scribe quae uides et audis. Sed quia timida es ad loquendum et simplex ad exponendum et indocta ad scribendum ea, dic et scribe illa non secundum os hominis nec secundum intellectum humane adiuventionis nec secundum uoluntatem humanae compositionis, sed secundum id quod ea in caelestibus desuper in mirabilibus Dei uides et audis, ea sic edisserendo proferens, quemadmodum et auditor uerba praceptoris sui percipiens, ea secundum tenorem locutionis illius, ipso uolente, ostendente et praecipiente propalat.* Sic ergo et tu, o homo, dic ea quae uides et audis; et scribe ea non secundum te nec secundum alium hominem, sed secundum uoluntatem scientis, uidentis et disponentis omnia in secretis mysteriorum suorum.<sup>1</sup> Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 3. Vgl. Vita sanctae Hildegardis. Ed. Klaes, 22: *Sapientia quoque in lumine karitatis [sic] docet et iubet me dicere, quomodo in hanc uisionem constituta sum. Et ego uerba hec non dico de me, sed uera sapientia dicit ista de me et sic loquitur ad me: ,Audi, o homo, uerba hec et dic ea non secundum te, sed secundum me et docta per me hoc modo dic de te’.*

der Zeit, als Jakob das Leben der Heiligen Maria von Oignies aufschrieb, eine regelrechte Welle der Ablehnung entgegengeschlagen zu sein. Im Prolog der Vita heißt es an Bischof Fulko von Toulouse gerichtet, dem die Vita gewidmet ist: „Du hast auch gesehen und dich gewundert, ja warst sogar sehr betrübt, dass manche schamlose, jeder Frömmigkeit gegenüber feindlich gesinnte Männer die Lebensform der oben genannten Frauen auf boshaft Weise in üblen Ruf brachten und mit hündischer Raserei deren guten Lebenswandel, der ihnen zuwider lief, ankläfften, (...).“<sup>1557</sup> Bemerkenswert ist nicht nur der Widerstand, auf den die *mulieres religiosae* zu Jakob von Vitrys Lebzeiten offenbar stießen, sondern dass Jakob dieses feindliche Klima zu einem Geschlechtergegensatz erklärt. Seiner Darstellung zufolge waren es ausschließlich Männer, die sich gegen die neue Lebensform der *mulieres religiosae* echauffierten. Zugleich unterstreicht diese Aussage den enormen Legitimationsdruck bzw. -zwang, unter dem die Beginen der Zeit offenbar standen, um ihren Lebenswandel und vor allem ihre mystischen Erlebnisse zu legitimieren. Auch Marias Visionen sollen laut Jakob von vielen Klerikern sowohl verachtet als auch als Hirngespinsten bzw. Träume (*fantasmata seu somnia*) abgetan worden sein, wie sich Jakob an einer Stelle seiner Vita ausdrückt.<sup>1558</sup>

Teilweise haben die Hagiographen der Viten sehr einfallsreich auf diesen Umstand reagiert, haben also kreative Lösungen für den Legitimationsbedarf ihrer Protagonistinnen gefunden, die Jakob von Vitry an einer Stelle seiner Vita als neue Heilige (*sanctae modernae*) bezeichnet.<sup>1559</sup> Der Autor der ‚Vita Idae de Nivellis‘ erklärt etwa kurzerhand einen von Idas ehemaligen Kritikern – wohl nicht zufällig ein Priester – zum Zeugen ihrer Erwähltheit. Letzterem soll in einer Vision von Gott höchstpersönlich kundgetan worden sein, dass er Ida auserwählt habe.<sup>1560</sup> Doch damit nicht genug. Einem anderen Priester soll Ida gar auf göttlichen Befehl hin einen Teil ihrer Gnaden-gaben übermittelt haben – und zwar in Form eines Kusses, wie es in der Vita heißt.<sup>1561</sup> Dabei soll es sich zwar nicht um eine fleischliche Verbindung gehandelt haben, wie der Hagiograph sogleich klarstellt, sondern um eine rein geistige Berührung – eine Erklärung, die fast schon topisch in diesen Viten ist, wie wir noch sehen werden.<sup>1562</sup> Wichtiger ist hier jedoch zunächst eine andere Beobachtung: Auffällig ist, dass es in

---

<sup>1557</sup> *Vidisti etiam et miratus es, immo valde contristatus, quosdam impudicos et totius religionis inimicos homines predictarum mulierum religionem maliciose infamantes et canina rabie contra mores sibi contrarios oblatrantes, (...).* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 46.

<sup>1558</sup> Siehe den Text oben in Anm. 1547.

<sup>1559</sup> Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 53.

<sup>1560</sup> Vgl. Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 263 f.

<sup>1561</sup> Vgl. ebd., 266–268.

<sup>1562</sup> (...) *in osculo sancto osculata est eum [sc. sacerdotem], non tamen imprimis os ori, sed spiritu spiritui, cum visio illa non corporaliter sed spiritualiter eis exhiberetur.* Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 267.

beiden Fällen Priester sind, die hier als Zeugen der heiligen Frau auftreten. Beide Zeugen stammen also aus der nämlichen sozialen Gruppe, die auch am lautesten Kritik an den *mulieres religiosae* übte. Im Falle Idas muss jedoch zusätzlich noch ihre Äbtissin die Vision beglaubigen, einer Pflicht, der sie laut dem Hagiographen auch gewissenhaft nachkommt, indem sie eine Untersuchung (*inquisitio*) anberaumt. Das Ergebnis dieser ordensinternen Überprüfung überrascht nicht: Die Vision erweist sich als authentisch, so will es uns der Hagiograph jedenfalls glauben machen.<sup>1563</sup>

## 6.2 Männergebet, Frauengebet?

Es bleibt die Frage nach dem Unterschied zwischen der Art und Weise wie Männer und wie Frauen mit Gott in Kontakt traten. Noch zugespitzter gefragt: Lässt sich von so etwas wie einer typisch weiblichen Art zu beten sprechen – und gleichsam im Analogieschluss vom Männergebet? Eine solche Frage ist bereits aufgrund methodologischer Prämissen heikel, weil sie stillschweigend und gleichsam *a limine* einen ontologischen Gegensatz zwischen Frauen und Männern impliziert. Besser ist es daher die Frage dahingehend zu wenden, ob – und falls ja – wie von den Zeitgenossen eine solche Differenz gesetzt bzw. gezogen wurde. Tatsächlich lässt diesbezüglich eine Aussage von Anselm von Canterbury aufhorchen: Dieser hatte der Gräfin Mathilde von Tuszien im Jahr 1104<sup>1564</sup> seine Gebetssammlung übermittelt, seine Adressatin im Begleitschreiben zu seinem Werk jedoch darüber in Kenntnis gesetzt, dass keineswegs alle der übersandten Gebete für sie, also Mathilde, angemessen seien, wie es wörtlich heißt: (...) *quae [sc. orationes] ad vestram personam non pertinent.*<sup>1565</sup> Was meinte der Erzbischof mit jenen einschränkenden Worten? Ist hier die Kategorie ‚Gender‘ angeprochen, um die es in den folgenden Seiten gehen soll? Es hat zum mindesten den Anschein – auch wenn sich Anselm zu dieser Frage in seinem Schreiben nicht weiter ausgelassen hat. Man wird sich also nach anderen Texten umsehen müssen, um die

---

1563 *Abbatissa autem facta inquisitione didicit beatam virginem Idam eadem die spiritu raptam fuisse, quemadmodum dixerat ille sacerdos.* Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 268.

1564 Dieses Datum lässt sich aus einem Brief erschließen, den Anselm im Jahr 1104 an die Gräfin sandte und in dem er die Übersendung seiner Gebetssammlung ankündigt, von der er glaubte, die Gräfin besäße sie bereits: *Mandavit mihi vestra celsitudo (...) quia Orationes sive meditationes, quas ego dictavi et putabam vos habere, non habebatis, et ideo mitto eas vobis.* Anselm von Canterbury, Epistolarium. Ed. Schmitt, Bd. 2 (1949), 257, Nr. 325.

1565 *Placuit celsitudini vestrae ut Orationes, quas diversis fratribus secundum singulorum petitionem edidi, sibi mitterem. In quibus quamvis quaedam sint quae ad vestram personam non pertinent, omnes tamen volui mittere, (...).* Anselm von Canterbury, Orationes sive meditationes. Ed. Schmitt, 4. Leider ist das an Mathilde gerichtete Manuskript nicht im Autographen erhalten, jedoch existiert eine Abschrift aus der Stiftsbibliothek des Benediktinerklosters Admont. Admont, Stiftsbibliothek, Ms 289, fol. 21v. Vgl. dazu Southern, Saint Anselm (1990), 111 f.; Fulton Brown, Praying with Anselm (2006), 700–733.

hier aufgeworfene Frage zu beantworten.

Vielversprechend sind diesbezüglich auch die Brabanter Viten, die bereits zur Sprache kamen. Dass man diese Textgruppe keineswegs als „Biographie“ lesen darf, bedarf eigentlich keiner gesonderten Erklärung.<sup>1566</sup> Vielmehr haben wir es im Fall der ‚Vita Mariae Oigniacensis‘ des Jakob von Vitry etwa mit der Perspektive eines Mannes, genauer: eines Klerikers zu tun, der auf das religiöse Leben einer Frau blickt – und damit auch auf ihre Gebete, ihre Visionen, ihre Frömmigkeitsleistungen, kurzum ihre Kommunikation mit Gott. Dieser Text gewährt uns also nur einen stark normativ geprägten Zugang zu unserer Problemstellung – was er mit der Quellengattung der Hagiographie insgesamt gemein hat.<sup>1567</sup> Diese Texte sind bekanntlich mit der Absicht geschrieben worden, die Heiligsprechung ihrer Protagonistinnen und Protagonisten zu betreiben<sup>1568</sup> sowie um eine didaktische Modellfunktion zu erfüllen.<sup>1569</sup> Tatsächlich war Jakobs Bestreben zumindest teilweise von Erfolg gekrönt. Maria wurde zwar nie offiziell heiliggesprochen,<sup>1570</sup> ihre Gebeine wurde von Jakob von Vitry aber während dessen Zeit als Weihebischof von Lüttich zu den Ehren der Altäre gehoben, und sie stand unter ihren Zeitgenossen im Ruf der Heiligkeit.<sup>1571</sup> Hinzu kommt im Fall der Frauenviten noch die besondere Konstellation zwischen dem männlichen Autor und seiner weiblichen Protagonistin. Diese Beziehung wurde von der Forschung allzu lange in Kategorien wie Freundschaft, Kooperation etc. gedacht,<sup>1572</sup> womit eine wichtige Facette jener Konstellation ausgeblendet bzw. unterbelichtet wurde: Oftmals sind von den *mulieres religiosae* keine Selbstzeugnisse auf uns gekommen, sondern die heiligen bzw. im Ruf der Heiligkeit stehenden Frauen werden oftmals gänzlich von ihren männlichen Hagiographen repräsentiert.<sup>1573</sup> Oder mit den Worten von Barbara Newman: „(...) no matter how compelling the female voice we hear in this canon, all have come to us refracted through the words of men.“<sup>1574</sup> Letztere besaßen also mit

---

<sup>1566</sup> Vgl. *Mulder-Bakker*, General Introduction (2011), 5; *Newman*, Preface (2003), xxix; *Blum*, Narrativer Balanceakt (2021), 153.

<sup>1567</sup> Laut Daniela Blum sind die Viten, die im 12. und 13. Jahrhunderts in den Südlichen Niederlanden entstanden, als „normatives Laboratorium“ zu verstehen. Vgl. *Blum*, Narrativer Balanceakt (2021), 153. Vgl. dazu auch *Geyer*, Einleitung (2014), 9–53; *Isaïa*, L'hagiographie (2014), 17–44.

<sup>1568</sup> Vgl. *Brown*, Women (2008), 247.

<sup>1569</sup> Mit Mulder-Bakker lassen sich diese Texte auch als „evocative edifying memoir“ klassifizieren. Vgl. *Mulder-Bakker*, General Introduction (2011), 5.

<sup>1570</sup> Das gilt für alle Protagonisten der Viten, die Anfang des 13. Jahrhunderts in der Diözese Lüttich entstanden. Vgl. *Newman*, Preface (2003), xxxi.

<sup>1571</sup> Vgl. dazu *Geyer*, Einleitung (2014), 45; *Dinzelbacher*, Körper (2007), 57.

<sup>1572</sup> Noch in einer jüngeren Arbeit zu dieser Vita wurde Jakob von Vitry als Marias „Vertrauter und Beichtvater“ bezeichnet, was zwar nicht falsch ist, aber der Machtkonstellation nicht gerecht wird. Vgl. *Blum*, Narrativer Balanceakt (2021), 153.

<sup>1573</sup> Vgl. dazu *Mooney* (Hrsg.), Gendered Voices (1999); *Newman*, Preface (2003), xlvi.

<sup>1574</sup> *Newman*, Preface (2003), xlvi.

den Kategorien der *subaltern studies* gesprochen eine hohe Repräsentationsmacht über die von ihnen repräsentierten Frauen.<sup>1575</sup> Hinzu kommt noch, dass die männlichen Hagiographen die Protagonistinnen und Protagonisten ihrer Viten nicht unbedingt persönlich kannten, was den Konstruktionscharakter jener Texte noch deutlicher werden lässt. So kannte Goswin etwa die von ihm porträtierte Ida nicht, wie Barbara Newman zu bedenken gibt: „Yet readers must be aware that, when Goswin presents detailed accounts of the inner experience of Ida (whom he had never met) or Arnulf (whom he knew only slightly), the spirituality we are encountering is chiefly the writer’s own, building on the reports of others and his own empathetic knowledge of his contemporaries.“<sup>1576</sup> Doch selbst wenn die Hagiographen die Protagonistinnen ihrer Viten gut kannten, wie dies bei Jakob von Vitry und Maria von Oignies der Fall ist, bedeutet dies keineswegs, dass wir aufgrund dieser Konstellation einen unverstellter bzw. authentischeren Blick auf das Leben jener Frau präsentiert bekommen.

Bei der ‚Vita Mariae Ogniacensis‘ tritt noch hinzu, dass Jakob von Vitry zu Marias Lebzeiten als deren Beichtvater fungierte, was ebenfalls keine symmetrische Beziehung ist, sondern ebenfalls ein starkes Machtgefälle zwischen dem Beichtvater und der Beichttochter aufweist. Jakob ist sichtlich darum bemüht, dieses Machtgefälle in der Rückschau einzuebnen bzw. abzulachen, wenn er konstatiert, dass es letztlich Maria gewesen sei, die mittels ihrer Gebete zu Gott seine Worte und Taten gelenkt habe: „Durch viele tränenreiche Seufzer, viele Gebete und Fastenübungen erlangte sie aber vom Herrn durch inständige Bitten, dass ihr der Herr das Verdienst und das Amt der Predigt, das sie in eigener Person praktisch nicht ausüben konnte, in einer anderen Person als Ausgleich gab, und dass der Herr ihr als großes Geschenk einen Prediger gab. Nachdem er geschenkt worden war, rüstete der Herr, auch wenn er durch ihn gleichsam wie durch ein Instrument die Predigtworte aussandte, durch die Gebete der heiligen Frau sein Herz, verlieh ihm Körperkraft bei der Anstrengung, verhalf ihm zum Wort, lenkte seine Schritte und verlieh den Hörern Gnade und Gewinn durch die Verdienste seiner Magd. Denn für ihn flehte sie jeden einzelnen Tag.“<sup>1577</sup> Zwar verschweigt Jakob hier den Namen des Predigers, um den Maria den Herrn angefleht haben soll, aber es ist überdeutlich, dass es sich bei diesem Gottesgeschenk nur um

<sup>1575</sup> Zum Konzept der Repräsentationsmacht vgl. Spivak, Subaltern (1988).

<sup>1576</sup> Newman, Preface (2003), xxxvii.

<sup>1577</sup> *Multis autem lacrimosis suspiriis, multis orationibus et ieuniis a domino instantissime postulando obtinuit, ut meritum et officium predicationis, quod in se actualiter exercere non poterat, in aliqua alia persona dominus ei recompensaret et quod sibi dominus pro magno munere unum predicatorem daret. Quo dato, licet per eum dominus tanquam per instrumentum verba predicationis emitteret, sancte mulieris precibus cor preparabat, virtutem corporis in labore conferebat, verbum ministrabat, gressus dirigebat, gratiam et fructum in auditoribus meritis ancille sue prebebat.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 120 f. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 134.

ihn selbst handeln kann, wie Daniela Blum jüngst aufgezeigt hat: „Der Prediger, von dem der Text als Geschenk für Maria berichtet, ist gleichzeitig der Autor des Textes selbst, Jakob von Vitry“.<sup>1578</sup> Die Kirchenhistorikerin täte jedoch auch gut daran, die in dem Zitat zum Ausdruck kommende „Dreieckskonstruktion“<sup>1579</sup> zwischen Gott, Jakob und Maria kritisch zu hinterfragen bzw. in den Konjunktiv zu setzen, da es sich dabei – wie gezeigt – um den Versuch handelt, eine hierarchische Beziehungskonstellation *ex post* abzuflachen.<sup>1580</sup>

Trotz oder gerade wegen dieser Konstellation sind diese Texte jedoch höchst aufschlussreich hinsichtlich der Frage, welchen Unterschied die Zeitgenossen zwischen dem Gebet von Frauen und Männern festmachten.

Was sind nun die Eigentümlichkeiten, die Jakob von Vitry hinsichtlich der Art, wie seine Protagonistin mit Gott in Kontakt tritt, und anderen Menschen insbesondere Männern zieht. Eine erste Szene, die diesbezüglich aufschlussreich ist, findet sich bereits im Prolog der ‚Vita Mariae Oigniacensis‘. Dort heißt es an Bischof Fulko von Toulouse gerichtet: „Du hast auch einige Frauen gesehen, die in solch besonderem und wunderbarem Liebesverlangen zu Gott aufgegangen sind, dass sie vor Sehnsucht krank wurden und sich viele Jahre lang nur selten vom Bett erheben konnten, wobei sie keinen anderen Grund für ihre Krankheit hatten als ihn. Durch das Verlangen nach ihm schmolzen ihre Seelen dahin, ruhten süß mit dem Herrn und wurden körperlich umso schwächer je stärker sie im Geist wurden, (...).“<sup>1581</sup> Wird in dieser Szene eine typisch weibliche Form der Frömmigkeit, ja der Kommunikation mit Gott beschrieben? Zumindest auf den ersten Blick hat es den Anschein. Jakob von Vitry spricht hier ausschließlich von Frauen, die sich nach jenem sinnlichen, aber für sie nicht ungefährlichen mystischen Kontakterlebnis mit Gott verzehren. Von Männern ist in der Szene hingegen nicht die Rede. Doch ein Blick in die Mystikforschung gemahnt diesbezüglich zur Vorsicht. Die Forschung hat von Brigitte Degler-Spengler gelernt, dass man nicht zwischen einer Männermystik und im Analogieschluss von einer Frauenmystik sprechen könne.<sup>1582</sup> Auch Berndt Hamm hat eingewandt, dass

---

<sup>1578</sup> Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 163.

<sup>1579</sup> Ebd.

<sup>1580</sup> Bei Blum heißt es jedoch zu jener Konstellation: „Jakob predigt durch die Inspiration des Herrn, aber Maria stärkt durch ihr Gebet seine Kraft, sendet ihn zur Verkündigung und sorgt bei den Hörerinnen und Hörern für die notwendige Aufmerksamkeit.“ Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 163.

<sup>1581</sup> *Aliquas etiam vidisti mulieres tam speciali et mirabili amoris in deum affectione resolutas, ut pre desiderio languerent nec a lecto per multos annos nisi raro surgere possunt, nullam aliam causam infirmitatis habentes nisi illum, cuius desiderio anime earum liquefacte, cum domino suaviter quiescentes, quanto spiritu confortabantur, tanto corpore infirmabantur, (...).* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 49. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 71.

<sup>1582</sup> Schon 1984 konstatierte Brigitte Degler-Spengler, „dass es eine religiöse Frauenbewegung als eigenständige religiöse Bewegung nicht gab.“ Degler-Spengler, Frauenbewegung (1984), 86. In dieselbe

„mystische Berührungserfahrung in ihrer Vielschichtigkeit keineswegs auf Frauen begrenzt“ gewesen sei.<sup>1583</sup> Allerdings möchte der Kirchenhistoriker zumindest die „erotisch-sexuelle Seite der Berührungs metaphorik“ dann doch für die „Bräute Christi“ reserviert sehen,<sup>1584</sup> ja als „Privileg der klausurierten Nonnen“ verstanden wissen, die „sich in exklusiver Weise durch einen Ehebund mit ihrem virilen gottmenschlichen Partner verbunden wissen dürfen“.<sup>1585</sup> Doch stimmt das? Haben wir hier tatsächlich eine „weibliche Domäne“<sup>1586</sup> der Frömmigkeit, eine weibliche Spielart der Kommunikation mit Gott vor uns? Ein Blick in die Lütticher Viten zieht auch diese Hypothese in Zweifel. Tatsächlich werden in diesen Texten nämlich auch die mystischen Erfahrungen von Männern nicht nur ähnlich körperlich beschrieben, sondern weisen ebenfalls eine erotische<sup>1587</sup> Komponente auf, wie etwa das Verzehren eines Zisterziensers namens Abundus nach einem Kuss der Jungfrau Maria, was ebenfalls von Goswin von Bossut wohl in den 1230er Jahren beschrieben wurde,<sup>1588</sup> den wir bereits als Hagiographen der Ida von Nivelles kennengelernt haben.<sup>1589</sup> Tatsächlich soll sich der fromme Wunsch des Mönchs erfüllt haben, der offenbar bereits von den Zeitgenossen als grenzwertig, da in den Bereich der Erotik oszillierend, empfunden wurde, weshalb der Hagiograph sichtlich darum bemüht ist, diesen Eindruck sogleich auszuräumen, wenn er schreibt, dass das Begehren des Klerikers nicht das Produkt dreister Anmaßung (*auditia presumptionis*) gewesen sei, sondern aus dem Empfinden großer Liebe (*ex affectu magne dilectionis*) entsprungen sei, wie es wörtlich heißt: „Zu einem anderen Zeitpunkt, als die gesegnete Jungfrau ihrem Diener ihrer Gegenwart teilhaftig werden ließ, sprach er nicht aus dreister Anmaßung, sondern aus dem Empfinden großer Liebe: ‚Oh gnädigste Gebieterin der Herr weiß, mit welch großem Ver-

---

Richtung wie Degler-Spengler hat auch Peters, Religiöse Erfahrung (1988), 41–100 argumentiert. Vgl. dazu auch Heimerl, Frauenmystik (2002). Im Anschluss an diese Forschungen optiert auch Volker Leppin dafür, dass man die beginnische Spiritualität nicht von der monastischen Spiritualität abheben könne und spricht nur sehr vorsichtig von „Frömmigkeitsäußerungen einer spezifisch weiblichen Existenzform“. Leppin, Jenseits der Häresie (2006), 5.

<sup>1583</sup> Hamm, „Gott berühren“ (2007), 123.

<sup>1584</sup> Ebd., 124.

<sup>1585</sup> Ebd., 123.

<sup>1586</sup> Ebd.

<sup>1587</sup> Allerdings wurde von mehreren Forscherinnen und Forschern eingewandt, dass es bei derartigen Szenen nicht um Erotik gehe, sondern um eine „Höchstform der Schau und Kontemplation Gottes“. Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 159 mit Verweis auf McGinn, Mystik im Abendland, Bd. 2 (1996), 302 f.; Heimbach-Steins, Brautsymbolik (1994), 665 f.

<sup>1588</sup> De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 5–33. Zur Datierung der ‚Vita Abundi‘, die bemerkenswerterweise nicht das Todesjahr ihres Protagonisten nennt, was eher unüblich für jene Textgattung ist, vgl. Cawley, Introduction (2003), 18. Auch Barbara Newman hat konstatiert, dass Goswin die Vita Abundi wohl noch zu Lebzeiten des Protagonisten dieser Geschichte schrieb. Vgl. Newman, Preface (2003), xxxiv.

<sup>1589</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 6.1.

langen ich begehre, sollte es mir von dir gewährt werden, deine Hand zu küssen. Was sollte die Mutter der Barmherzigkeit darauf antworten, außer Worte der Barmherzigkeit? Nachdem sie nämlich die rechte Hand vor das Angesicht dessen ausgestreckt hatte, den sie liebte, sprach sie: ‚Tritt näher Sohn, damit geschehe, wie du es dir wünscht.‘ Darauf näherte sich jener vertrauensvoll und hat die Gunst erworben, ihre ehrwürdige Hand voll Ehrerbietung und in Reinheit und Demut zu küssen“<sup>1590</sup> Doch nicht nur die Hand der Angebeteten darf der demütige Kleriker küssen, sondern es kommt in der Szene zum Äußersten: Die Muttergottes schenkt Abundus noch einen weiteren Kuss, wobei der Hagiograph zunächst noch im Dunkeln lässt, wohin die Muttergottes ihren Geliebten küsst: „Aber die Mutter der vortrefflichen Liebe wünschte die heilige Zuwendung, die sie für ihren Diener hegte, noch angemessener zu zeigen und so, ich sage es wahrlich voll Verwunderung, ist sie näher gekommen und hat ihn geküsst und sagte zu jenem: ‚Sei nicht verwundert, mein Lieber, dass ich dir jetzt einen Kuss gebe‘.“<sup>1591</sup> Später erfährt der Leser dann sogar, wohin die Muttergottes Abundus küsste, nämlich *ad os*, also auf den Mund, wobei der Hagiograph, Goswin von Bossut, sogleich klarstellt, dass die Situation dennoch nichts Fleischliches und damit Erotisches an sich gehabt habe, da der Kuss im Heiligen Geist ausgetauscht worden sei, was er als viel weniger innig bzw. fleischlich bewertet als ein gewöhnlicher Kuss von Mund zu Mund: „(...) und daher wird man sich nicht über den Kuss wundern, weil er von Mund zu Mund erging, weil der Mund dem Mund viel weniger innig verbunden ist, wenn er durch den Heiligen Geist zusammengeführt wird.“<sup>1592</sup> Offenbar irritierten derartige Formulierungen nicht nur moderne Beobachter,<sup>1593</sup> sondern bereits die Zeitgenossen, sonst hätte sich der Hagiograph diese Erklärung sparen können. Doch dabei belässt es Goswin nicht. Er führt im selben Zusammenhang noch ein weiteres Argument an, um etwaigen Kritikern zu begegnen. Er erinnert seine Leser zudem daran,

---

<sup>1590</sup> Altera vice cum servo suo beata virgo suam exhiberet presentiam, ille non ex auditia [sic] presumptionis, sed ex affectu magne dilectionis: ,O, inquit, benignissima domina, Dominus novit quanto desiderio vestram, si id michi a vobis concedatur, desiderio manum osculari'. Quid ad hec mater pietatis nisi verba pietatis respondit? Extensa siquidem dextera ante faciem dilecti sui. ,Accede, inquit, fili, ut fiat tibi sicut petisti'. Tunc ille fiducialiter accedens, reverenter et cum sinceritate atque humilitate meruit venerabilem manum ejus osculari. De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 21.

<sup>1591</sup> Volens adhuc mater pulchre dilectionis aptius demonstrare sanctam dilectionem, quam ad servum suum habebat, ut mirabile quiddam loquar, accessit ac osculata est eum dixique illi: ,Ne mireris, dilekte mi, quod tibi nunc osculum prebui: (...).‘ De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 21.

<sup>1592</sup> (...) nec mirabitur super osculo quod ore ad os fuit exhibitum, cum multo minus sit conjungi os ori, quam si conjugatur Sancto Spiritui. De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 21. Vgl. dazu auch Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 159.

<sup>1593</sup> Auf Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, dessen klassisches Werk zur deutschen Mystik bereits 1943 erschien, wirkte die „überall in der ekstatischen Mystik spürbare Erotik“ nicht nur „stark diesseitig“, sondern sogar „unheilig“. Vgl. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik (1969), 24. Und später ist ebendort „vom fessellosen Sturm erotischer Verwirrung“ die Rede. Ebd., 48.

dass die Jungfrau einem anderen Kleriker einmal sogar ihre Brust zum, so wörtlich, Saugen bzw. Säugen dargeboten habe, um diesem ihre Gunst zu erweisen.<sup>1594</sup> Inwieweit dieses Argument wirklich dazu geeignet erscheint, das Irritationspotential der Kuss-Szene abzumildern – und ob es nicht vielleicht sogar ironisch gemeint ist –, soll hier nicht das Thema sein. Auch die Frage, inwieweit es bei derartigen Formulierungen zumindest unterschwellig auch um Erotik geht oder lediglich um eine „Höchstform der Schau und Kontemplation Gottes“<sup>1595</sup>, soll hier nicht ausdiskutiert werden. Immerhin dürfte aber doch klar sein, dass es bei dieser Motivik (ob nun erotisch oder nicht) *nicht* um ein proprium weiblicher Religiosität handeln kann.<sup>1596</sup> Sowohl Männer als auch Frauen verbindet in den Lütticher bzw. Brabanter Viten ein äußerst emotionales und zuweilen äußerst körperliches Band mit Jesus Christus wie auch der Muttergottes, die ganz wie ihr Sohn als „zutiefst beziehungsfähiger Mensch, der liebt und geliebt wird, der berührbar und sinnlich erfahrbar ist“, erscheint.<sup>1597</sup>

Man wird sich daher nach anderen Szenen umsehen müssen, um die Leitfrage zu beantworten.

Eine eben solche Episode findet sich im dreizehnten Kapitel des ersten Buchs der ‚Vita Mariae Oigniacensis‘, wo der Körper der Heiligen im Fokus steht sowie die zweite Haut der Heiligen, mithin ihre Kleidung. An Letzterer macht der Hagiograph dann auch einen Unterschied zwischen der Art und Weise fest, wie Männer und wie Frauen beten. Denn Maria soll sich gemäß dem Apostelwort: „Frauen sollen mit verschleiertem Haupt beten (*mulieres velato capite orent*)“ (1 Kor 11,5) ihr Haupt und ihre Augen mit einem weißen Schleier bedeckt haben.<sup>1598</sup> Die Differenz in der Gebetsfrage betrifft hier also nicht die Quantität oder die Qualität der Kommunikation mit Gott, sondern

---

<sup>1594</sup> *Si quis forte hec audiens murmuraverit et dixerit me falsa et inaudita protulisse, revolvat ac legat capitulum illud in miraculis beate virginis, ubi dicitur, quod eadem virgo cuidam clericu et dilectori suo mammillam suam dignanter prebuit ad sugendum ac tunc omnem a corde suo removebit scrupulum, (...).* De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 21.

<sup>1595</sup> Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 159. Berndt Hamm will in den mystischen Erlebnissen einer Nonne, die der niederländischen Devotio moderna zuzurechnen ist, jedoch sehr wohl auch eine „erotische Komponente“ erkennen, nämlich wenn die „innige Liebesbeziehung der Schwester zu ihrem Bräutigam Jesus Christus“ beschrieben wird. Hamm, „Gott berühren“ (2007), 117.

<sup>1596</sup> Daher erscheint es auch wenig überzeugend, einen Unterschied in der Emotionalität zwischen den Mystikerinnen und ihren männlichen Pendants zu sehen, wie dies eine Kirchenhistorikerin jüngst konstatiert hat: „Der Gekreuzigte erscheint auch in den männlichen Viten als persönlicher Gesprächs- und Beziehungspartner, allerdings löst er bei den betreffenden Protagonisten nicht die tiefe Emotion aus, die von Maria oder Ida überliefert werden.“ Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 160.

<sup>1597</sup> Diese Charakterisierung hat Daniela Blum im Hinblick auf die Darstellung des Gottessohnes in den Viten gemünzt, sie trifft aber genauso gut auf die Muttergottes zu, mit der die Protagonisten ein ähnliches emotionales Band verbindet wie zu ihrem Sohn. Vgl. Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 160, Zitat ebd.

<sup>1598</sup> Vgl. Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 87.

die Kleidung der Betenden. Erst im nächsten Kapitel unterscheidet der Hagiograph zwischen Marias Frömmigkeitsübungen und denen von Männern. Ebendort erfährt der Leser nämlich, dass Marias Konstitution selbst jene der stärksten Männer übertragen habe: „Nachdem der Herr aber seine Erwählte durch diese Krankheit wie Gold im Ofen geprüft hatte, war sie vollständig ausgeglüht und gereinigt und erhielt vom Herrn danach solch eine Kraft bei Fastenübungen und bei Nachtwachen und anderen Bemühungen, dass sogar starke Männer kaum den dritten Teil ihrer Mühen hätten aushalten können.“<sup>1599</sup> Erneut wird hier also keine grundsätzliche Differenz zwischen Männern und Frauen in der Gebetsfrage gezogen, sondern Marias hohe Konstitution ist eine exzessionelle Folge ihrer Heiligkeit, was die ansonsten geltende Regel bestätigt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch eine Szene in der Vita der Ida von Nivelles, die sich allerdings nicht in der Edition findet, die Chrysostomos Henriquez bereits in den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts anfertigte. Wahrscheinlich befand der Herausgeber, der zum Kreis der Bollandisten zählt, deren erklärt Ziel es bekanntlich war, die Lebensgeschichten der Heiligen sowohl gegen Pauschalangriffe seitens des Protestantismus wie auch des Rationalismus in Schutz zu nehmen, die Szene für zu kompromittierend, weshalb er sie schlicht unterschlug. Doch so kompromittierend sie Henriquez auch erschienen sein mag, so aussagekräftig ist sie hinsichtlich unserer Problemstellung. In der Passage, die hier nach einem Manuscript wiedergegeben wird, das Mitte des 15. Jahrhunderts in dem Augustiner-Chorherrenstift Rooklooster bei Bruxelles angefertigt wurde und heute in der Österreichischen Nationalbibliothek unter der Signatur Ser. Nova 12707 aufbewahrt wird, wird ausdrücklich die hohe religiöse Authentizität der Jungfrau mit der Heuchelei einiger Priester kontrastiert, wobei uns mehrere der Vorwürfe wieder begegnen, die wir bereits in anderen Kontexten und bei anderen Autoren gesehen haben: „Aus den vorgenannten Dingen kann man erwägen, dass die heilige Frömmigkeit dieser Jungfrau vielen, die das Priesteramt bekleiden, eine große Verwirrung einflößte. Insbesondere bei jenen, die sich unter der Mönchskutte täglich dem Altar nähern, um Gottvater für das Heil der Kirche die hochheilige Passion des Einziggeborenen darzureichen, die aber durch seine süßen Worte, die im Kanon rezitiert werden, mit trockenem Herzen und ohne Andacht rasseln. Sie verweigern sowohl vor als auch nach dem Empfang des Leibes und des Blutes des Herrn ihr Herz dem Herrn mit auch nur ein wenig Reue zu bereiten und zu heili-

---

<sup>1599</sup> Postquam autem tanquam aurum in fornace hac infirmitate electam suam probavit dominus, excocta ad plenum et elimata tantam postea in ieuniis et vigiliis et aliis laboribus a domino fortitudinem obtinuit, quod terciam partem laboris eius etiam fortes homines vix valerent sustinere. Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 89. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 106.

gen.“<sup>1600</sup> Die hier bloßgestellten Priester, die beim Hochgebet einen Fehler begehen und sich damit an Gott versündigen, indem sie zu schnell beten, erinnert einerseits an die Gebetslehre des Petrus Cantor, der ebenfalls jene Priester aufs Schärfste verurteilt, die beim Hochgebet geistig nicht bei der Sache seien, sowie andererseits an den Streit zwischen den Cluniazensern und den Zisterziensern über das richtige Gebetsquantum und -tempo, das hier offenbar auch zum Tragen kommt. Denn laut Idas Hagiographen, Goswin von Bossut, wohlgemerkt ein Zisterzienser, besteht der Fehler, ja mehr noch die Sünde der Priester nicht wie beim Cantor in deren Zerstreutheit während des Hochgebets, sondern darin, dass jene Priester im Religiosengewand durch den Kanon rasen würden, wie es wörtlich heißt. Letztlich greift der Hagiograph hier also einen Vorwurf auf, der in seinem Orden gegen die cluniazensische Liturgie in Anschlag gebracht wurde.<sup>1601</sup> Zudem muss aber hervorgehoben werden, dass hier die Frömmigkeit einer Frau mit der Religiosität und dem Gebet von Männern kontrastiert wird, wobei letztere eindeutig ersterer untergeordnet werden. In bestimmten Konstellationen wussten die Zeitgenossen also durchaus bestimmte Frauen gewissen Klerikern überzuordnen – ungeachtet der ansonsten geltenden hierarchischen Schranken und der Kompetenzverteilung zwischen Laien und Klerikern.

Auch von Maria von Oignies wird berichtet, dass ihre Gebete vermögen, was ein frommer Zisterzienserabt sowie viele weitere Mönche des Ordens nicht vermocht hätten, nämlich einen ihrer Mitbrüder von der Krankheit der Melancholie (*accidia*)<sup>1602</sup> zu heilen, einer Krankheit, in die jener unglückliche Mönch durch die Einflüsterungen

**1600** *Ex hiis que premissa sunt propendi potest, quia sancta devotio virginis huius magnam ingerit confusionem multis sacerdotali officio preditis; et maxime sub habitu religionis qui cotidie accedentes ad altare ut representent deo patri pro salute ecclesie sacrosanctam unigeniti eius passionem dulcia verba eius que in canone recitantur corde arido et sine deuotione percurrunt; qui ante dominici corporis et sanguinis perceptionem vel postea aliquantula saltem contritione corda sua domino preparare atque santificare negligunt.* Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. Nova 12707, fol. 208r. Digitalisat online: [https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL\\_3725291&order=1&view=SINGLE](https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_3725291&order=1&view=SINGLE) (Zugriff: 26.03.2025). Auch Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 165 hat eine Übersetzung dieser Passage angefertigt, dabei jedoch verschwiegen, dass sich jene Passage nicht in der Edition von Henriquez findet, womit völlig unklar bleibt, auf welcher Textgrundlage ihre Übersetzung basiert. In der englischen Übersetzung der Passage fehlt zwar auch der Verweis auf die Textgrundlage, es wird jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Passage nicht bei Henriquez findet bzw. von diesem absichtlich übergangen wurde. Vgl. Newman, Life (2003), 62 Anm. 91: „Henriquez suppresses the whole passage.“ Inwieweit sich die Passage auch in den anderen Handschriften des Textes findet, muss an dieser Stelle noch mit einem Fragezeichen versehen werden und gestaltet sich zudem zeitaufwendig, da die einschlägigen Handschriften, die den Text bzw. fragmentarische Teile der Vita überliefern, nicht digitalisiert vorliegen. Vgl. Brüssel, KBR, Ms. 8609-8620, fol 146r–178r; Brüssel, KBR, Ms. 8895-8896, fol. 36r–51r; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Series Nova (Fidei-Komm), Ms. 7927, fol. 1r–38v.

**1601** Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 5.2.

**1602** Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 114.

eines Dämons getrieben worden sei.<sup>1603</sup> Dennoch wird durch die Rettung des Zisterziensers die Hierarchie zwischen Laien und Klerikern, zwischen Semireligiösen und Religiösen, ja zwischen Männern und Frauen nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern die Superiorität der heiligen Frau bestätigte eher die Regel. Denn deren Superiorität lässt sich in der Vita eben nicht auf ihr Geschlecht zurückführen, sondern auf deren Frömmigkeit.<sup>1604</sup> Oder mit den prägnanten Worten von Daniela Blum: „Dabei ist die Superiorität der Frauen aber nicht auf das Geschlecht zurückzuführen, sondern auf die religiöse Performanz.“<sup>1605</sup>

Dieser sicherlich zutreffende Befund muss allerdings an der besonderen Konstellation dieser Viten bemessen und beurteilt werden, die, um es zu wiederholen, nicht als Biographien gelesen werden dürfen, sondern als normative Texte, die eine bestimmte, meist klerikale Perspektive auf die religiösen Frauen spiegeln. Es empfiehlt sich daher, die stark normative Perspektive, die uns die Vitenliteratur auf unsere Problemlage bietet, mit einer anderen Textgattung zu kontrastieren und zu konfrontieren, welche die Perspektive von weiblichen Akteurinnen direkt bzw. direkter spiegeln, freilich Ego-Dokumente von religiösen Akteurinnen. Die Auswahlmöglichkeit ist hier für die Historikerin bzw. den Historiker weit enger, da nur wenige solcher Texte auf uns gekommen sind.

Hier sei – nur noch ausblickartig – auf die Texte einer der bekanntesten religiösen Virtuosinnen des Mittelalters überhaupt eingegangen, von der bereits die Rede war: Hildegard von Bingen. Welche Rolle wies die Seherin vom Disibodenberg, die bereits von ihren Zeitgenossen in einem Atemzug mit bekannten Gestalten aus dem Alten und Neuen Testament genannt und den Propheten gleichgesetzt wurde,<sup>1606</sup> nun ihrer Geschlechtlichkeit in der Kommunikation mit Gott zu und setzte sie gar einen Unterschied zwischen ihrem Kontakt mit Gott und dem von Männern? Tatsächlich spielt die Kategorie ‚Gender‘ in Hildegards Oeuvre eine nicht unwesentliche Rolle. Immer wieder spricht sie von sich als einer armseligen, unbedeutenden Frau (*paupercula femi-*

---

1603 Vgl. Iacobus de Vitriaco *Vita Marie de Oegnies*. Ed. *Huygens*, 114–116.

1604 Vgl. Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 165.

1605 Ebd., 165.

1606 Vor allem Wibert von Gembloux hat Hildegards einzigartige Stellung herausgehoben, die er nur durch jene Mariens übertroffen sieht, wie er in einem an Hildegard adressierten Brief schreibt: *Nempe post illam, per cuius partum salutem omnimodam assequimur, singularis inter mulieres gratia tua, quoniam, etsi Marie sororis Aaron et Moysi uel Debbore seu Judith aliqua uel cantica uel prophetie in scripturis inueniuntur, tu, multo maiori in hac parte affluentia spiritus irrorata, in visionum seu reuelationum Domini mysteriis summis contemplatoribus, ut temperanter loquar, nobis coequanda uideris.* Wibert von Gembloux, *Epistolae*. Ed. Derolez, Bd. 1 (1988), 218, Nr. 16. Vgl. dazu auch *Vita sanctae Hildegardis*. Ed. Klaes, 18: *In quo ex uerbis ipsius Deo dilecte uirginis tanta elucet claritas prophetie, ut nichil minus ab antiquis patribus uideatur perceperisse gratie.*

*nea forma*),<sup>1607</sup> die von Gott erwählt worden sei, um das Zeitalter, in dem sie sich selbst sieht und das sie als *muliebre tempus*<sup>1608</sup> bezeichnet, zum Besseren zu rufen.<sup>1609</sup> Besonders deutlich hat die Seherin die Verbindung zwischen ihrem Geschlecht und ihrer gottgewollten Aufgabe in ihrem letzten großen prophetischen Werk, dem ‚Liber divinorum operum‘, herausgestellt. In jenem zwischen 1163 und 1173 verfassten Text schreibt sie selbstbewusst: „Das Buch des Lebens aber, das eine Schrift des Wortes Gottes ist, durch das alle Schöpfung erschienen ist, hat diese Schrift nicht durch die Lehre menschlicher Erkenntnis, sondern auf wundersame Weise durch eine einfältige und ungelehrte Frau offenbart, wie es ihm gefiel.“<sup>1610</sup> Während die doppelte Autorschaft, die Hildegard hier ostentativ für ihren Text in Anspruch nimmt, ein geradezu typisches Element prophetischer Texte ist, in denen stets ein Rollenwechsel zwischen dem menschlichen und dem transzendenten Sprecher vollzogen wird<sup>1611</sup> – wohl nicht zuletzt um den Text über den Rekurs auf die Transzendenz mit Autorität auszustatten und zugleich der Kritik zu entziehen –, so stellt der Rekurs auf die eigene Geschlechtlichkeit eine Eigentümlichkeit dieser weiblichen Visionärin dar. Es ist also gerade ihr Dasein als Frau, das sie zum Prophetenamt qualifiziert. Oder mit den prägnanten Worten von Barbara Newman: „An effeminate age calls for a feminine prophet, and

---

<sup>1607</sup> Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 260, Nr. 103r; Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 336, Nr. 149r; Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 3 (2001), 33, Nr. 280. Die nämliche Formulierung begegnet in Hildegards Auslegung der Benediktsregel: *Et ego paupercula feminea forma et humano magisterio indocta (...)*. Hildegard von Bingen, Explanatio regulae sancti Benedicti. Ed. Feiss u. a., 67.

<sup>1608</sup> Hildegards Zeit- und Geschichtsdeutung ist eschatologisch ausgerichtet. Sie wähnt sich in einer voreschatologischen Zeit, dem *muliebre tempus*, dessen Beginn sie auf das Jahr 1100 datiert und mit Heinrich IV. verknüpft. Vgl. Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 494, Nr. 223r. Prägnanter sind Hildegards Ausführung in Epistel 23, wo es schlüssig heißt: *Istud tempus tempus muliebre est, quia iustitia Dei debilis est*. Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 65 f., Nr. 23. Vgl. auch Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 171, Nr. 77r: *Prefati autem planete in significationibus suis cum magno honore et reuerentia conuersationis sue usque ad tempus cuiusdam tyranni cucurrerunt, qui consilium antiqui serpentis osculari cepit. Et tunc muliebre tempus fere primo casui simile uenit, ita quod omnis iustitia secundum infirmitatem mulieris debilitata est*. Vgl. dazu auch Meier, Eriugena (1985), 480–483.

<sup>1609</sup> Vgl. Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 585–586.

<sup>1610</sup> *Sed liber uite, qui scriptura uerbi Dei est, per quod omnis creatura apparuit et quod omnium uitam secundum uoluntatem eterni patris, uelut in se preordinauerat, exspirauit, hanc scripturam per nullam doctrinam humanę scientię, sed per simplicem et indoctam femineam formam ut sibi placuit mirabiliter edidit*. Hildegard von Bingen, Liber divinorum operum. Ed. Derolez/Dronke, 462. Übersetzung: Eliass, Frau (1995), 110.

<sup>1611</sup> Zum Wechsel der Autorschaftskonzeption in mittelalterlichen prophetischen Texten vgl. Meier, nova verba prophetae (2014), 71–104; Dies., Präsenz (2020), 57–78. Zur Einordnung Hildegards Prophettentum vgl. auch Newman, Seherin (1997), 126–152.

an epoch of weakness for the weaker sex.“<sup>1612</sup> Allerdings muss bei aller Prägnanz von Newmans Aussage einschränkend hinzugefügt werden, dass die Seherin die kausale Verbindung zwischen ihrem Geschlecht und der ihr übertragenen Rolle als Prophetin an keiner Stelle so deutlich macht, wie Newman dies tut. Mit anderen Worten: Die Historikerin ist expliziter als die Seherin, die historische Analyse ist pointierter als das Ego-Dokument. Und das hat durchaus seinen Grund. Die Seherin macht in einem ihrer nur fragmentarisch überlieferten naturkundlichen Texte, im sogenannten Berliner Fragment, keinen Hehl daraus, dass ihre exponierte Position als Prophetin vielen Männern ein Dorn im Auge sei: „Und daher prophezeien jetzt Frauen zum Ärgernis der Männer, und so wird es weitergehen bis zu der Zeit, da nach der Zerstörung mancher Kirchen die Gerechtigkeit auferstehen wird.“<sup>1613</sup> Die Seherin gesteht hier also in aller Deutlichkeit ein, dass weibliche Prophetie bei vielen ihrer männlichen Zeitgenossen Anstoß erregt – etwas, was wir ebenfalls bereits in den Viten feststellen konnten. Glücklicherweise liegt uns der Text in „unmittelbarer und nur vorläufiger Form“<sup>1614</sup>, also in einer Art Rohfassung vor, die keine weitere stilistische Glättung und Überarbeitung durch Hildegards Sekretär Volmar erfuhr, die aber offenbar noch geplant war, wie einige Notizen im Text noch erkennen lassen.<sup>1615</sup> Glücklich ist diese Überlieferungssituation insofern, als andernfalls jene aussagekräftige Passage zum Irritationspotential von Hildegards Prophetenamt vielleicht nicht oder nicht in dieser expliziten Form auf uns gekommen wäre. Denn in keinem anderen Text spricht die Seherin so offen über das Irritationspotential weiblicher Prophetie – jedenfalls sind dem Verfasser keine anderen Fälle bekannt.<sup>1616</sup> Wohl nicht zuletzt, um diese Irritation abzumildern.

---

<sup>1612</sup> Newman, Divine Power (1987), 106. Ähnlich argumentiert auch Meier, Eriugena (1985), 482: „Schwächebeweis und heilsgeschichtliche Konstruktion ermöglichen erst die Übernahme dieses hohen Prophetentyps.“

<sup>1613</sup> (...) et ideo nunc ad scandalum virorum mulieres prophetant, quod ita procedet usque ad tempus illud, cum post destructionem quarumdam ecclesiarum iusticia exsurget. Berliner Fragment. Ed. Hildebrandt/Gloning, 429. Vgl. Schipperges, Hildegard-Fragment (1956), 71. Zum Verhältnis von Hildegards prophetischen und medizinischen Schriften vgl. zuletzt auch Schlieben, Grenzen des Sozialen (2022), 219–221.

<sup>1614</sup> Berliner Fragment. Ed. Hildebrandt/Gloning, 408.

<sup>1615</sup> Vgl. die quellenkritische Einordnung des Textes von Reiner Hildebrand und Thomas Gloning: „(…) der Sekretär Volmar notierte einen von der Seherin Hildegard intuitiv (bzw. visionär) rezipierten Text in unmittelbarer und nur vorläufiger Form, der zweite Schritt einer stilistischen Bearbeitung und Glättung hat nicht stattgefunden. Dafür spricht auch das werk würdige Erscheinungsbild des Berliner Fragments, in dem am Anfang gehäuft, aber auch später noch vereinzelt hinter vielen Abschnitten der Imperativ ‚quere‘ notiert ist (insgesamt 31 mal). Das dürfte unmittelbar auf Volmars Original zurückgehen, in dem er diesen Vermerkt für spätere Rückfragen bei der Meisterin anbrachte.“ Berliner Fragment. Ed. Hildebrandt/Gloning, 408.

<sup>1616</sup> An anderer Stelle konstatiert Hildegard zudem – eigentlich ist es die göttliche Stimme, die zu ihr spricht –, dass sie von einigen wegen Evas Übertretung (*propter praeuaricationem Euae*) verächtlich gemacht werde, womit der Text ebenfalls auf ihre Geschlechtlichkeit abzielt: *Vnde, o pusilla animo,*

dern bzw. auszubalancieren, wird in Hildegards Vita, anders als von Hildegard selbst, explizit betont, dass Gott bestimmte Frauen nicht aufgrund der Besonderheit ihres Geschlechtes (*diuersitas sexus*) zum Prophetenamt berufe, sondern aufgrund ihrer hohen moralischen Integrität bzw. der Reinheit ihres Herzens (*puritas mentis*), wobei der Hagiograph ein Origenesztat bemüht.<sup>1617</sup> Diese Worte dürften in dem Kontext, in dem sie hier stehen, weniger als generelle Warnung gegen weiblichen Hochmut gemeint sein,<sup>1618</sup> als vielmehr eine Strategie darstellen, um Hildegard vor der bereits erwähnten Kritik in Schutz zu nehmen.

Zusätzlich zu ihrem Rekurs auf die göttliche Autorität wandte sich Hildegard aber auch an die kirchlichen Amtsträger, um sich als Prophetin und Visionärin zu legitimieren und abzusichern. Zahlreiche Briefe der Äbtissin sind überliefert, in denen sie die höchsten und einflussreichsten geistlichen Würdenträger der mittelalterlichen Gesellschaft, um Zustimmung für ihre Aktivitäten bittet.<sup>1619</sup> Hier soll abschließend ein Brief in den Blick genommen werden, den die Seherin im Jahr 1146/1147 an den ihrerzeit wohl bekanntesten Zisterzienserabt richtet, freilich Bernhard von Clairvaux, den sie um eine Beurteilung ihrer Visionen bat – und damit ihrer Kommunikation mit Gott. Tatsächlich spielt die Kategorie Gender in diesem sehr emotional gehaltenen Brief ebenfalls eine große Rolle. Hildegard kontrastiert nämlich auch hier ihre geringe Stellung als Frau, also ihre Geschlechtlichkeit, mit ihrer göttlichen Berufung. So heißt es an einer Stelle ihres Briefes: „Ich elende, ja mehr als elendig im Dasein als Frau (*misera et plus quam misera in nomine femineo*), habe seit meiner Kindheit an große wundersame Dinge geschaut, die meine Zunge nicht in Worte fassen kann, außer was der Heilige Geist mir eingibt, damit ich glaube.“<sup>1620</sup> Vor allem will Hildegard durch die göttliche Vision der innere Sinn der Heiligen Schrift aufgegangen sein, namentlich nennt sie den Psalter und die Evangelien.<sup>1621</sup> Diese göttliche Eingebung soll aber nicht

---

*quae interius es docta de mystico spiramine, quamuis conculcata sis per uirilem formam propter praeuaricationem Euae, tamen dic igneum opus quod tibi demonstratur certissima ostensione.* Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 112.

<sup>1617</sup> *Sicut enim Origenes dicit, prestat non minimam consolationem mulierum sexui et prouocat eas, ne pro infirmitate sexus desperent etiam prophetice gratie capaces se fieri posse, sed intelligent et credant, quod meretur hanc gratiam puritas mentis, non diuersitas sexus.* Vita sanctae Hildegardis. Ed. Klaes, 30 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu Eliass, Frau (1995), 101.

<sup>1618</sup> So hat Claudia Eliass das Zitat interpretiert: „Es scheint sich hier um eine aus männlicher Perspektive gesprochene Warnung vor dem weiblichen Hochmut zu handeln.“ Eliass, Frau (1995), 101.

<sup>1619</sup> Vgl. dazu Van Engen, Letters (2000), 375–418; Fletcher, Reading (2021), 105–124.

<sup>1620</sup> *Ego, misera et plus quam misera in nomine femineo, ab infantia mea uidi magna mirabilia, que lingua mea non potest proferre, nisi quod me docuit Spiritus Dei, ut credam.* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 3, Nr. 1.

<sup>1621</sup> *Scio enim in textu interiorem intelligentiam expositionis Psalterii et Euangelii et aliorum uoluminum, que monstrantur mihi de hac uisione, que tangit pectus meum et animam sicut flamma comburens,* (...). Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 4, Nr. 1.

ihrer Litterarität erhöht haben, wie sie in ihrem Brief durchblicken lässt, wo es heißt: „Doch Schriften in deutscher Sprache lehrt sie mich nicht; sie kenne ich nicht. Ich verstehe nur einfältig zu lesen, weiß aber nicht zu gliedern.“<sup>1622</sup> Ähnliches hatte sie auch in ihrem Erstling ‚Scivias‘ konstatiert: „Und plötzlich erhielt ich Einsicht in die Schriftauslegung, nämlich des Psalters, des Evangeliums und anderer katholischer Bücher des Alten und Neuen Testaments, ich kannte jedoch nicht den Wortsinn ihres Textes noch die Silbentrennung, noch hatte ich Kenntnis von den grammatischen Fällen und Zeiten.“<sup>1623</sup> Mit anderen Worten: Hildegards hoher religiöser Wissensstand korreliert mit einem äußerst geringen sprachlich-grammatischen Kenntnisstand, so will es die Seherin uns jedenfalls glauben machen.<sup>1624</sup> Ja, Hildegard charakterisiert sich an einer Stelle selbst als Mensch, dem jegliche schulmäßige Bildung abgehe, als *homo indocta*.<sup>1625</sup> Jedoch will sie infolge ihrer visionären Erfahrungen von Innen her gebildet (worden) sein, wie sie gleich im Anschluss in ihrem Bernhard-Brief schreibt: *sed intus in anima mea sum docta*.<sup>1626</sup> Just diese Gleichzeitigkeit von innerer Erleuchtung und äußerer, schulmäßiger Unwissenheit, haben wir bereits in den später entstandenen Brabanter bzw. Lütticher Viten gesehen. Dies zeigt, dass wir es hier wohl nicht nur mit einem Topos zu tun haben, der über weibliche Virtuosinnen verbreitet wurde, sondern auch von diesen *selbst* bemüht wurde.

---

<sup>1622</sup> *Sed tamen non docet me litteras in Teutonica lingua, quas nescio, sed tantum scio in simplicitate legere, non in abscisione textus.* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 4, Nr. 1.

<sup>1623</sup> *Et repente intellectum expositionis librorum, uidelicet psalterii, euangelii et aliorum catholicorum tam ueteris quam noui Testamenti uoluminum sapiebam, non autem interpretationem uerborum textus eorum nec diuisionem syllabarum nec cognitionem casuum aut temporum habebam.* Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 4. Vgl. Vita sanctae Hildegardis. Ed. Klaes, 24: *In eadem uisione scripta prophetarum, euangeliorum et aliorum sanctorum et quorundam phylosoforum [sic] sine ulla humana doctrina intellexi ac quedam ex illis exposui, cum uix noticiam litterarum haberem, sicut indocta mulier me docuerat.*

<sup>1624</sup> Dass dies nicht wirklich glaubhaft ist, hat bereits Herbert Grundmann betont: „Hildegard versichert mehrfach ausdrücklich, sie sei ohne gelehrte Bildung und der lateinischen Sprache nur sehr unvollkommen mächtig. Zwar muß ihre Kenntnis der lateinischen Sprache und Literatur in Wahrheit größer gewesen sein, als sie selbst zugibt; so groß, daß sie sogar lateinisch predigen konnte. Aber sie verleugnet das, sie will als ungebildete Prophetin gelten.“ Grundmann, Frauen (1936), 136. Ähnlich argumentiert auch Barbara Newman: „(...) Hildegard stresses her ignorance of grammar and music, a point that has been much discussed and often misunderstood. Her disclaimer has nothing at all to do with the breadth of her reading. It indicates, first, that she was an autodidact – a fact abundantly clear from the eccentricities of her style – and second, more important, it stakes her claim to prophetic authority.“ Newman, Hildegard (1999), 21.

<sup>1625</sup> *Et de hoc responde mihi, quid tibi inde videatur, quia homo sum indocta de ulla magistratione cum exteriori materia, (...).* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 4, Nr. 1.

<sup>1626</sup> Ebd.

## **7 Von „Angesicht zu Angesicht“? – Kommunikation mit Gott im Spannungsfeld von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, von Materialität und Immateriellität**

Obgleich sich die Kommunikation mit Gott an unserem Alltagsverständnis von Kommunikation orientiert – nämlich der face-to-face Kommunikation –, unterscheidet sich die fragliche Kommunikationsform vom kommunikativen Normalfall doch signifikant.<sup>1627</sup> Denn Kommunikation mit Gott ist aufgrund der Inkommensurabilität der Transzendenz für den Menschen nur mittelbar möglich, so will es zumindest der Kanon. Im Pentateuch wird bekanntlich jeglicher Verkehr mit Gott von „Angesicht zu Angesicht“ kategorisch ausgeschlossen (Num 12,6-8). Denn bereits der bloße Anblick des göttlichen Antlitzes sei tödlich, wie es in den Psalmen (Ps 63,3; Ps 16,11) heißt, was jede direkte Kommunikation mit Gott noch zu Lebzeiten verunmöglicht.<sup>1628</sup> Der letzte, dem ein solches kommunikatives Privileg zuteil wurde, sei Mose gewesen, wie etwa Ambrosius von Mailand († 397) im Hinblick auf das biblische Gebot formuliert: „Die Heilige Schrift bescheinigt ihm [sc. Mose], dass in Israel kein Prophet mehr aufgestanden ist wie Moses, der den Herrn von Angesicht zu Angesicht kannte (*qui sciuit dominum faciem ad faciem*) und nicht etwa nur in einer Vision oder im Traum, sondern von Mund zu Mund mit dem höchsten Gott gesprochen hat, und der nicht nur mit einer trügerischen Erscheinung und durch rätselhafte Bilder, sondern mit der klaren und offensichtlichen Würdigung der göttlichen Gegenwart beschenkt wurde.“<sup>1629</sup>

Zwar spricht Gott im Alten Testament auch mit einigen anderen auserwählten Propheten ganz offen (*aperte*), wie etwa Haimo von Auxerre († 865) in seinem Bibelkommentar zu berichten weiß. Um dies zu belegen, rekurriert der Theologe auf drei bekannte Bibelszenen: die Verheißung Gottes an Abraham, die Offenbarung des Dekalogs sowie die Ankündigung der Vernichtung der Stadt Sodom gegenüber Lot.<sup>1630</sup> In

---

<sup>1627</sup> Vgl. Breitenstein/Schmidt, Einleitung (2019), 279.

<sup>1628</sup> Auch anderswo wird im Alten Testamente die unverstellte Gottesschau als todbringend konzipiert: „Du kannst mein Angesicht nicht schauen, denn kein Mensch bleibt am Leben, der mich schaut.“ (Ex 33,20).

<sup>1629</sup> (...) cui testificatur scriptura quia nemo surrexit amplius propheta in Istrahel [sic] sicut Moyses, qui sciuit dominum faciem ad faciem, non in uisione neque in somnio, sed os ad os cum deo summo locutus, neque in specie neque per aerigmata, sed clara atque perspicua praesentiae diuinae dignatione donatus. Ambrosius von Mailand, Exameron. Ed. Schenkl, 5 f. Vgl. die Übersetzung nach Raedle, Reden Gottes (2001), 40 Anm. 36.

<sup>1630</sup> Aliquando enim aperte, et per angelum locutus est: ut Abraham, cui dixit: Secundum hoc tempus veniam, eritque Sara filius. Moysi quoque praecpta legalia dando: Non occides; Non adulterabis, cae-

anderen Fällen soll sich Gott hingegen undeutlich (*obscure*) ausgedrückt sowie in Rätseln gesprochen haben, wofür ebenfalls Mose als Beispiel herangezogen wird, als Gott ihm seine Identität offenbart.<sup>1631</sup> Weiterhin weiß Haimo zu berichten, dass sich Gott auch *in habitu militis* offenbart habe, also in Kriegertracht, wofür Josua als Exempel genannt wird. Zu anderen Menschen, wie etwa David, soll Gott hingegen im Herzen (*in corde*) gesprochen haben und als letzte Mitteilungsmöglichkeit nennt Haimo noch die Offenbarung im Traum, was unter Rekurs auf Daniel belegt wird.<sup>1632</sup> Die Zeit des Alten Bundes ist mithin durch eine große kommunikative Komplexität gekennzeichnet, so ließe sich Haimos Befund hinsichtlich der mannigfaltigen Mitteilungsarten Gottes im Alten Testament aus einer kommunikationsgeschichtlichen Perspektive deuten.<sup>1633</sup>

Jedoch gehört die Zeit, als Gott zuweilen noch ganz direkt und offen mit den Menschen gesprochen habe, für Haimo endgültig der Vergangenheit an, richtiger: ist Teil einer vergangenen Epoche der Heilsgeschichte. Mit der Geburt Jesu sieht der Theologe nämlich eine andere Zeit angebrochen: „Zuletzt aber hat er in diesen Tagen, den Tagen des letzten Weltalters, zu uns gesprochen durch den Sohn“.<sup>1634</sup> Haimo setzt also mit der Fleischwerdung des Wortes, die bekanntlich am Anfang des Johannesevangeliums steht, eine Zäsur in der Heilsgeschichte an, die bemerkenswerterweise eine kommunikative ist, ein wirklicher Medienwandel. Mit anderen Worten: Mit der Geburt Jesu verstummt die Stimme Gottes, ist also die Zeit endgültig vorüber, in der sich Gott den Menschen, so wie noch im Alten Testament, ganz direkt und offen mitteilt.<sup>1635</sup>

Erst nach dem Tod kann der Mensch laut christlicher Lehre darauf hoffen, dem göttlichen Gegenüber *facie ad faciem* gegenüberzutreten (1. Kor 13,12), wie es im theologischen Duktus der Zeit gemäß dem paulinischen Diktum formuliert wurde.<sup>1636</sup> Die

---

*teraque hujusmodi. Loth quoque, de Sodomis eum educendo, aliisque quam plurimis.* Haimo von Auxerre, Ad Hebraeos divini Pauli epistola. Ed. *Migne*, 686.

**1631** *Aliquando vero obscure, et per aenigmata, ut Moysi, cui dixit: Ego sum qui sum.* Haimo von Auxerre, Ad Hebraeos divini Pauli epistola. Ed. *Migne*, 686.

**1632** (...); *aliquando in habitu militis, ut Josue; aliquando in corde, ut David, qui dicebat: Audiam quid loquatur in me Dominus Deus; caeterisque prophetis. Aliquando per somnum, sicut Daniel.* Haimo von Auxerre, Ad Hebraeos divini Pauli epistola. Ed. *Migne*, 687.

**1633** Haimo selbst stellt auf die große Bandbreite der Mitteilungsmöglichkeiten Gottes während der Zeit des Alten Bundes ab, wenn er schreibt: *Unde hic primum ponit prophetas diversis modis variisque locutionibus patribus fuisse locutos, (...).* Haimo von Auxerre, Ad Hebraeos divini Pauli epistola. Ed. *Migne*, 686.

**1634** *Novissime diebus istis, ultimae aetatis, locutus est nobis per Filium.* Haimo von Auxerre, Ad Hebraeos divini Pauli epistola. Ed. *Migne*, 686.

**1635** Vgl. *Raedle*, Reden Gottes (2001), 43.

**1636** So heißt es in einer Predigt Johannes' XXII. (1316–1334) unter Rekurs auf die besagte Stelle aus dem Paulusbrief sowie unter Bezug auf das Johannesevangelium: (...) *et significans hoc ait, Ioh. XVI: Haec locutus sum vobis in similitudinibus. Venit hora quando non in similitudinibus loquar, sed manifeste*

Gottesschau wurde also postmortal gedacht und damit auch die face-to-face Kommunikation mit Gott.<sup>1637</sup> Besonders deutlich tritt dieses kommunikative Moment der Gottesschau bei Augustinus zutage, der im Mittelalter bekanntlich zu einer zentralen Referenzgröße avancierte. Laut dem Kirchenvater ist der Moment der totalen Theophanie, also der völligen Sichtbarmachung von Gottes Antlitz im Jenseits, nämlich zugleich ein Moment absoluter kommunikativer Transparenz, in dem die geretteten Seelen nicht nur das göttliche Gegenüber von Angesicht zu Angesicht schauen, sondern auch die Gedanken der anderen Seelen erfassen.<sup>1638</sup> Dennoch war damit die Frage, wann der Mensch mit Gott wie Mose kommunizieren könne, also dem göttlichen Gesprächspartner von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, keineswegs abschließend geklärt. Ganz im Gegenteil. Vielmehr blieb diese durch und durch kommunikative Frage im Mittelalter ein Reizthema. Davon zeugt etwa der Streit, der sich in den 30er Jahren des vierzehnten Jahrhunderts an einer Aussage von Papst Johannes XXII. (1316–1334) entzündete und sich zu einer dogmatischen Grundsatzfrage ausweitete.<sup>1639</sup>

## 7.1 *facie ad faciem* – Johannes XXII. und die *visio-beatifica*-Kontroverse

Auslöser der Kontroverse war eine Auffassung, die Johannes zunächst in einer Reihe von Predigten postulierte, die er zwischen November 1331 und Februar 1332 hielt,<sup>1640</sup> dann aber auch in einem nur fragmentarisch überlieferten Traktat vertrat.<sup>1641</sup> Dem

---

*de Patre annuntiabo vobis', id est non erunt similitudines cum visio fuerit 'facie ad faciem'.* Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. Dykmans, 126, Nr. 2.

**1637** Zur Gottesschau im Alten Testament sowie im altorientalischen Kontext siehe die klassische Studie von *Keel, Welt* (?1980).

**1638** Im 22. Buch von Augustinus Hauptwerk heißt es: (...) *Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, videatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi. Patebunt etiam cogitationes nostrae invicem nobis.* Augustinus, *De civitate Dei*. Ed. Dombart/Kalb, Bd. 2, 630. Vgl. dazu auch Scholz, Glaube (1911), 197–235; Rentsch, Transzendenz (2013), 360 f.

**1639** Laut dem Herausgeber der Texte handelt es sich bei der Kontroverse um eine der leidenschaftlichsten der Dogmengeschichte. Vgl. Dykmans, Jean XXII (1974). Auch Anneliese Maier hat in einem Aufsatz betont, dass Papst Johannes XXII. mit seiner These über die *visio beatifica* fast die ganze christliche Welt in Aufregung versetzt habe. Vgl. Maier, Schriften (1971), 143.

**1640** Der Wortlaut zweier Predigten, die Johannes am 01.11.1331 und am 15.12.1332 hielt, sind auf uns gekommen. Vgl. Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. Dykmans, 85–143. Mehrere Forscherinnen und Forscher haben sich auch um die Rekonstruktion weiterer Predigten des Papstes zur Thematik bemüht. Vgl. Maier, Streitschriften (1967, ND 1977), 391–394; Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. Dykmans, 144–161; Trottmann, Vision béatique (1995), 433–446.

**1641** Vgl. Dykmans, Fragments (1970), 232–253.

Papst zufolge könnten die Seelen der Heiligen nämlich erst nach dem Tage des Gerichts das göttliche Wesen Christi schauen, was ihnen vorher noch nicht möglich sei, da sie sich bis dahin unter dem Altare Gottes (*sub altare*) befinden würden, wie der Papst in Anlehnung an die Offenbarung des Johannes konstatierte (Offb 6,9).<sup>1642</sup> Zur vollen Gottesschau von Angesicht zu Angesicht (*visio facie ad faciem*)<sup>1643</sup> – Johannes spricht wahlweise auch von der *visio facialis*<sup>1644</sup>, *visio deitatis*<sup>1645</sup>, *species ac facialis visio*<sup>1646</sup> sowie der *visio beatifica*<sup>1647</sup> – würden die Erwählten erst gelangen, wenn sich ihre Seele mit dem auferstandenen Körper vereinigen würde,<sup>1648</sup> was bekanntlich erst nach dem Weltgericht terminiert wurde.<sup>1649</sup>

Diese These, die Johannes durch eine Aussage Bernhards von Clairvaux<sup>1650</sup> gestützt sah,<sup>1651</sup> löste in den Jahren 1332–1336 ein breites Echo im lateinischen Christentum aus

**1642** *Animae ergo sanctae ante diem iudicii sunt sub altare, id est, sub consolatione et protectione humanitatis Christi; sed post diem iudicii ipse elevabit eas, ut videant ipsam divinitatem et secundum hoc dicentur ascendere supra altare.* Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. Dykmans, 96, Nr. 1.

**1643** Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. Dykmans, 118, Nr. 2.

**1644** Ebd., 112.

**1645** Ebd., 115. An anderer Stelle der Predigt spricht Johannes XXII. auch von der *contemplatio deitatis*. Ebd., 117.

**1646** Ebd., 115.

**1647** Ebd., 116.

**1648** Denn bis zu diesem Moment, also der Auferstehung der Toten, sei die Seele noch nicht vollendet und könne daher nicht die volle Glückseligkeit erlangen, wie der Papst in seiner ersten Predigt verkündete: *Et ideo quia anima nondum perfecta est donec sit cum corpore proprio, non debet ei dari gaudium perfectum, (...).* Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. Dykmans, 97, Nr. 1.

**1649** *Certe post diem iudicii videbunt sancti et contemplabuntur non humanitatem Christi tantum, sed etiam eius divinitatem, ut in se est: videbunt enim Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, (...).* Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. Dykmans, 96, Nr. 1. Und im zweiten Sermo heißt es diesbezüglich: (...) et hoc idem concedit beatus Bernardus, – quod ‚ad patriam evolasset protinus‘, hoc est ad caelum, sed non sequitur propter hoc quod videret divinitatem visione faciali, sed humanitatem Christi tantum. Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. Dykmans, 112, Nr. 2. Und später: (...) et ideo Apostolus hoc vult dicere, quod cum isto corpore mortali non possumus ad istam visionem deitatis venire, quam vocat speciem ac facialem visionem, et ideo volebat peregrinari a corpore, non quod statim veniret ad illam visionem, sed quia considerabat corpus inmortale, ut cum isto veniret ad visionem illam, quod non poterat esse in illo corpore mortali. Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. Dykmans, 115 f., Nr. 2.

**1650** (...) cum reaedificabuntur muri Ierusalem, super altare novimus imponendos? Interim quippe sub altari eos esse, et non supra, ipse nos doceat, cuius testimonium credibile factum est nimis, qui, ut scribit in Apocalypsi, sub altari ipso eorum etiam voces audivit. Adhuc ergo signatum est super eos lumen vultus Dominici, et, licet non plenam, habent tamen laetitiam multam in corde suo, donec veniat dies illa, qua implebit eos laetitia cum vultu suo. Bernhard von Clairvaux, Sermones in festivitate omnium sanctorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, 345 f., Nr. 2.

**1651** Bereits in seiner ersten Predigt rekurreert der Papst auf die Autorität des Abtes von Clairvaux: *Beatus Bernardus in quodam sermone videtur dicere quod merces sanctorum ante adventum Christi erat*

und wurde an zahlreichen europäischen Bildungszentren kontrovers diskutiert.<sup>1652</sup> Besonders scharf fiel erwartungsgemäß der Widerspruch der Münchener Minoriten um Ludwig den Bayern aus, die bekanntlich mit dem Papst im offenen Konflikt über die Armutfrage standen und daher die päpstliche Lehre zur *visio beatifica* bereits im Folgejahr nach Johannes' erster Predigt als häretisch anprangerten.<sup>1653</sup>

Indes wurde die These des Papstes nicht nur von den abtrünnigen Franziskanern (Spiritualen) als Häresie zurückgewiesen, die in der Debatte die Chance sahen, gegen den kirchenpolitischen Feind vorzugehen, sondern Widerspruch kam auch aus anderen Richtungen: Johannes hatte seine Predigt offenbar an diverse angesehene Theologen seiner Zeit geschickt und sie um Stellungnahme gebeten, richtiger: per Befehl dazu aufgefordert. Von diesen Gutachten<sup>1654</sup> haben sich mehrere erhalten – darunter

---

*sinus Abrahae, post adventum Christi et eius passionem et ascensionem in caelo, merces sanctorum est et erit usque ad diem iudicii esse ,sub altare Dei*: Les sermons de Jean XXII sur la vision bénitive. Ed. Dykmans, 93, Nr. 1. Auch in seiner zweiten Predigt nimmt Johannes XXII. explizit Bezug auf den Heiligen Bernhard, um seine These zu stützen: *Ista fuit sententia beati Bernardi in Sermone de Omnibus sanctis, ut alias recitavi, scilicet quod animae sanctorum non recipient istam mercedem, scilicet visionem deitatis, quoisque resurgent corpora sua, et tunc post iudicium recipient mercedem.* Les sermons de Jean XXII sur la vision bénitive. Ed. Dykmans, 104, Nr. 2. Die Frage, inwieweit Johannes Lehre tatsächlich durch Bernhard von Clairvaux gedeckt ist, oder der Papst hier in die Predigt des Heiligen etwas hineinliest, was nicht gegeben ist, soll hier nicht das Thema sein. Interessant ist allerdings, dass diese Frage schon die Zeitgenossen umtrieb. Einige Kritiker sprachen Bernhard kurzerhand die theologische Kompetenz ab, der zwar ein Mann von großer Frömmigkeit und ein großer Rhetor gewesen sei, aber keine Autorität in *disputationibus* besessen habe, wie etwa der Bischof Durandus von Meaux schrieb: *Ultimo restat respondere ad auctoritates beati Bernardi, que sunt quatuor, et est notandum [sic] quod licet Bernardus fuerit vir magne devotionis in oratione et sermonibus, non fuit tamen magne auctoratis in disputationibus, et ideo in talibus qui vult potest eum tenere vel negare sine reprehensione (...).* Il „Libellus de visione dei“ di Durando di S. Porziano. Ed. Cremascoli, 441. Noch bemerkenswerter ist die Strategie, die der Theologe Nicolaus von Lyra beschritt, um Johannes' Lehrmeinung die Plausibilität zu entziehen. Denn bei jenem Bernhard, auf den sich der Papst bezog, soll es sich keineswegs um den Heiligen Abt von Clairvaux handeln, wie der Theologe schlicht (und den Tatsachen widersprechend) konstatierte: *Dicendum est quod iste Bernardus non fuit ille famosus de Claravalle, sed alius eiusdem nominis et ordinis, sicut dicunt illi qui melius noverunt opera beati Bernardi.* Vatikan, BAV, Arch. S. Pietro, Ms. D-202, fol. 83r–v, zitiert nach: Maier, Schriften (1971), 145 Anm. 7.

<sup>1652</sup> Vgl. Maier, Disputationen (1969, ND 1977), 415. Johannes' These wurde – auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes – sowohl an der Oxforder als auch der Pariser Universität dispiutiert. Aber auch außerhalb der scholastischen Schultheologie bzw. den Hörsälen der Universitäten wurde die *visio-beatifica*-Kontroverse diskutiert. Unter den zeitgenössischen Reaktionen auf Johannes' These findet sich nicht nur die Stellungnahme eines Königs (Robert von Anjou), sondern auch ein umfangreiches Traktat eines ehemaligen Inquisitors und zukünftigen Papstes (Jacques Fournier). Vgl. dazu die Ausführungen bei Maier, Schriften (1971).

<sup>1653</sup> Vgl. dazu etwa Maier, Quaestio (1970, ND 1977), 505–542.

<sup>1654</sup> Zu Johannes' Gewohnheit, in relevanten Fragen Gutachten von angesehenen Theologen seiner Zeit einzuholen, vgl. Maier, Prooemien (1969, ND 1977), 447 f.

ein Traktat des Bischofs Durandus von Meaux,<sup>1655</sup> das Gutachten von Kardinal Jacques Fournier, der bekanntermaßen Johannes' Nachfolger werden sollte (Benedikt XII.), der Traktat des Dominikaners Johannes Regina von Neapel<sup>1656</sup> sowie eine kurze Schrift des Patriarchen von Alexandrien, Johannes von Aragonien<sup>1657</sup>. Obgleich nicht alle der vier Theologen in ihren Antworten so offen gegen die Lehre des Papstes polemisierten wie der Bischof von Meaux,<sup>1658</sup> der Johannes' Lehre in einem Atemzug mit der Irrlehre der Katharer nannte – allerdings ohne den Papst beim Namen zu nennen –,<sup>1659</sup> so positionierten sich doch auch die übrigen Gutachter klar gegen die päpstliche *visio*-Lehre und optierten für die sofortige Gottesschau der Erwählten direkt nach deren Tode.<sup>1660</sup>

Hier ist nicht so sehr von Interesse, wie diese Gutachten von einer theologischen Warte aus zu beurteilen sind und inwieweit sie sich im Detail unterscheiden – vor allem lässt sich oftmals nicht zweifelsfrei klären, ob die fraglichen Traktate tatsächlich alle vom Papst in Auftrag gegeben wurden oder ob es sich dabei nicht vielmehr um Privatarbeiten handelt.<sup>1661</sup> Im Mittelpunkt des Interesses stehen hier vielmehr die

<sup>1655</sup> Durandus' Visio-Gutachten wurde von Giuseppe Cremascoli nach dem einzigen Manuskript herausgegeben, das heute in der Vatikanischen Bibliothek unter der Signatur Vat. lat. 4006 aufbewahrt wird. Vgl. Il „Libellus de visione dei“ di Durando di S. Porziano. Ed. *Cremascoli*, 393–443.

<sup>1656</sup> Ob Johannes Regina von Neapel tatsächlich im Auftrag des Papstes schrieb, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Vgl. dazu *Maier*, Prooemien (1969, ND 1977), 450. Skeptisch hinsichtlich eines päpstlichen Auftrags zeigt sich *Ballweg*, Ordensreform (2001), 162.

<sup>1657</sup> Das Traktat des Patriarchen wurde von Marc Dykmans ediert. Vgl. *Lettre de Jean d'Aragon, patriarche d'Alexandrie, au pape Jean XXII sur la vision béatifique*. Ed. *Dykmans*, 143–168.

<sup>1658</sup> Zwar nennt Durandus den Papst nicht beim Namen, jedoch ist der Verweis auf dessen *visio*-Lehre so eindeutig, dass kein Zweifel daran bestehen kann, wessen Lehre der Bischof von Meaux hier als Häresie ins Visier nimmt. Nachdem der Bischof zunächst die traditionelle Sichtweise dargelegt hat, an der zu zweifeln es für den Bischof eigentlich gar keinen Anlass gäbe, da die Bibel an dieser Stelle überdeutlich sei, kommt er auf den springenden Punkt zu sprechen: (...) *quamvis non deberet, ut mihi videtur, istud verti in dubium, cum sacra Scriptura sane intellecta clare insinuet quod electi decadentes ad hac vita perfecte purgati, vel postquam in purgatorio sunt purgati, admittuntur ad claram Dei visionem, tamen quidam ad sobrietatem sapere nescientes dicunt quod anime quorumcumque sanctorum post vitam istam non admittuntur ad claram Dei visionem, que est facie ad faciem, usque ad diem extremi iudicii post resurrectionem corporum*. Il „Libellus de visione dei“ di Durando di S. Porziano. Ed. *Cremascoli*, 421.

<sup>1659</sup> Laut Durandus' Dafürhalten würde die neue *visio*-Lehre, der Papst wird auch an dieser Stelle nicht namentlich genannt, die Sichtweise der *cathari* reproduzieren, die genau das gleiche behauptet hätten, wie die Anhänger der neuen Lehre: *Quantum ad primum sciendum est quod quidam heretici vocati cathari dixerunt quod anime sanctorum quantumcumque perfectorum vel purgatorum non videbunt Deum facie ad faciem usque post resurrectionem et iudicium generale. Et primo adducemus ad hoc rationes eorum sumptas ab auctoritatibus sacre Scriptura et postea rationes sumptas ex dictis sanctorum*. Il „Libellus de visione dei“ di Durando di S. Porziano. Ed. *Cremascoli*, 421.

<sup>1660</sup> Vgl. dazu *Maier*, Schriften (1971), 148; *Dies.*, Prooemien (1969, ND 1977), 448 f.

<sup>1661</sup> Für Anneliese Maier stand noch einwandfrei fest, dass neben dem Gutachten von Jacques Fournier auch der Traktat des Bischofs von Meaux im Auftrag des Papstes entstanden war, wohingegen die

Rahmenbedingungen der Diskussion, also die Frage *wie* im 14. Jahrhundert über die *visio beatifica* und damit über einen zentralen Aspekt der Kommunikation mit Gott disputiert und verhandelt wurde.

Bemerkenswerterweise gereichte nämlich nur einem der vier Gutachter seine Haltung in der *visio*-Frage zum Nachteil. Der Papst ließ im September 1333 elf Sätze aus Durandus' Schrift von einer Theologenkommission überprüfen, die die fraglichen Aussagen des Bischofs von Meaux fast einstimmig für häretisch oder für irrig erklärtten.<sup>1662</sup> Sollte Durandus jedoch gar nicht im päpstlichen Auftrag gehandelt haben, sondern es sich bei seinem Traktat um eine Privatarbeit handeln, wie jüngere Forschungen nahegelegt haben, dann würde sich aufklären, warum nur er von den Gutachtern für seine Aussagen belangt wurde.<sup>1663</sup>

Selbst am päpstlichen Hof in Avignon wurde Johannes' „Lieblingsthema“<sup>1664</sup> diskutiert und disputiert.<sup>1665</sup> Der Papst selbst deutet diese Disputationen in einem Brief an, der an den französischen König Philipp VI. adressiert ist.<sup>1666</sup> Dennoch fielen die Disputationen auch hier keineswegs alle zu Gunsten der päpstlichen Position aus. Ganz im Gegenteil: Kein geringerer als der *magister curiae*,<sup>1667</sup> Amandus de Bellovisu,<sup>1668</sup> wies die Position des Papstes wahrscheinlich bereits im Herbst 1332 in einer öffentlichen Disputation an der Kurie nachdrücklich zurück. Da der päpstliche Hoftheologe seine *Quaestio* später zu einem Traktat ausarbeitete und diesen Text verbreiten ließ, sind

---

beiden anderen Gutachten für sie „wahrscheinlich“ als Reaktion auf einen päpstlichen Befehl entstanden, also *responsiones* im klassischen Sinne waren. Vgl. Maier, Schriften (1971), 148. Ganz anders stellen sich hingegen die Dinge für Jan Ballweg dar, der nur noch das Gutachten des späteren Papstes als *responsio* gelten lassen will. Vgl. Ballweg, Ordensreform (2001), 161 f.

<sup>1662</sup> Vgl. dazu Maier, Disputationen (1969, ND 1977), 416 f.

<sup>1663</sup> Laut jüngerer Forschungspositionen handelte der Bischof von Meaux nicht im päpstlichen Auftrag, weil seinem Traktat ein entsprechender Hinweis fehlt, der Durandus' sonstige Gutachten abschließt. Vgl. Ballweg, Ordensreform (2001), 162 Anm. 43. Anders hatte noch Anneliese Maier die Dinge gesehen. Für die Latinistin schrieb der Bischof von Meaux sein Gutachten „wahrscheinlich“ im päpstlichen Auftrag. Vgl. Maier, Disputationen (1969, ND 1977), 416; Dies., Schriften (1971), 148.

<sup>1664</sup> Ebd., 150.

<sup>1665</sup> Wir wissen von insgesamt vier Disputationen, die in Avignon stattfanden und alle in die letzten Monate oder Wochen des Jahres 1332 zu datieren sind, wie Anneliese Maier gezeigt hat. Vgl. Maier, Disputationen (1969, ND 1977), 433.

<sup>1666</sup> (...) *multique tam cardinales quam alii coram nobis et alibi in suis sermonibus pro et contra de ista materia sunt locuti, et nedum in sermonibus, immo publice prelatis ac magistris in theologia presen-tibus est in curia pluries questio hujusmodi, ut sic plenius posset inveniri veritas, disputata.* Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. Denifle/Châtelain, Bd. 1 (1889), 426 f., Nr. 978.

<sup>1667</sup> Zum Amt des *magister curiae* bzw. des *lector sacri palatii* vgl. Creytens, Studium Romanae Curiae (1942), 66 f.; Heft, John XXII (1986), 40 f.

<sup>1668</sup> Amandus bekleidete das einflussreiche Amt des *magister curiae* seit dem 3. März 1327 und folgte darin seinem Ordensbruder Dominique Grenier, der seinerseits zum Bischof von Pamiers befördert wurde.

wir über seine Haltung und Argumentationsstrategie in der *visio*-Frage recht genau informiert.<sup>1669</sup> Die Details der teilweise vertrackten und hoch komplexen Gedankengänge tun hier nichts zur Sache, entscheidend ist vielmehr, dass ein hochrangiges Mitglied des päpstlichen Hofes die These des Papstes ganz offen als Irrlehre zurückweisen konnte, ohne hierfür belangt zu werden.<sup>1670</sup> Auch an der Kurie, also im Zentrum des päpstlichen Geltungsbereiches, polarisierte Johannes' These mithin und auch hier war durchaus Kritik an der Position des Papstes möglich.

Die Quaestio des päpstlichen Hoftheologen soll selbst im Kreis der abtrünnigen Münchener Minoriten wie eine „Bombe“ eingeschlagen haben, wie es Anneliese Maier einmal formuliert hat, also viel gelesen und abgeschrieben worden sein.<sup>1671</sup> Die Frontlinie für und wider die päpstliche Position war also mitnichten nur durch die Nähe bzw. Ferne zum päpstlichen Hof gekennzeichnet.<sup>1672</sup>

Indes wäre es ebenfalls verfehlt, sich die avignoner Gespräche als Diskussionsrunden vorzustellen, bei denen lediglich „der zwanglose Zwang des besseren Argumentes“ regierte,<sup>1673</sup> wie das Vorgehen gegen den Bischof Durandus von Meaux sinnfällig macht, von dem bereits die Rede war. Auch ein anderer Theologe, der sich in Avignon öffentlich zu Johannes' *visio*-Lehre geäußert hatte, bekam diese Ordnung des

---

**1669** Die Ausarbeitung dieser Quaestio ist in einem Cambridger Codex (University Library of Cambridge, MS. J1 3.10, fol. 95v–115v) überliefert und wurde von Mariano Prados ediert. Vgl. *Dos sermones del papa Juan 22*. Ed. *Prados*, 155–184. Zur Datierung des Textes vgl. *Maier*, Schriften (1971), 151–158. Amandus vertrat seine Sicht der Dinge nicht nur einmal, sondern sprach sich noch zu einem späteren Anlass gegen Johannes' Lehre aus – und entlastete zugleich dessen Kritiker. Bei dieser zweiten Äußerung des Hoftheologen handelt es sich um ein Gutachten (*responsio*), welches Amandus laut eigenen Angaben am 23. Dezember 1333 fertiggestellt haben will. Mit diesem Gutachten kam Amandus einer Aufforderung Johannes' XXII. nach, Stellung zu einigen inkriminierten Aussagen zwei seiner Ordensbrüder, namentlich Thomas Waleys und Durandus von Meaux, zu beziehen, welche die beiden Theologen ebenfalls in der *visio*-Frage getätigten hatten. Der Magister entlastet darin nicht nur die beiden Dominikaner, indem er ihre inkriminierten Aussagen für orthodox erklärt, sondern spricht sich darüber hinaus erneut gegen die Position des Papstes aus. Vgl. dazu *Maier*, Disputationen (1969, ND 1977), 417; *Dies*, Schriften (1971), 150.

**1670** Allerdings war Amandus' Haltung dessen Karriere nicht gerade förderlich. Bereits Ende des Jahres 1334 bekleidete er offenbar nicht mehr das Amt des *magister curiae*. Vgl. *Kaepeli*, Procès contre Thomas Waleys (1936), 29 f.

**1671** *Maier*, Schriften (1971), 153; Vgl. dazu *Dies.*, Quaestio (1970, ND 1977), 525 f.

**1672** Ausgerechnet aus den Reihen des dem Papst eigentlich so nahestehenden Dominikanerordens kam massive Kritik an Johannes' *visio*-Lehre. Sowohl der päpstliche Hoftheologe Amandus als auch der Bischof von Meaux und Thomas Waleys, die allesamt scharfe Kritiker der päpstlichen Position waren, gehörten dem Dominikanerorden an. Aufgrund dieser Konstellation hat Maier auch von einer dominikanischen „Front“ wider die Lehre des Papstes gesprochen. Vgl. *Maier*, Disputationen (1969, ND 1977), 126.

**1673** Bekanntlich stammt diese oft zitierte Phrase aus dem Hauptwerk von Jürgen Habermas und beschreibt eine ideale Sprechaktsituation, die frei von der Logik des strategischen Handelns ist. Vgl. dazu *Habermas*, Theorie (1988).

Diskurses zu spüren. Der in Oxford lehrende Dominikaner Thomas Waleys, der im Januar 1333 am päpstlichen Hof öffentlich gegen die Lehre des Papstes gepredigt hatte, befand sich noch im selben Monat im Gefängnis der Inquisition und einige seiner Aussagen wurden im September von derselben Kommission geprüft, die unter dem Vorsitz von Kardinal Annibaldus Caetani von Ceccano<sup>1674</sup> auch gegen die Aussagen des Bischofs von Meaux in der Visio-Frage vorging.<sup>1675</sup>

Diese Personalie bzw. Zusammensetzung der Kommission überrascht nicht, hatte sich doch just jener Kardinalpresbyter, den Johannes mit dem Vorsitz der Kommission betraute, in den avignoner Disputationes des Vorjahrs, wahrscheinlich im November 1332,<sup>1676</sup> energisch zugunsten der päpstlichen Position ausgesprochen und dort gewissermaßen als „offizieller Wortführer der päpstlichen Position“ agiert.<sup>1677</sup> Wie der Papst konstatierte der Kardinal, dass die Seelen der Heiligen sowie der im Purgatorium Gereinigten erst nach dem Jüngsten Tag zur vollen Gottesschau von Angesicht zu Angesicht gelangen würden und vorher die Gottheit nur vermittelt durch die menschliche Natur Christi schauen könnten, also bis zum Eschaton immer noch eines Mediums bedürften.<sup>1678</sup> Da Annibaldus im Laufe des Jahres 1333, also während der Hochphase der *visio*-Kontroverse, vom Kardinalpresbyter zum Kardinalbischof erhoben wurde, darf man davon ausgehen, dass es ihm gelang, symbolisches Kapital aus der Kontroverse zu schlagen.<sup>1679</sup> Auch anderen Kurialen scheint ihre papstnahe Haltung in der *visio*-Frage zum persönlichen Vorteil gereicht zu haben.<sup>1680</sup>

---

<sup>1674</sup> Annibaldus Caetani von Ceccano (1282–1350) war der ehemalige *provisor* der Sorbonne, ab 1327 Kardinalpresbyter von S. Lorenzo in Lucina und ab 1333 Kardinalbischof von Tusculum. Vgl. Dykmans, Cardinal Annibal (1969), 345 f.; Hoffmann, Schriften (1959), 111 Anm. 3.

<sup>1675</sup> Vgl. Maier, Disputationen (1969, ND 1977), 416 f.; Kaepeli, Procès contre Thomas Waleys (1936).

<sup>1676</sup> Vgl. Maier, Schriften (1971), 155.

<sup>1677</sup> Wir wissen von Annibaldus' Aktivität in den Disputationen am päpstlichen Hof in Avignon nur durch einen glücklichen Überlieferungszufall. Der Oxfordner Kanzler Johannes Lutterell, der selbst bei mindestens zwei dieser Disputationen anwesend war und – wahrscheinlich – auch middisputiert hat, hat seine Eindrücke von diesen Ereignissen in einer Epistel festgehalten. Damit will der Kanzler einer Aufforderung des *magister curiae* nachgekommen sein, der, wie wir bereits sahen, ebenfalls einer der Hauptakteure jener Gespräche war und an den Lutterells Brief adressiert ist. Der fragliche Brief ist ediert bei Hoffmann, Schriften (1959), 103–119. Lutterell stellt den Kardinal Annibaldus eindeutig als Wortführer der päpstlichen Position heraus. Vgl. ebd., 111. Diese Information deckt sich mit einem nur fragmentarisch erhaltenen Traktat, das laut Anneliese Maier aus der Feder des Kardinals stammt. Vgl. Maier, Disputationen (1969, ND 1977), 419.

<sup>1678</sup> Vgl. Maier, Schriften (1971), 156 Anm. 44.

<sup>1679</sup> Vgl. Maier, Disputationen (1969, ND 1977), 419. Auch Dykmans und Ballweg haben in diese Richtung argumentiert. Vgl. Dykmans, Cardinal Annibal (1969), 352; Ballweg, Ordensreform (2001), 160.

<sup>1680</sup> Vgl. Ballweg, Ordensreform (2001), 160, der konstatiert, dass auch die Beförderung des päpstlichen Pönitentiar Alvarus Pelagius zum Bischof von Silvez in Zusammenhang mit dessen Position in der Visio-Kontroverse stehe.

Außerdem beschäftigte sich auch eine Pariser Theologenkommission mit der *visio*-Frage, die im Dezember 1333 auf Betreiben des französischen Königs Philipp VI. im Schloss bei Vincennes zusammentrat. Der Auslöser dieser Ereignisse war eine *Quaestio*, die der papstnahe Franziskanergeneral Geraldus Odonis (1285–1349) an der Pariser Universität disputiert und die im Auditorium heftige Reaktionen ausgelöst hatte; die Quellen sprechen von einem regelrechten Aufruhr (*magnum murmur*) unter den Studenten.<sup>1681</sup> Zwar hatte Geraldus offenbar weder im Auftrag des Papstes gehandelt, noch dieselbe Lehre wie der Papst vorgetragen,<sup>1682</sup> jedoch war sich der französische König dieser Differenzen offenbar ebenso wenig bewusst wie der Chronist, der über die Ereignisse von Paris berichtet.<sup>1683</sup> Laut dem Fortsetzer der Weltchronik des Wilhelm von Nangis wollte der Franziskanergeneral schlicht Werbung für Johannes' Lehrmeinung machen – was allerdings von wenig Erfolg gekrönt war.<sup>1684</sup> Geraldus musste sich in Folge seiner Disputation beim König entschuldigen.<sup>1685</sup>

Doch damit gab sich der König nicht zufrieden, sondern schaltete laut der Chronik eine Theologenkommission in der Sache ein. Er legte den in Vincennes versammelten Theologen zwei Fragen vor, nämlich erstens, ob die Seelen der Heiligen bereits vor der Auferstehung der Toten und vor dem Weltgericht das Wesen Gottes *facie ad faciem* schauen würden und zweitens, ob diese Schau am Tag des Gerichts aufhören und durch eine andere Schau abgelöst würde.<sup>1686</sup> Die erste Frage bejahten die versammel-

---

**1681** (...) *nam cum idem generalis minister eamdem quaestionem in praesentia scholarium quasi infinitorum determinaret, et teneret pro conclusione, affirmando quod animae decedentium seu animae sanctorum non vident nec videbunt Deum visione beatifica et gloriosa usque ad assumptionem corporum in die extremi iudicii; hoc audito, magnum murmur inter scholares auditum est, dicentes talem errorem sine punitione transire non debere.* Chronique latine de Guillaume de Nangis. Ed. Géraud, Bd. 2 (1843), 136 f.

**1682** Vgl. Maier, Pariser Disputation (1965, ND 1977), 368 f. Maier stützt ihre These auf eine wenig beachtete Handschrift, die in der vatikanischen Bibliothek unter der Signatur Ottob. lat. 280 aufbewahrt wird und worin sich eine „treue Wiedergabe“ der *Quaestio* findet, die Geraldus in Paris disputierte. Vgl. ebd., 367. Anders hat Ballweg, Ordensreform (2001), 160 die Position des Ordensgenerals in der Kontroverse gesehen: „Auch die papsttreue Fraktion der Franziskaner um den 1329 auf dem Pariser Generalkapitel gewählten bzw. vom Papst dem Orden oktroyierten General Guiral Ot zeigte Johannes XXII. gegenüber jene Unterwürfigkeit, die ihre spezifische Situation erforderte.“

**1683** Der Fortsetzer der Chronik des Wilhelm von Nangis stellt es so dar, als habe Geraldus in *puncto visio beatifica* mit dem Papst übereingestimmt und sei deswegen von Johannes nach Paris entsandt worden, um die päpstliche Lehre zu propagieren. Vgl. Chronique latine de Guillaume de Nangis. Ed. Géraud, Bd. 2 (1843), 136.

**1684** Vgl. ebd.

**1685** *Et cum audiret praedictus minister quod rex super hoc male contentus erat, ivit ad eum ut super hoc se excusaret.* Chronique latine de Guillaume de Nangis. Ed. Géraud, Bd. 2 (1843), 136.

**1686** Diese beiden Fragen sind uns durch den Brief der Theologenkommission an Johannes XXII. überliefert. Sie lauten: *Prima, utrum animae sanctorum in coelo existentes videant divinam essentiam facie ad faciem ante resumptionem corporum, et ante judicium generale. Secunda, utrum visio, quam de*

ten Theologen, wohingegen die zweite Frage verneint wurde.<sup>1687</sup> Offenbar glaubte der König, damit Johannes *visio*-Lehre als Irrlehre entlarvt zu haben. Denn der König ließ die in Vincennes versammelten Theologen einen gesiegelten Brief an den Papst schicken,<sup>1688</sup> worin ihm das Urteil der Kommission angezeigt und Johannes dazu aufgefordert wurde, sich dem Urteil der Theologen anzuschließen.<sup>1689</sup>

In Avignon konterte man diesen Schlag aus Paris nicht nur mit einem Brief, in dem Johannes jegliche Verantwortung für die Predigt des ihm nahestehenden Ordensgenerals zurückwies,<sup>1690</sup> sondern antwortete mit der Einberufung eines Konsistoriums, das von Dezember 1333 bis Januar 1334 ebenfalls über die Streitfrage der *visio beatifica* zu debattieren hatte. Zwar bestätigten keineswegs alle Gutachten des in Avignon tagenden *visio*-Konsistoriums die Position des Papstes, dennoch war Johannes' Schachzug geschickt, da er somit die Kontrolle über die von ihm angestoßene Debatte zurückgewonnen und den Pariser Theologen zugleich die Kompetenz abgesprochen hatte, in der Sache zu entscheiden. Obgleich die Ereignisse von Vincennes in der kurialen Stellungnahme über das Konsistorium mit keinem Wort erwähnt werden, so findet sich in dem Schriftstück nichtsdestoweniger eine Spur in Richtung Paris. Als Grund, weshalb der Papst die Versammlung in Avignon einberufen habe, wird näm-

---

*divina essentia nunc habent, evacuabitur in die extremi judicii, alia succedente.* Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. Denifle/Châtelain, Bd. 1 (1889), 433, Nr. 982. Vgl. Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. Denifle/Châtelain, Bd. 1 (1889), 430, Nr. 981.

**1687** Wörtlich heißt es in dem Schreiben an den Papst: *Omnes tamen in hanc sententiam convenimus, quod a tempore mortis Domini Nostri Ihesu Christi, per quam precium redemptionis humani generis extitit persolutum, omnes anime sanctorum patrum quas ibidem salvator noster ad inferos descendens eduxit de limbo, ceterorumque fidelium anime, que de corporibus exierunt, nichil habentes purgabile, vel que jam in purgatorio sunt purgate, ad visionem nudam et claram, beatificam, intuitivam et immediatam divine essentie et benedictissime Trinitatis, Patris ac Filii et Spiritus Sancti, quam apostolus prima ad Corinthios tertiodecimo nominat visionem facie ad faciem, sunt assumptae, ipsaque deitate beata perfecte fruuntur, et jam quod crediderunt videntes, quod speraverunt tenentes, non in spe sed in re sunt beate; quodque dicta visio quam nunc habent, resumptis corporibus minime evacuabitur alia succedente. sed ipsamet in eis, cum sit earum vita eterna, perpetuo remanebit.* Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. Denifle/Châtelain, Bd. 1 (1889), 433, Nr. 982.

**1688** Vgl. Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. Denifle/Châtelain, Bd. 1 (1889), 432 f., Nr. 982.

**1689** Allerdings geht dieser Aufforderung an den Papst, sich der in Vincennes gefassten Entscheidung anzuschließen bzw. dieser die apostolische Bestätigung zu erteilen, wie es in dem Schreiben wörtlich heißt, eine *captatio benevolentiae* der Theologen voraus, die zugleich Demutstopos ist. Vgl. ebd., 433.

**1690** *Adhuc in eisdem litteris regis vidimus contineri, quod a pluribus dicebatur quod nos miseramus dilectum filium Geraldum Othonis generalem ministrum fratrum Minorum Parisius ad docendum et predicandum quod anime separate a corpore, a peccatis purgate, divinam essentiam usque post resurrectionem corporum non videbunt. Ad quod dicimus et asserimus coram Deo quod nunquam hoc cor nostrum intravit nec exivit ab ore, immo supponebamus firmiter quod indilate exposita legatione sua excellentie regie, ejusque auditio beneplacito, an vellet pro eodem negocio aliquos vel aliquem nuncios destinare, statim cum collega suo deberet prosequi versus Angliam et Scotiam ceptum iter.* Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. Denifle/Châtelain, Bd. 1 (1889), 438, Nr. 984.

lich die Uneinigkeit unter den *doctores* hinsichtlich der *visio*-Frage genannt sowie der Umstand, dass sich einige sogar angemäßt hätten, in der Frage eine dogmatische Grundsatzentscheidung zu fällen – dies war der springende Punkt.<sup>1691</sup> Damit hatte der Papst den Häresieverwurf gleichsam auf seine Kritiker zurückgeworfen.

Erst am Vortag seines Todes soll der Papst dazu bewogen worden sein, seine noch unter heutigen Theologen als „eigenwillig“<sup>1692</sup> geltende Lehre zu widerrufen. Wie eigenwillig diese Lehre nun wirklich ist und wie freiwillig der Widerruf<sup>1693</sup> des im Sterben liegenden Papstes tatsächlich war, dem nicht nur der französische König<sup>1694</sup> und Wilhelm von Ockham,<sup>1695</sup> sondern auch heutige Beobachter theologische Inkompetenz<sup>1696</sup> attestieren, soll hier nicht das Thema sein. Hier geht es vielmehr darum festzustellen, dass die *visio beatifica Dei* im Mittelalter offenbar ein ausgesprochenes Reizthema war. Ja, so brisant wurde die Frage offenbar wahrgenommen, dass der neue Papst in der Angelegenheit gleich zu Beginn seines Pontifikates eine dogmatische Grundsatzentscheidung fällte, um den Streit beizulegen, was auch gelang. In der Bulle *Benedictus Deus* erklärte Papst Benedikt XII.<sup>1697</sup> am 29. Januar 1336 die alte Sichtweise

<sup>1691</sup> *Noverint universi et singuli quod apud Avignonem, in consistorio publico sacro collegio reverendorum patrum dominorum sancte Romane ecclesie cardinalium insimul congregato, in nostrum notariorum et testium subscriptorum ad hoc vocatorum presencia, cum circa visionem divine essentie, quam vocat faciale apostolus et perfectam, quamque dividit contra specularem, enigmaticam et ex parte, utrum anime separate a corporibus ante resumptionem corporum ipsam habeant vel solum post resurrectionem, diversi diversa sentientes et in diversis mundi partibus contraria predicare et dogmatizare presumant, cum in dicta materia sancti doctores ecclesie inter se, ymmo et sibi ipsis interdum contradicere videantur.* Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. Denifle/Châtelain, Bd. 1 (1889), 434, Nr. 983.

<sup>1692</sup> Heinz, Prolog (2007), 266.

<sup>1693</sup> Die Bulle *Ne super his*, mit der Johannes am 3. Dezember 1334, also ein Tag vor seinem Tod, in Gegenwart des Kardinalkollegiums seine Lehrmeinung widerrufen haben soll, wurde von seinem Nachfolger Benedikt XII. veröffentlicht. Vgl. Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. Denifle/Châtelain, Bd. 1 (1889), 440–442, Nr. 987.

<sup>1694</sup> Dass der französische König dem Papst theologische Inkompetenz vorwarf, geht aus einem Brief des Papstes hervor, der an Philipp adressiert ist. Darin erwehrt sich Johannes des Vorwurfs, dass er kein Magister der Theologie sei, den er wohl nicht zufälligerweise seinem Adressaten in den Mund legt: *Et quia, fili dilectissime, forsan tibi dicitur quod nos non sumus in theologia magister; audi quid unus sapiens dicat: Non quis, inquit, sed quid dicat intendite.* Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. Denifle/Châtelain, Bd. 1 (1889), 427, Nr. 978.

<sup>1695</sup> Wilhelm von Ockham charakterisierte Johannes XXII. als einen Menschen ohne jegliche Vernunft und Wissen, der selbst diejenigen Schriftstellen, die er kenne, nicht verstünde. Vgl. Ballweg, Ordensreform (2001), 158.

<sup>1696</sup> Vgl. Heft, John XXII (1986), 57; Weakland, John XXII (1972), 163 f.; Ders., John XXII (1968), 76.

<sup>1697</sup> Die Wahl Jacques Fourniers gilt in der Forschung gemeinhin als Reaktion auf die durch seinen Amtsvorgänger angestoßene theologische Debatte um die *visio beatifica Dei*. Vgl. Mollat, Deux Frères Mineurs (1955), 70 f.; Schimmelpfennig, Zisterzienserideal (1976), 15; Boehm, Papst Benedikt XII. (1978), 282 f.; Ballweg, Ordensreform (2001), 155.

zur verbindlichen Glaubenslehre der Kirche.<sup>1698</sup> Darin wird den Christen einerseits zugesichert, dass sich ihr Schicksal direkt nach ihrem Tod (*mox post mortem*) entscheiden würde, sie also entweder direkt in die Hölle hinabfahren müssten oder aber – nach einer etwaigen Bußzeit im Fegefeuer – direkt in den Himmel gelangen würden.<sup>1699</sup> Zudem würden diejenigen, die sich zu den Glücklichen zählen dürfen, die in den Himmel gelangen, Gott dort nicht bloß in seiner menschlichen Natur, sondern das Wesen Gottes (*divina essentia*) selbst erblicken und zwar in einer unmittelbaren Schau von Angesicht zu Angesicht ohne jede Vermittlung eines Geschöpfes, das sich als geschaute Gegenstand darbietet, vielmehr zeige sich ihnen das göttliche Wesen unmittelbar unverhüllt, klar und offen, wie es wörtlich heißt: *videbunt divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude clare et aperte eis ostendente.*<sup>1700</sup>

Die von Papst Johannes XXII. angestoßene und von Papst Benedikt XII. entschiedene Kontroverse drehte sich im Kern also um eine durch und durch kommunikative Frage: Wann der Mensch mit Gott von Angesicht zu Angesicht kommunizieren könnte – was bis heute wohl die Alltagserfahrung von Kommunikation sein dürfte.<sup>1701</sup> Und obgleich man sich an der Kurie, in Paris und in München sowie an den anderen Orten, wo man Johannes' These disputierte, völlig einig darüber war, dass dieser kommunikative Moment erst postmortal eintreten würde, stritt man sich leidenschaftlich über den genauen Zeitpunkt: Laut der traditionellen und von Benedikt XII. dogmatisierten Sichtweise ist dieser Moment für die Erwählten direkt nach dem Tod erreicht, wohingegen Johannes XXII. diesen Moment noch bis zum Eschaton aufgeschoben sehen wollte.

---

1698 Acta Benedicti XII. Ed. *Täutu*, 10–13, Nr. 7.

1699 Vgl. Acta Benedicti XII. Ed. *Täutu*, 12, Nr. 7. Der neue Grundsatz sieht die Verstorbenen also nicht wie die Position Johannes XXII. dazu „verdammmt“, richtiger: vorherbestimmt, im subalternen Status bis zum Eschaton zu fristen.

1700 (...) *vident et videbunt divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude clare et aperte eis ostendente;* (...) Acta Benedicti XII. Ed. *Täutu*, 12, Nr. 7. Übersetzung: Denzinger, Kompendium (45<sup>2017</sup>), 379.

1701 Laut Jo Reichertz ist die *face-to-face* Kommunikation jedoch keineswegs die „Ursprungsform der Kommunikation noch deren typische Idealisierung, noch deren häufigste Form“. Vielmehr sei diese Form von Kommunikation eine „sehr seltene Form der Zwei-Personen-Kommunikation, die sich vor allem bei existenziellen und intimen Begegnungen ereignet.“ Reichertz, Kommunikationsmacht (2009), 112.

## 7.2 Umstrittene Materialität oder Kommunikation mit Gott als „mediales Ereignis“

Im Kern drehte sich die *visio*-Kontroverse mithin um einen spezifischen Aspekt von Kommunikation: Medialität. Fraglich war, um es zu wiederholen, wann der Mensch mit Gott wie Mose *facie ad faciem* kommunizieren könne. Bei allen Differenzen waren sich die Disputanten aber völlig einig darüber, dass dieser Moment erst postmortal eintreten würde, die Kommunikation mit Gott also erst im Jenseits mit unserer Alltagserfahrung von Kommunikation deckungsgleich würde. Beide Positionen gleichen sich also in dem Punkt, dass der Christ Gott im Leben niemals von Angesicht zu Angesicht schauen könne, sondern für diese Art der Kommunikation eines Mediums bedürfe.<sup>1702</sup>

Aus einer kommunikationshistorischen Perspektive ließe sich dieser Befund dahingehend umformulieren, dass auch die Kommunikation mit Gott keineswegs im luftleeren Raum, oder gar in der Transzendenz stattfindet. Vielmehr ist sie, wie Kommunikation generell, eine immanente Operationsweise.<sup>1703</sup> Daher teilt sie das Schicksal allen Kommunizierens: Jeder der mit Gott kommunizieren will, muss – nolens volens – eine kommunikative Form wählen, muss also das Grundgesetz der Kommunikation beachten: draw a distinction.<sup>1704</sup> Anders ausgedrückt: Wer im Diesseits mit Gott kommunizieren will, ist auf Medien angewiesen bzw. verwiesen. Mit Jörg Rüpke ließe sich auch formulieren, dass Religionen aufgrund der Repräsentationsnotwendigkeit des Göttlichen besonders „kommunikationsintensiv“ und „kommunikationssensibel“ sind.<sup>1705</sup> Das heißt, sie sind in besonderem Maße auf Kommunikationsmedien angewiesen. Tatsächlich wird die Kommunikation mit Gott somit zum „medialem Ereignis“ (Rüpke). Damit kommt Materialität ins Spiel.<sup>1706</sup> Ja, zugespitzt ließe sich sogar die The-

---

<sup>1702</sup> So erklärt sich auch, weshalb ein unvermittelter Dialog mit Gott im Mittelalter nur äußerst selten belegt ist – und zumal dem Häresieverdacht untersteht. Mirko Breitenstein hat jüngst einen Text ediert, den er unter den Titel „Die Unterredung eines Gerechten mit Gott“ gestellt hat, in dem tatsächlich eine solche direkte, unvermittelte Kommunikation zwischen einem Menschen und Gott beschrieben wird, was angesichts der zitierten Bibelstelle und der theologischen Tradition tatsächlich eine hervorzuhebende Besonderheit, ja eine „Unerhörtheit“ darstellt, wie auch Breitenstein konstatiert. Vgl. Breitenstein, Unterredung (2019), 252.

<sup>1703</sup> Vgl. Luhmann/Fuchs, Reden und Schweigen (1989), 82; Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 354.

<sup>1704</sup> Vgl. Spencer-Brown, Laws of Form (1969), 1.

<sup>1705</sup> Rüpke, Religionsforschung (2007), 36.

<sup>1706</sup> Auf diesen Aspekt hat vor allem die Anthropologin und Religionswissenschaftlerin Birgit Meyer hingewiesen: „Positing a distance between human beings and the transcendental, religion offers practices of mediation to bridge that distance and make it possible to experience – from a more distanced perspective one could say produce – the transcendental.“ Meyer, Religious Sensations (2008), 710. Daraus resultiert folgerichtig, dass die Mediation in den Blickpunkt der Forschung rückt: „Understand-

se aufstellen, dass die Kommunikation mit Gott aufgrund der unmittelbaren Unverfügbarkeit des göttlichen Kommunikationspartners in besonderem Maße auf Materialität und damit Materialität angewiesen ist.

Dies wird insbesondere im Fall der Mystik virulent.<sup>1707</sup> Mystiker sahen und sehen sich in ihrem Streben nach einer unmittelbaren Gotteserfahrung der Paradoxie ausgesetzt, dass es „keine transzendentenzadäquaten immanenten Ausdrucksmittel“<sup>1708</sup> gibt. Insofern aktualisiert sich Mystik – sofern sie denn mitgeteilt wird, also Kommunikation ist – immer in tradierten kommunikativen Formen, fügt sich also in das, was Thomas Luckmann einmal den „kommunikativen Haushalt einer Gesellschaft“ genannt hat.<sup>1709</sup> Auch Mystik ist mithin kein Fall von Inkommunikabilität, so ließe sich im Anschluss an Niklas Luhmann und Peter Fuchs formulieren.<sup>1710</sup>

Diese Unhintergehrbarkeit der Vermittlung, der Mediation war auch den Zeitgenossen nur allzu (schmerzlich) bewusst. David von Augsburg († 1272) macht dem Leser seines Gebetstraktates „Die Sieben Staffeln des Gebetes“ keine Illusionen, dass eine dauerhafte Gottesschau von Angesicht zu Angesicht (*von antlütze ze antlúz*) ohne jede Vermittlung erst im Jenseits möglich sei.<sup>1711</sup> Das Äußerste, worauf der Mensch im Dies-

---

ing religion as a practice of mediation that organizes the relationship between experiencing subjects and the transcendental via particular sensational forms requires that material and sensory dimension of religious mediation become a focal point of attention.“ Ebd., 714. Vgl. dazu auch Meyer, Aesthetic Formations (2009).

<sup>1707</sup> Damit sollen keineswegs die inhaltlichen und sozialen Differenzen der weitverzweigten Mystikbewegung im Spätmittelalter negiert werden, die keineswegs in der hochspekulativen Theologie eines Meister Eckharts – oder anderer exponierter Gelehrter – aufging, sondern auch eine soziale (Massen)Bewegung war, an der sehr unterschiedliche Akteure partizipierten. Sodann muss zwischen den „neuplatonisch geprägten Unio-Vorstellungen des 14. Jahrhunderts“, die sich mit Namen wie dem bereits genannten Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Jan Ruusbroeck verbinden, und der mystischen Theologie eines Johannes Gerson unterschieden werden, die „[g]egenüber einer Aufhebung der Grenze zwischen Gott und Seele (...) die bleibende seinshafte Differenz zwischen Gott und Kreatur“ betont, wie es Berndt Hamm formuliert hat. Hamm, „Gott berühren“ (2007), 111 f. Anderswo hat Hamm jene Veränderung mystischer Theologie im 15. Jahrhundert folgendermaßen beschrieben: „Aus einer Mystik außergewöhnlicher geistlicher Erlebnisse, Entrückungen und Visionen und hochspekulativer Aussagen über das geschaute Wesen Gottes wird eine völlig unelitäre Buß- und Liebesfrömmigkeit des alltäglichen, gewöhnlichen Lebens mit deutlicher Kritik an intellektuell spekulativen und kontemplativen Aufstiegsidealen.“ Hamm, Gnade (2010), 550.

<sup>1708</sup> Luhmann/Fuchs, Reden und Schweigen (1989), 92.

<sup>1709</sup> Luckmann, Grundformen (1986), 206.

<sup>1710</sup> Luhmann/Fuchs, Reden und Schweigen (1989), 93.

<sup>1711</sup> Wörtlich schreibt David, dass im Leben niemand über den sechsten Grad der Gottesschau hinauszukommen vermöge, was er anschließend mit folgenden Worten ausführt: *Vber diſen grat mag nieman kommen in diſem libe: ze dem ſihenden grate [i], da man got ſihet luterliche, alſe in die engele ſehent vnde die heiligen, die mit ime fint vf deme himele]. Hie ſihet man in alſe in eime ſpiegele [oder in einem tynkelen manen ſchin], aber dort wirt man in ſehende von antlütze ze antlúze [sic] [i], alſe er in ime ſelben iſt lütterlichen].* David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes. Ed. Ruh, 66 f. (Hervorhebung im

seits hoffen könne, so stellt der Franziskaner im weiteren Verlauf seiner Abhandlung klar, sei ein situative, momenthafte und damit temporäre Überwindung der Mittelbarkeit der Gottesbegegnung in Moment der Verzückung und Entrückung.<sup>1712</sup> Doch selbst diese sechste Stufe bzw. Grad des Gebets<sup>1713</sup> komme lediglich dem Linsen durch ein Schlüsselloch gleich, wodurch der Mystiker nur einen flüchtigen Blick des himmlischen Lichtes erhaschen könne, wie David sich ausdrückt.<sup>1714</sup> Deswegen erzeuge diese Art der Gotteserkenntnis beim Mystiker auch stets einen tiefen Schmerz, da ihm hinterher, also nach seinem mystischen Erlebnis, alsbald die Unvollkommenheit und Situativität jeglicher irdischen Gotteserkenntnis bewusst werde.<sup>1715</sup>

Diese Warnung hindert David aber nicht daran, seinem Leser den schmerhaften und tränenreichen Weg zu weisen, wie er sich bereits im Diesseits dem Ideal eines unmittelbaren Austausches mit Gott annähern könne. Er empfiehlt ihm eine schrittweise Entwöhnung von äußerem Hilfsmitteln und materiellen Trägermedien wie vorformulierten Gebetstexten.<sup>1716</sup> Denn letztlich bedürfe es keiner Worte, um mit Gott zu kommunizieren, der ohnehin wisste, was der Mensch ihm mitteilen wolle.<sup>1717</sup> Der Grund, weshalb Gott dennoch etwas am Gebet des Menschen liege, sei der Umstand, dass er hierdurch mit ihm in Geist und Herz vereint würde, wie David sich aus-

---

Original). Auch andere Theologen wurden im Mittelalter nicht müde, die Situativität und Momenthaftigkeit der irdischen Gottesschau zu betonen, die immer unvollkommen bleiben müsse und nicht an die Vollkommenheit der jenseitigen Gottesschau heranreiche. Vgl. etwa die Ausführungen von Thomas von Aquin: *In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo, sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercione multiplicatur.* Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. Ed. Caramello, Bd. 1 (1952), 17.

<sup>1712</sup> Vgl. David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes. Ed. Ruh, 69. Die Metaphorik, derer sich David bedient, um jene Unvollkommenheit, Situativität und Flüchtigkeit der diesseitigen Gottesschau auszudrücken, ist bemerkenswert. Er setzt die mystische Erfahrung nämlich dem Blick durch ein Schlüsselloch gleich, wodurch der Mystiker nur einen kurzen Blick auf das himmlische Licht erhaschen könne. Vgl. ebd.

<sup>1713</sup> David spricht wörtlich *fiben ſtafel oder grete* des Gebets. David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes. Ed. Ruh, 51.

<sup>1714</sup> *Die wile aber fi da hin niht mvgen kommen [sc. zum siebten Grad der Gotteserkenntnis], so ift in ein michel troft, ob fi vnder wilens vnde felten vnde zukende kyrzlichen ze deme fehent grate comen mvgen, alſe der vor der tvre lvgit dvrcb die klunfen in den palaft oder enphahet die cleinen ganefren von deme grozen eitovene [vnde durch ein enges wurme löchelin ſihet der liehten finnen ſchin]: alſo enphahet fi da einen ſnellen blich des himelfchen liehtes, (...).* David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes. Ed. Ruh, 69 (Hervorhebung im Original).

<sup>1715</sup> *Dar vmbe, fo fi her wider zv in ſelben koment [vnde ſehent, wa fi noch fint vf der erde, vnde bedenkent, wa fi noch niht fint, das ift in deme himele], fo beftet ſv grözzer iamē vnd clagelichv ſenvnge mit hercen weinen vnde mit ſüften, das ſv hie fint in diſem ellende alſe in eime kerker gevangen (...).* David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes. Ed. Ruh, 69 f.

<sup>1716</sup> Vgl. dazu Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 268.

<sup>1717</sup> Vgl. David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes. Ed. Ruh, 54.

drückt.<sup>1718</sup> Im Mittelpunkt von Davids Überlegungen steht also das „wort- und bildlose Gebet und damit die unmittelbare Kommunikation im Einssein mit dem göttlichen Gegenüber ohne Medium“, so hat es Johanna Thali auf den Punkt gebracht.<sup>1719</sup> Dieses Anliegen ist keineswegs etwas, das sich nur in der Lehre des David von Augsburg findet, sondern ließe sich im Anschluss an Berndt Hamm als Kernbestandteil der mittelalterlichen Mystik insgesamt bezeichnen: „Stets geht es um die persönliche Erfahrung einer unmittelbaren Nähe Gottes.“<sup>1720</sup> Wo es zu dieser Nähe komme, so führt der Kirchenhistoriker weiter aus, stehe „keine vermittelnde Kreatur mehr zwischen Gott und Seele“.<sup>1721</sup>

Verblüffend konzise wurde dieses finale Ziel der Mystik, dieses mystische Kernanliegen in einer Engelberger Predigt formuliert, die in einer Sammelhandschrift aus dem 14. Jahrhundert verzeichnet ist, worin es heißt: „Nun magst Du sagen: ‚Was bedeutet Mittel?‘ Das ist alles, was du zwischen dich und Gott setzt, sei es Wort oder Werk, Kreatur, lebend oder tot, was dich in der göttlichen Minne stört. Was aber bedeutet Fremdheit? Das ist alles, was nicht wahrer Gott ist. Und dieses Mittel und diese Fremdheit sollst du von dir werfen und zurückweisen, auf dass du Gott rein und lieblich siehst und erkennst in allen seinen Gnaden und Gaben.“<sup>1722</sup>

Der Mystiker oder die Mystikerin muss sich also von jeglicher Mittelbarkeit freimachen und daher aller Medien entsagen bzw. diesen abschwören, so ließe sich die Kernaussage des Textes wohl zusammenfassen.<sup>1723</sup>

Interessanterweise nennt der Engelberger Text hier nicht nur lebende oder tote Kreaturen als Störquelle für das mystische Erleben – wobei er just denselben Termi-

---

<sup>1718</sup> *Got heizet vnfftetecliche betten niht dar vmbe, daz wir ime kvnt tōn was wir wellen, wande er weis selbe vor wol, wes wir geren oder bedvrfen; aber er wil, das wir in mit gebette füchen vnd da mit finer füzekeit gefmacken vnde verfüchen, swie güt er iſt, vnd in da von minnen vnde ime an haften vnde da mit ein geiſt vnde ein herce mit ime werden.* David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes. Ed. Ruh, 54 f.

<sup>1719</sup> Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 269.

<sup>1720</sup> Hamm, „Gott berühren“ (2007), 135.

<sup>1721</sup> Ebd.

<sup>1722</sup> *Nu möchttest du sprechen: ›Was ist mittel?‹ Das ist alles, das du zwischent dich und got setzest, daz sifejn wort oder werk, creatur, lebent oder tod, daz dich götlicher minn irret. Was ist aber anderheit? Das ist alles das, das nüt luter got ist. Und dis mittel und anderheit solt du von dir werfen und versmachen, so wirst du got luterlich und minnenklich sechent und erkennen in allen sinen gnaden und gaben.* Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 335, fol. 43<sup>v</sup>, Digitalisat online: <https://www.ecodices.unifr.ch/de/bke/0335/43v> (Zugriff: 26.03.2025). Die hier relevante Passage wurde von René Wetzel in einem Aufsatz transkribiert. Vgl. Wetzel, Mystischer Weg (2009), 290.

<sup>1723</sup> Noch in zahlreichen anderen Texten aus der Engelberger Klosterbibliothek lässt sich ein ähnliches Gedankengut nachweisen. Vgl. dazu Wetzel, Ein-Bildung (2010), 420–425 mit mehreren Zitaten aus dem Engelberger Gebetbuch.

nus gebraucht, der auch in der Bulle *Benedictus Deus* von Benedikt XII. begegnet –,<sup>1724</sup> sondern führt noch zwei weitere Medien auf, die es vom Mystiker zu überwinden gelte, nämlich *wort oder werk*. Unmittelbarkeit wird hier also besonders weit gefasst. Und dies dürfte in scharfem Kontrast zur Alltagserfahrung der Zeit stehen. Bekanntlich wurde und wird im Kirchenraum nämlich reichlich Gebrauch von den genannten Medien gemacht. An erster Stelle ist hier an das Kruzifix zu denken, dass sich jedem Kirchenbesucher als Medium darbietet. Im ‚Rationale‘ findet sich dann auch eine bemerkenswerte Erklärung für den Umstand, dass in den meisten Sakramentaren ein Bild des Gekreuzigten abgebildet sei. Laut Wilhelm Durandus finde sich die *ymago crucifixi* nämlich deswegen in den liturgischen Büchern, damit, so schreibt er wörtlich, „nicht nur der Sinn des Buchstabens, sondern auch der Anblick des Bildes die Erinnerung an die Passion des Herrn inspiriere.“<sup>1725</sup> Doch das Kruzifix dient Wilhelm zufolge nicht nur als bloße Erinnerungsstütze bzw. Memorialtechnik, sondern fungiert darüber hinaus auch – und das ist hier entscheidend – als Medium in der Kommunikation des Priesters mit Gott, der in Gestalt des Kruzifixes nämlich jenen vor Augen gestellt sehe, den er im *Te igitur* anrufe, wie es im ‚Rationale‘ wörtlich heißt: „In einigen Handschriften wird aber sowohl die Herrlichkeit des Vaters als auch ein Bild des Gekreuzigten abgebildet, damit der Priester gleichsam gegenwärtig sieht, den er anruft und den er anspricht, wenn er sagt: *Te igitur* etc.“<sup>1726</sup>

Wilhelm Durandus ist keineswegs der einzige Theologe des Mittelalters, der dem Sehsinn eine solch starke suggestive Kraft als Kommunikationsmedium einräumt. Thomas von Aquin bescheinigt dem Sehsinn sogar eine noch größere Suggestionskraft als dem Hörsinn, wenn er schreibt, dass ersterer noch effektiver als letzterer darin sei, den *devotionis affectus* zu stimulieren.<sup>1727</sup>

---

1724 Auch in der Bulle ist davon die Rede, dass die jenseitige *visio Dei* ohne die Vermittlung durch ein Geschöpf vonstattengehe, das sich als geschaute Gegenstand darbiete. Siehe den Wortlaut der Bulle oben in Anm. 1700.

1725 (...) *propter quod in plerisque sacramentariis, inter prefationem et canonem, ymago crucifixi depingitur, ut, non solum intellectus litterae, uerum etiam aspectus picture, memoriam dominice passionis inspiret.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 416.

1726 *In quibusdam tamen codicibus, et maiestas Patris et etiam ymago depingitur crucifixi, ut sacerdos quasi presentem uideat quem inuocat et quem alloquitur dicens: „Te igitur“ etc.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 417.

1727 Die besondere Leistungsfähigkeit des Sehsinns gegenüber dem Hörsinn betont der Aquinat in seinem Sentenzenkommentar zu Petrus Lombardus. Nachdem er darin die beiden klassischen Erklärungen für den Bildgebrauch im liturgischen Kontext ausgeführt hat – das Bild dient laut einer von Gregor dem Großen begründeten Position einerseits als didaktisches Mittel zur Unterweisung der Ungebildeten (*instructio rudium*) sowie andererseits als Erinnerungsstütze, um sich das Heilsgeschehen einzuprägen – kommt er auf einen dritten Punkt zu sprechen, in dem er die größere Effektivität des Sehsinns gegenüber dem Hörsinn hervorhebt: *Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visu*

Aufgrund dieser Aussagen könnte man zu dem Schluss gelangen, dass mittelalterliche Theologen den Sehsinn im liturgischen Kontext und damit in der Kommunikation mit Gott präferiert hätten. Doch diese These, die sich zwar mit modernen Medientheorien in Einklang bringen ließe,<sup>1728</sup> wäre für das Mittelalter (und auch für Wilhelm Durandus und Thomas von Aquin) eine Fehleinschätzung. Denn der Sehsinn soll dem Passionsbetrachter das Heilsgeschehen nur *quasi presentem* vergegenwärtigen, wie Durandus klarstellt.<sup>1729</sup> Erst durch ein anderes Sinnesorgan, nämlich den Geschmacks- sinn, sei es dem Gläubigen möglich, die Passion Christi offenkundig (*patenter*) nachzu vollziehen, wie Durandus an anderer Stelle im ‚Rationale‘ ausführt, wo er von einer dreifachen Erinnerungsmöglichkeit an die Passion spricht und dabei drei Sinnesorgane in Beziehung setzt: „Und erkenne, dass wir eine dreifache Erinnerung an die Passion des Herrn haben. Erstens, was in den Bildern und Zeichnungen zu sehen gegeben wird, und deswegen wird das Bild des Gekreuzigten im Buch und in den Kirchen gezeigt. Zweitens, was zu hören gegeben wird, nämlich durch die Verkündigung der Passion Christi. Drittens, was zu schmecken gegeben wird, nämlich im Altarsakrament, in dem die Passion Christi selbst offenkundig nachvollzogen wird, (...).“<sup>1730</sup>

Auch in der spätmittelalterlichen Mystik soll es vor allem der Berührungs- und der Geschmackssinn gewesen sein, mittels derer Gottes Nahsein für den Menschen bereits im Diesseits erfahrbar wurde, wie die Forschung von Berndt Hamm gelernt hat: „Als intensivstes Ausdrucksmedium für diese schon im Diesseits mögliche Unmittelbarkeitserfahrung dient der spätmittelalterlichen Mystik die Erlebnisweise des Berührungs- und Geschmackssinns.“<sup>1731</sup> Bekanntlich bauten viele Sichtweisen spätmittelalterlicher Mystiker auf der Theologie Bernhards von Clairvaux auf, der uns bereits

---

*efficacius incitatur quam ex auditis.* Thomas von Aquin, *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi.* Ed. Moos, Bd. 3, 312.

<sup>1728</sup> So heißt es etwa in einem einflussreichen Artikel, der auch Bezug auf neuere Erkenntnisse der interdisziplinären Forschung nimmt, dass das Sehen „älter ist und dringlicher war als das Reden.“ Fried, Erinnerung (2001), 567. Siehe auch die Ausführungen weiter unten in Anm. 1738.

<sup>1729</sup> Siehe den Text in Anm. 1726.

<sup>1730</sup> *Et nota quod habemus triplex memoriale dominice passionis. Primum, quantum ad uisum in ymaginibus et picturis, et propterea crucifixi ymago depingitur in libro et in ecclesiis. Secundum, quantum ad auditum, scilicet Christi passio predicata. Tertium, quantum ad gustum, scilicet sacramentum altaris in quo ipsa Christi passio patenter exprimitur, (...).* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum.* Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 480. Vgl. dazu auch Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 263.

<sup>1731</sup> Hamm, „Gott berühren“ (2007), 125. Vgl. dazu auch Ders., *Medialität 2009*, 34: „Kein anderer Körpersinn kann die Unmittelbarkeit, Intimität und vertraute Nähe des persönlichen Kontaktes zur rettenden Heiligkeit so deutlich zum Ausdruck bringen wie die Sphäre des Berührens und Schmeckens.“

an mehreren Stellen dieser Arbeit begegnet ist.<sup>1732</sup> Es ist daher vielversprechend, jene von Hamm für die spätmittelalterliche Mystik erarbeitete Taxonomie der „Ausdrucksmedien“ auch für den für spätere Zeiten so einflussreichen Zisterzienserabt zu untersuchen.

### 7.3 Auge, Mund oder Ohr? – Kommunikation mit Gott im Spannungsfeld der Sinne nach Bernhard von Clairvaux

Auch bei Bernhard von Clairvaux findet sich eine regelrechte Taxonomie der Sinne, in der aber keineswegs der Sehsinn als privilegiertes Medium ausgewiesen wird, um Gott zu erkennen. Ganz im Gegenteil. In seinen Predigten zum Hohelied erteilt der Abt von Clairvaux allen Bestrebungen, Gott durch das Auge zu erkennen, eine unmissverständliche Absage: „Eines wird gesehen, etwas anderes geglaubt. Das Sinnesorgan meldet Schwärze, der Glaube ertastet Weisse und Schönheit. Er ist schwarz, aber nur für die Augen der Toren; in den Herzen der Gläubigen ist er nämlich voller Schönheit. Schwarz ist er, doch schön: schwarz in der Wahrnehmung des Herodes, schön nach dem Bekenntnis des Räubers, nach dem Glauben des Hauptmanns.“<sup>1733</sup> Um die grundsätzliche Fehlbarkeit der Sinne in Glaubensdingen zu belegen, beruft sich Bernhard hier auf eine bekannte Passage aus dem Neuen Testament. Seiner Meinung nach sei der Gekreuzigte nämlich mit dem bloßen Auge nicht als der Sohn Gottes zu erkennen gewesen. Zunächst hat es also den Anschein, als würde Bernhard jeglicher sinnlichen Erfahrbarkeit Gottes eine herbe Absage erteilen. Doch dem ist freilich nicht so. Bernhard stellt seinem Leser die rhetorische Frage, wie es dem Hauptmann gelingen konnte, den Gekreuzigten als Sohn Gottes zu erkennen: „Woran also erkannte er [sc. der Hauptmann] die Schönheit des Gekreuzigten und dass dieser, der zu den Übeltätern gezählte, der Sohn Gottes sei?“<sup>1734</sup> Die Antwort ist simpel. Der Hauptmann sei durch sein Gehör zum Glauben gekommen, als er das Wort Jesu vernahm: „Auf sein Wort hin also glaubte er, an seiner Stimme erkannte er den Sohn Gottes, nicht am Ausse-

---

<sup>1732</sup> Zum Einfluss Bernhards von Clairvaux auf die spätmittelalterliche Mystik vgl. Köpf, Bernhard von Clairvaux (2021), 571–593.

<sup>1733</sup> *Aliud cernitur, et aliud creditur. Nigrum sensus renuntiat, fides candidum et formosum probat. Niger est, sed oculis insipientium: nam fidelium mentibus formosus valde. Niger est, sed formosus: niger reputatione Herodis, formosus confessione latronis, centurionis fide.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 1 (1957), 194, Nr. 28. Vgl. die Übersetzung von Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 5 (1994), 437.

<sup>1734</sup> *Unde igitur advertit pulchritudinem Crucifixi, et quod is sit Filius Dei, qui cum inquis reputatus est?* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 1 (1957), 195, Nr. 28.

hen.“<sup>1735</sup> Das Ohr vermittelt laut Bernhard also einen privilegierten Zugang zu Gott, wie auch ein weiteres Zitat aus demselben Sermo sinnfällig macht: „Das Gehör findet, was der Gesichtssinn nicht findet. Der äußere Schein täuscht das Auge, in das Ohr aber strömt die Wahrheit ein. Das Auge zeigt ihn schwach, hässlich, elend, das Auge zeigt ihn als einen, der zum schimpflichsten Tod verurteilt wurde; mit dem Ohr wurde er als Gottes Sohn, als schön erkannt, (...).“<sup>1736</sup>

Neben der neutestamentlichen Belegstelle rekurrierte Bernhard noch auf ein alttestamentliches Exemplum, um seinen Leser von der Stichhaltigkeit seiner Sinnestaxonomie zu überzeugen. Er verweist auf den Patriarchen Isaak, dessen Sinne ebenfalls alle der Täuschung durch seinen Sohn Jakob erlegen seien, mit Ausnahme freilich des Hörsinns, der die Wahrheit erkannt habe: „Beachte ferner am heiligen Isaak, wie in diesem so hochbetagten Mann das Gehör noch frischer war als die übrigen Sinne. Die Augen des Patriarchen sind trüb, der Gaumen hat seine Empfindung verloren, die Hand lässt sich täuschen, nicht aber das Ohr.“<sup>1737</sup>

Damit wird aber einer bestimmten Form der Kommunikation, eben der verbalen, ein klarer Vorzug gegenüber allen anderen Kommunikationsformen gegeben. Bernhard stellt also in Glaubensfragen eine Hierarchie der Sinne auf, die sich geradezu diametral zu Simmels Hierarchie der sinnlichen Wahrnehmung verhält.<sup>1738</sup> Bernhard hält für seinen Leser auch eine Erklärung für diese Taxonomie der Sinne bereit: Der Grund, warum der Mensch Gott im Leben nicht *facie ad faciem*, also mittels des Gesichtssinnes erkennen könne, liege daran, dass auch die Sünde erstmals durch das Ohr gedrungen sei, weshalb es von Gott so eingerichtet worden sei, dass das Heil über denselben Kanal zum Menschen gelange. Oder mit den Worten des Abtes von Clairv-

---

<sup>1735</sup> *Ergo ad vocem credidit, ex voce agnovit Filium Dei, et non ex facie.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 1 (1957), 195, Nr. 28. Vgl. die Übersetzung von Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 5 (1994), 439.

<sup>1736</sup> *Auditus invenit quod non visus. Oculum species fecellit, auri veritas se infudit. Oculus pronuntiab infirmum, oculus foedum, oculus miserum, oculus morte turpissima condemnatum: auri Dei Filius, auri formosus innotuit, (...).* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 1 (1957), 195, Nr. 28. Vgl. die Übersetzung von Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 5 (1994), 439.

<sup>1737</sup> *Adverte adhuc in sancto Isaac, quomodo prae ceteris sensibus auditus in tam sene viguerit. Caligant oculi Patriarchae, palatum seducitur, fallitur manus, non fallitur auris.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 1 (1957), 197, Nr. 28. Vgl. die Übersetzung von Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 5 (1994), 443. Und später heißt es: *Sapiens fuit Isaac, sed tamen erravit in sensibus. Solus habet auditus verum, qui percipit verbum.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 1 (1957), 197, Nr. 28.

<sup>1738</sup> Zu Simmels Hierarchie der Sinne, der ein „Übergewicht des Sehens“ bzw. eine kulturelle Dominanz des Sehsinns gegenüber den anderen Sinnesorganen konstatiert vgl. Knoblauch, Konstruktion (2017), 129; 131 mit Bezug auf Simmel, Soziologie (1992), 723.

aux: „Freilich, würdig wäre es gewesen, wäre die Wahrheit durch die Fenster der edleren Augen in die Seele eingetreten; das aber, o Seele, wird uns für später aufgehoben, wenn wir sie von Angesicht zu Angesicht sehen werden. Jetzt aber soll durch das Tor, durch das sich die Krankheit eingeschlichen hat, auch das Heilmittel eintreten, und auf denselben Spuren folge das Leben dem Tod, das Licht der Finsternis, dem Schlangengift das Gegengift der Wahrheit; (...).“<sup>1739</sup>

Doch trotz aller Wertschätzung des Hörsinns, so macht der Abt von Clairvaux im gleichen Sermo deutlich, übersteige die Erkenntnismöglichkeit des Glaubens das Potential aller körperlichen Sinne. Bernhard schreibt wörtlich, dass der Glaube nicht den „Mangel der Sinneswahrnehmung“ fühle und keine Täuschung kenne, ja sogar die Schranken der menschlichen Vernunft, die Naturgesetze sowie die Grenzen der Erfahrung überwinde, was selbstredend als Spitze in Richtung seines Antagonisten Abelard sowie anderer Vertreter der Scholastik zu lesen ist: „Der Glaube kennt keine Täuschung, er begreift das Unsichtbare und fühlt nicht den Mangel der Sinneswahrnehmung; schließlich überschreitet er auch die Schranken der menschlichen Vernunft, die Notwendigkeit der Natur und die Grenzen der Erfahrung. Was fragst Du das Auge etwas, was es nicht leisten kann? Und warum versucht die Hand zu ergründen, was ihre Fähigkeit übersteigt? Allzu wenig ist, was das Auge oder die Hand berichten kann. Der Glaube freilich mag über mich berichten, denn er entzieht der Majestät nichts.“<sup>1740</sup>

Angesichts solch körperkritischer Aussagen, von denen sich in Bernhards Oeuvre noch zahlreiche weitere Belegstellen finden,<sup>1741</sup> überrascht es nicht, dass sich auch die

<sup>1739</sup> *Dignum quidem fuerat per superiorum oculorum fenestras veritatem intrare ad animam; sed hoc nobis, o anima, servatur in posterum, cum videbimus facie ad faciem. Nunc autem unde irrespit morbus, inde remedium intret, et per eadem sequatur vestigia vita mortem, tenebras lux, venenum serpentis antidotum veritatis, et sanet oculum qui turbatus est, ut serenus videat quem turbatus non potest. Auris prima mortis ianua, prima aperiatur et vitae; (...).* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 1 (1957), 195, Nr. 28. Übersetzung: Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 5 (1994), 439.

<sup>1740</sup> *Fides nescia falli, fides invisibilia comprehendes, sensus penuriam non sentit; denique transgreditur fines etiam rationis humanae, naturae usum, experientiae terminos. Quid interrogas oculum, ad quod non sufficit? Et manus quid explorare conatur, quod supra ipsam est? Minus est quidquid ille vel illa renuntiet. Sane fides pronuntiet de me, quae maiestati nil minuat.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 1 (1957), 198, Nr. 28. Übersetzung: Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 5 (1994), 445.

<sup>1741</sup> So setzt Bernhard etwa im Hohelied noch an anderer Stelle zu einer Abwertung der Materialität gegenüber der Spiritualität in Glaubensdingen an, wenn er seinen Leser auffordert, die Weisheit nicht mit dem fleischlichen Auge aufzuspüren, da diese nicht durch Fleisch und Blut enthüllt werden könne, sondern nur mit dem Geist. Ebenso wenig, so heißtt es weiter, solle man die Weisheit im Geschmack des Mundes suchen, weil man sie nicht im Land jener finde, die ein angenehmes Leben führen würden: *Ne quaeras sapientiam in oculo carnis, quia caro et sanguis non revelat eam, sed spiri-*

Kommunikation mit Gott für Bernhard nur geistig vollziehen kann. In seinem 45. Sermo zum Hohelied nimmt Bernhard sich des Themas an, wobei er rhetorisch äußerst geschickt vorgeht, wenn er bei seinem Leser zuerst den Zweifel<sup>1742</sup> weckt, wie sich jene fragliche Kommunikation überhaupt vollziehen könne, um diesen – freilich nur rhetorisch erhobenen – Vorbehalt im Anschluss sogleich auszuräumen: „Doch vielleicht steigen in deinem Herzen Bedenken auf, und du fragst dich zweifelnd: ‚Auf welche Weise können die Worte, die vom Wort hervorgebracht wurden, an die Seele gerichtet werden und ebenso die Worte der Seele an das Wort, so dass diese die Stimme vernimmt, die zu ihr spricht und sagt, dass sie schön sei, und sie dieses Lob sogleich an den Lobredner zurückgibt? Wie kann dies geschehen? Denn wir sprechen durch das Wort, das Wort (selbst) spricht nicht. Ebenso hat die Seele nichts, womit sie sprechen könnte, wenn nicht der Mund des Leibes ihr die Worte zum Sprechen formt.‘ Eine vortreffliche Frage! Doch achte darauf, dass (hier) der Geist spricht und Du das Gesagte auf geistige Weise verstehen musst. Sooft du also hörst oder liest, dass das Wort und die Seele untereinander Zwiesprache halten und einander anschauen, darfst du dir nicht vorstellen, dass hier körperliche Laute ausgetaucht werden, noch dürfen körperliche Bilder der Gesprächspartner auftauchen. Höre vielmehr, wie derartiges von dir aufzufassen ist: Geist ist das Wort, und Geist ist die Seele, und sie haben ihre eigene Sprache, in der sie miteinander reden und sich gegenseitig ihre Anwesenheit kundtun. Die Stimme des Wortes aber ist die Gunst seiner Gnade, die der Seele dagegen die Glut ihrer Hingabe.“<sup>1743</sup>

Offenbar ist die Art der Kommunikation, die Bernhard hier beschreibt, etwas deziert (und qualitativ) anderes als das Kommunikationsmodell bei Augustinus. Laut

---

tus. *Non in gusto oris: nec enim invenitur in terra suaviter viventium.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 1 (1957), 197, Nr. 28.

<sup>1742</sup> Der Abt von Clairvaux bedient sich hier also des gleichen Stilmittels, auf welches er auch zurückgreift, um seinem Leser das Schweigen Gottes zu erklären. Siehe dazu die Ausführungen oben in der Einleitung.

<sup>1743</sup> *Sed forte ascendunt cogitationes in corde tuo, et quaeris dubius apud te, dicens: ,Qua ratione verba Verbi facta ad animam referuntur, et rursum animae ad Verbum, ut illa audierit vocem loquentis sibi et perhibentis quod pulchra sit, vicissimque idem paeconium suo mox reddiderit laudatori? Quomodo possunt haec fieri? Nam verbo loquimur, non verbum loquitur. Itemque anima non habet unde loquatur, nisi os corporis sibi verba formaverit ad loquendum.‘ Bene quaeris; sed attende Spiritum loqui, et spiritualiter oportere intelligi quae dicuntur. Quoties proinde audis vel legis Verbum atque animam pariter colloqui, et se invicem intueri, noli tibi imaginari quasi corporeas intercurrere voces, sicut nec corporeas colloquentium apparere imagines. Audi potius quid tibi sit huiusmodi cogitandum. Spiritus est Verbum spiritusque anima, et habent linguis suas, quibus se alterutrum alloquantur praesentesque indicent. Et Verbi quidem lingua favor dignationis eius, animae vero devotionis fervor.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 2 (1958), 54, Nr. 45. Vgl. die Übersetzung von Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 6 (1995), 123.

Letzterem vollzieht sich die Kommunikation mit Gott im Wechselspiel von *lectio* und *oratio*, ist also sehr wohl auf körperliche Sinnesorgane angewiesen, nämlich Auge, Ohr und Mund.<sup>1744</sup> Demgegenüber ist die Kommunikation, die Bernhard vorschwebt, rein geistiger Natur, materialisiert sich also nicht in der Welt des Fleisches. Ist, in einem Wort, Mystik. Die Zwiesprache zwischen dem Wort – also Jesus Christus – und der Menschenseele findet laut Bernhard mithin rein geistig statt. Und als solche verfügt sie über eigene, an sich kommunikationsuntypische Kanäle, so ließe sich Bernhards Aussage aus einer kommunikationshistorischen Perspektive deuten. Für Bernhard ist nämlich ein Gefühl, die Liebe, das entscheidende Medium der Kommunikation mit Gott. Dennoch ist das, was hierdurch zustande kommt, in Bernhards Augen eindeutig Kommunikation bzw. *confabulatio* also Zwiesprache, wie der Abt sich ausdrückt: „Und so wie einst Mose (mit dem Herrn) wie ein Freund zum Freunde redete und der Herr Antwort gab (Ex 33,11), so ist es jetzt auch zwischen dem Wort und der Seele: wie zwischen zweien, die einander nahestehen, wird ein Gespräch unter Vertrauten geführt. Kein Wunder: Aus der einen Quelle der Liebe fließt ihnen die gegenseitige Liebe zu, ebenso die Zuneigung. Süßer als Honig sind deshalb die Worte, die hin- und herfliegen, die gegenseitigen Blicke sind voller Zärtlichkeit, Zeichen heiliger Liebe.“<sup>1745</sup> Mit dem Brückenschlag zum Propheten Mose und dem Heilsgeschehen auf dem Berg Sinai wird also eine Unmittelbarkeit der mystischen Kommunikation mit Gott suggeriert, weil Mose, daran sei an dieser Stelle erinnert, gemäß der theologischen Exegese der Zeit *aperte*, also offen und unverhüllt, mit Gott sprach, wie wir weiter oben sahen.<sup>1746</sup>

Im weiteren Verlauf seines Sermo wird diese Unmittelbarkeit der mystischen Kommunikation zwischen der Brautseele und Gott sogar explizit angesprochen, womit sich Bernhard auf theologisch heikles Terrain begibt: „Von Angesicht zu Angesicht, wie einst beim heiligen Mose (Num 12,8), spricht er mit der Braut, und sie schaut Gott unverhüllt, nicht inrätselhaften Umrissen (1. Kor 13,12). So beschreibt sie ihn nämlich mit ihrem Mund, wie sie ihn auch in ihrem Geist erblickt, eben in einer erhabenen und beglückenden Erscheinung. Den König mit seiner ganzen Schönheit sahen ihre

---

<sup>1744</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

<sup>1745</sup> *Et sicut quondam quasi amicus ad amicum Moyses loquebatur et Dominus respondebat, ita et nunc inter Verbum et animam, ac si inter duos vicinos, familiaris admodum celebratur confabulatio. Nec mirum. Ex uno amoris fonte utrique confluit diligere invicem, confoveri pariter. Ergo dulciora melle volant hinc inde verba, mutui inter se totius suavitatis feruntur aspectus, sancti indices amoris.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 2 (1958), 50, Nr. 45. Übersetzung: Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 6 (1995), 115.

<sup>1746</sup> Siehe die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1700.

Augen, doch nicht als König, sondern als Geliebten.“<sup>1747</sup> Heikel ist diese Aussage insfern, als der Kanon keinem Menschen nach Mose mehr das kommunikative Privileg einer unmittelbaren Interaktion mit Gott zubilligt – auch dies wurde bereits erwähnt. Dennoch geht die Zwiesprache zwischen der Brautseele und Gott laut Bernhard sogar noch über die Erkenntnis der Propheten hinaus, die Gott wie Jesaja nur in fleischlichen Bildern geschaut hätten, nicht aber so die Brautseele, wie Bernhard ausführt: „Groß ist doch wirklich diese Schau, durch die sie [sc. die Brautseele] sich zu einer solchen Zuversicht und einem solchen Anspruch aufgeschwungen hat, dass sie den Herrn des Alls nicht mehr als Herrn kennt, sondern als Geliebten. Ich glaube nämlich, dass ihr dieses Mal keineswegs Bilder des Fleisches, des Kreuzes oder andere, die den körperlichen Begrenztheiten entsprechen, durch ihre Sinne vermittelt wurden. Bei diesen hatte er nämlich nach dem Propheten ‚keine schöne und edle Gestalt‘ (Jes 53,2). Sie aber preis ihn bei seinem Anblick als schön und edel und beweist damit, dass er sich ihr in einer besseren Gestalt gezeigt hat.“<sup>1748</sup> Die Schau der Brautseele geht also über sämtliche irdisch-fleischliche Sinnbildlichkeit hinaus und übertrumpft damit sogar die Schau der alten Propheten, denen sich Gott nur in fleischlichen Bildern gezeigt habe.<sup>1749</sup> Damit rangiert die mystische Kommunikation zwischen der Brautseele

<sup>1747</sup> *Ore enim ad os, sicut quondam cum sancto Moyse, loquitur cum sponsa, et palam, non per aenigmata et figuratas, Deum videt. Talem denique ore pronuntiat, qualem et mente conspicatur, visione plane sublimi et suavi. Regem in decoro suo viderunt oculi eius, non tamen ut regem, sed ut dilectum.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 2 (1958), 53, Nr. 45. Übersetzung: Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 6 (1995), 121.

<sup>1748</sup> *Magna visio prorsus, de qua ista in id fiduciae et auctoritatis excrevit, ut omnium Dominum, dominum nesciat, sed dilectum. Existimo enim nequaquam hac vice eius sensibus importatas imagines carnis, aut crucis, aut alias quascumque corporearum similitudines infirmitatum. In his namque, iuxta Prophetam, non erat ei species neque decor. Haec autem eo intuito, nunc pulchrum decorumque pronuntiat, in visione meliori illum sibi apparuisse significans.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 2 (1958), 53, Nr. 45. Übersetzung: Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 6 (1995), 121.

<sup>1749</sup> Bernhards Vorbehalt gegenüber einer allzu materiellen Art und Weise der Gottesschau hindert den Abt von Clairvaux jedoch keinesfalls daran, mitunter erstaunlich plastische Metaphern zu bemühen, die aus der Sphäre des Materiellen entlehnt sind. So vergleicht Bernhard die Vereinigung des Menschen mit Gott in einer seiner Predigten zum Hohelied mit dem Vorgang der Nahrungsaufnahme, nur dass in diesem speziellen Fall die natürliche Logik durchbrochen wird, da bei diesem, an sich paradoxen Vorgang der Verzehrende vom Verzehrten selbst verzehrt wird, also die natürliche Kette von essen und gegessen werden durchbrochen wird: *Nolite mirari hoc: et manducat nos, et manducatur a nobis, quo arctius illi adstringamur. Non sane alias perfecte unimur illi. Nam si manduco et non manducor, videbitur in me ille esse, sed nondum in illo ego. Quod si manducor quidem nec manduco, me in se habere ille, sed non etiam in me esse videbitur; nec erit perfecta unitio in uno quovis horum. Sed enim manducet me, ut habeat me in se; et a me vicissim manducetur, ut sit in me, eritque perinde firma connexio et complexio integra, cum ego in eo, et in me nihilominus ille erit.* Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum. Ed. Leclercq/Rochais/Talbot, Bd. 2 (1958), 217, Nr. 71. Vgl. auch die

und dem inkarnierten Wort auch metaphorisch auf höchster Ebene, so muss man den Abt von Clairvaux wohl verstehen.

Diese Beobachtung ist nicht nur aus kommunikationshistorischer Perspektive bemerkenswert, sondern auch vor dem Hintergrund einer aktuellen Forschungsdebatte, die in den vergleichenden Religionswissenschaften geführt wird. Denn der Antimaterialismus gilt der aktuellen Religionsforschung als Signet des Protestantismus. Oder mit den Worten der Religionswissenschaftlerin Sonia Hazard: „Religion, as constructed in Western discourse from the sixteenth-century reformations onwards, remains defined largely as a set of beliefs to which individual adherents give thoughtful assent. That is, religion is described often as mental and spiritual but only seldom or secondarily as material.“<sup>1750</sup>

In Abgrenzung zu einem derartigen Religionsverständnis, das Religion in Frontstellung zur materiellen Welt positioniert, wird in religionswissenschaftlichen Arbeiten jüngeren Datums nunmehr vermehrt die Materialität des Religiösen beschworen. Wie unschwer auszumachen ist, folgen die Religionswissenschaften damit einem grundsätzlichen Paradigmenwechsel, der die Kultur- und Sozialwissenschaften generell erfasst hat: dem vielbeschworenen *material turn*. In zahlreichen Publikationen wird das neue Credo, die Materialität des Religiösen, postuliert. Aus dem vielstimmigen Chor sei hier nur eine wirkmächtige Aussage der Herausgeber einer einschlägigen Fachzeitschrift herausgegriffen: „A materialized study of religion begins with the assumption that things, their use, their valuation, and their appeal are not something added to a religion, but rather inextricable from it.“<sup>1751</sup>

Die konstitutive Bedeutung des Materiellen für die religiöse Sphäre wird sich kaum bestreiten lassen. Dennoch muss an dieser Stelle auch Kritik an der neueren Forschung zum Themenfeld *Material Religion* angemerkt werden. Denn der – nunmehr als Fehlurteil eingeschätzte – Antagonismus zwischen den beiden Polen ‚Religion‘ und ‚Materialität‘ wird von der aktuellen Forschung allzu pauschal als Kind, rich-

---

Übersetzung von Kassian Lauterer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 6 (1995), 449: „Wundert euch nicht darüber (Joh. 5,28): er ifst uns und er wird von uns gegessen, damit wir um so inniger mit ihm verbunden werden. Denn anders werden wir nicht vollkommen eins mit ihm. Denn wenn ich esse und nicht gegessen werde, dann ist er offenbar in mir, aber ich bin noch nicht in ihm (Joh. 6,57). Wenn ich hingegen gegessen werde und nicht esse, wird er mich dem Anschein nach in sich haben, aber er wird nicht auch in mir sein; und es wird in keinem dieser Vorgänge eine vollendete Einigung sein. So möge er mich denn essen, um mich in sich zu haben; und er möge sich von mir hinwieder essen lassen, um in mir zu sein. Das wird dann eine feste Verknüpfung und eine unverletzliche Umarmung sein, wenn ich in ihm bin und er nicht weniger in mir sein wird.“

<sup>1750</sup> Hazard, Material Turn (2013), 58.

<sup>1751</sup> Meyer/Morgan/Paine/Plate, Origin (2010), 209. Meyer hat dieses Credo in zahlreichen ihrer Publikationen wiederholt. Vgl. Meyer/Houtman, Introduction (2012), 7; Meyer/Morgan/Paine/Plate, Introduction (2011), 6.

tiger: Produkt der Reformation und damit neuzeitlichen Ursprungs angesehen.<sup>1752</sup> Es steht jedoch noch aus, das Verhältnis des Christentums im Mittelalter zur Materialität zu klären, wie zuletzt eine der führenden Religionswissenschaftlerinnen, Birgit Meyer, eingestehen musste.<sup>1753</sup>

Die oben angestellten Beobachtungen wecken indessen Zweifel daran, dass dem Christentum tatsächlich erst durch die Reformation der Antimaterialismus eingeschrieben wurde. Freilich müsste dieser Befund, der allenfalls als erste Testbohrung fungieren kann, durch weitere Studien überprüft und gegebenenfalls relativiert werden.

---

1752 An der Dichotomisierung von Religion und Materialität soll laut Meyer und Houtman vor allem der Protestantismus seinen Anteil haben. Denn gerade die Reformatoren sollen es gewesen sein, die in Abgrenzung zur Materialität des Katholizismus auf eine strikte A(nti)materialität des Religiösen pochten. Und weil viele Religionswissenschaftler diese protestantische Haltung zu unkritisch in ihre Überlegungen zum Phänomen Religion übernommen hätten – was, soviel wird man hinzufügen dürfen, wohl nicht unwesentlich mit der konfessionellen Zugehörigkeit vieler früherer Forscher einhergeht –, soll die Dichotomie zwischen Religion und Materialität zu einem Gemeinplatz der früheren Religionswissenschaft geworden sein. Mit anderen Worten: Indem frühere Religionsforscher vor allem den Glauben in den Fokus ihrer Definitionsversuche gestellt hätten, und die Materialität als sekundär bzw. akzidentiell bewerteten, sollen diese letztlich dem reformatorischen Religionsverständnis (*sola fide*) aufgesessen sein. Vgl. dazu Meyer/Houtman, Introduction (2012), 10. Vgl. auch die bereits zitierte Aussage von Sonia Hazard oben in Anm. 1750.

1753 Vgl. Meyer/Houtman, Introduction (2012), 10 f.

## 8 Vom Ritus zum Gefühl? Das Gebet im Spannungsfeld zwischen beobachtbaren und inkommensurablen Gelingensbedingungen

Im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts lassen sich zahlreiche Stimmen vernehmen, die eine klare Geringschätzung des emotionslosen Gebets zum Ausdruck bringen, das sich an einer Gebetsvorlage orientiert. Besonders prominent und einflussreich war die Position Friedrich Heilers, die der Religionsphänomenologe Anfang des 20. Jahrhunderts postuliert hatte. Laut seinem Dafürhalten war das Gebet „ursprünglich“ eine „spontane Affektentladung, ein freies Ausschütten des Herzens“, das im Laufe der Zeit jedoch zu „einer feststehenden Formel“ herabgesunken ist, welche „der Mensch affekt- und stimmungslos, herz- und gedankenlos rezitiert.“<sup>1754</sup> Und weiter heißt es: „Ursprünglich ist das Gebet ein trauter persönlicher Umgang mit Gott, allmählich wird daraus eine starre, unpersönliche Kultform, ein durch den *mos maiorum* geheiligter Ritus.“<sup>1755</sup>

Heiler sieht die Gebetsgeschichte also durch zwei vermeintlich gegensätzliche Prinzipien bestimmt, nämlich den Affekt einerseits und das Ritual andererseits, wobei er eine Entwicklungslinie vom ersten zum letzteren Prinzip konstatiert, vom Affekt zum Ritual. Der negative Unterton, mit dem Heiler den von ihm skizzierten Prozess beschreibt, ist nicht zu überhören. Ähnlich argumentierte nur wenige Jahre zuvor ein nicht minder bekannter Forscher, Marcel Mauss, mit dessen Gebetslehre wir uns in dieser Arbeit bereits mehrfach beschäftigt haben.<sup>1756</sup> Dem Ethnologen gilt das ritualisierte Gebet als regelrechter Rückschritt in der Religionsgeschichte: „Doch die Geschichte des Gebets ist kein steter Aufstieg. Es gab auch Rückschritte, denen man Rechnung tragen muß, wenn man das Leben dieser Institution nachzeichnen will. Oftmals werden Gebete, die völlig spirituell waren, Gegenstand einer simplen Rezitation, die jede Persönlichkeit ausschließt. Sie sinken in den Rang eines manuellen Ritus, man bewegt die Lippen, wie man anderswo die Glieder bewegt. Die ständig wiederholten Gebete, die Gebete in einer unverstandenen Sprache, die Formeln, die jeden Sinn verloren haben, diejenigen, deren Wörter sich derart abgenutzt haben, daß sie unkenntlich geworden sind, das alles sind auffallende Beispiele für diese Rückfälle.“<sup>1757</sup>

Diese Aussagen des Ethnologen und des Religionsphänomenologen sind typisch für das ausgehende 19. und das beginnende 20. Jahrhundert, die durch einen starken

---

1754 Heiler, Gebet (1923), 150.

1755 Ebd. (Hervorhebung im Original).

1756 Mauss' Gebetsabhandlung wurde im Jahr 1909 publiziert, wohingegen die Erstauflage von Heilers Untersuchung zum Gebet im Dezember des Jahres 1919 veröffentlicht wurde.

1757 Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 476.

Antiritualismus gekennzeichnet waren.<sup>1758</sup> Nimmt man jedoch eine wertneutrale Position ein und richtet den forschenden Blick auf das Mittelalter, dann muss man zu einem anderen Urteil gelangen als die beiden Pioniere der Gebetsforschung. Es ist der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen, dass sich im Untersuchungszeitraum keine lineare Entwicklungslinie vom Ritus zum Gefühl – oder *vice versa* – konstatierten lässt, sondern das Gebet im Mittelalter beständig zwischen den beiden Polen oszillierte, wobei sich die Akzentsetzung durchaus verschieben konnte, das Spannungsfeld jedoch nie wirklich aufgelöst wurde.

Ein Grund, warum die Forschung dieses Spannungsfeld bisher nur selten zur Kenntnis genommen und noch viel seltener zum Gegenstand einer Untersuchung erklärt hat, dürfte auch damit einhergehen, dass Theologen seit der Spätantike darum bemüht waren, dieses Spannungsfeld zu harmonisieren, ja den Gegensatz aufzuheben.

Laut einer der frühesten lateinischen Mönchsregeln, der anonymen Magisterregel (*Regula Magistri*) aus dem 6. Jahrhundert,<sup>1759</sup> darf es beim Beten keine Heuchelei geben; mit dem Mund darf nicht etwas anders gesagt, als mit dem Herz gefühlt werden: „Keine Zwiespältigkeit darf deshalb in unserem Beten sein. Keineswegs darf das eine im Mund, das andere im Herzen entdeckt werden.“<sup>1760</sup> Besonders pointiert wurde dieser Gleichklang von Innen und Außen, von Form und Inhalt, von Augustinus von Hippo postuliert, der bekanntlich im Mittelalter oftmals gelesen werden sollte. Der nordafrikanische Kirchenvater schrieb, dass Gesinnung und äußeres Tun beim Beten konvergieren, bzw. zusammenstimmen müssten. Oder mit Augustinus' eigenen Wor-

---

<sup>1758</sup> Vgl. Douglas, Ritual (2004), 22. Als „Antiritualist“ gilt Douglas derjenige, der „jeder Form des äußerlichen Ausdrucks“ misstrauend für den „nur die innere Überzeugung“ zähle. Diese Einstellung solle auf einer unbesehenden Gleichsetzung von Inkohärenz und Authentizität fußen. Oder mit Douglas eigenen Worten: „Auf der anderen Seite misstraut der Antiritualist dem durch häufigen Gebrauch geschliffenen Standardformen des Sprechens, der gängigen Münze des sozialen Austauschs, weil sie bei ihm den Verdacht erwecken, daß der Sprecher nicht das sagt, was er wirklich meint.“ Ebd., 76. Dem hat Douglas eine klare Absage erteilt: „Nur mit Hilfe von Symbolen ist Kommunikation überhaupt möglich; nur durch sie können Werte zum Ausdruck gebracht werden; sie sind die Hauptinstrumente unseres Denkens und die einzigen Regulativen unserer Erfahrung. Wenn überhaupt Kommunikation stattfinden soll, müssen strukturierte Symbole zur Verfügung stehen; und wenn religiöse Kommunikation möglich sein soll, muß die Struktur der Symbole etwas zum Ausdruck bringen können, was für die soziale Ordnung relevant ist.“ Ebd., 59.

<sup>1759</sup> Das Verhältnis zwischen der *Regula Magistri* und der ‚*Regula Benedicti*‘ war und ist wohl bis heute Gegenstand der Forschungsdiskussion. Zur Diskussion vgl. Genestout, Règle (1940), 51–112; Jaspert, *Regula Benedicti* (1975); Dunn, Mastering Benedict (1990), 567–594; Vogué, Master (1992), 95–103; Zelzer/Zelzer, Textproblemen (2007), 215–246.

<sup>1760</sup> *Nulla ergo debet esse in oratione duplicitas. Non unus in ore, alter in corde inueniatur.* La Règle du Maître. Ed. Vogué, Bd. 2 (1965), 218, cap. 48.3–4. Vgl. Constable, Concern for Sincerity (1986), 19. Zum Heucheleidiskurs vgl. jüngst auch Steckel, Hypocrites (2022), 79–126.

ten: *Psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc uersetur in corde quod profertur in uoce.*<sup>1761</sup>

Dass Augustinus das Gebet durchaus in Korrelation mit der inneren Einstellung und der Lebensführung des Beters bringt und im Umkehrschluss ein rein äußerlich vollzogenes Gebet keine Aussicht hat, von Gott erhört zu werden, zeigt folgende Predigt, die der Kirchenvater 418 in Karthago hielt: „[L]oben wir also den Herrn, meine Brüder, durch Leben und Rede, mit Herz und Mund, mit Worten und Sitten (*vita et lingua, corde et ore, vocibus et moribus*). Denn der Herr will, dass wir ihm Halleluja singen, und dass der Lobpreisende keinen Zwiespalt (*discordia*) in sich trägt. Folglich lässt zuerst unsere Rede (*lingua*) mit unserer Lebensführung (*vita*) übereinstimmen, unseren Mund (*os*) mit unserem Gewissen (*conscientia*). Lasst, so sage ich, unsere Worte und unseren Lebenswandel eins sein, damit nicht unsere schönen Worte Zeugnis wider unseren falschen Lebenswandel ablegen.“<sup>1762</sup>

Ganz in Übereinstimmung mit dem Kirchenvater formulierte Erzbischof Caesarius von Arles († 542) zu Beginn des Mittelalters, dass Rede (*lingua*) und Lebensführung (*vita*), Worte (*voces*) und Lebenswandel (*mores*) beim Beten im Einklang zu stehen hätten.<sup>1763</sup> Ähnliches forderte auch die „Regula Benedicti“ ein, die im Untersuchungszeitraum bekanntermaßen zu der zentralen Richtschnur für die zönobitische Lebensform wurde. Im neunzehnten Kapitel der Regel heißt es: „Bedenken wir also, was sich im Angesicht der Gottheit (*in conspectu diuinitatis*) und ihrer Engel geziemt, und

---

1761 La Règle de saint Augustin. Ed. Verheijen, Bd. 1 (1967), 421. Vgl. dazu Langer, Erfahrung (1987), 107.

1762 (...); *laudemus Dominum, fratres, vita et lingua, corde et ore, vocibus et moribus. Sic enim sibi dici vult Deus Alleluia, ut non sit in laudante discordia. Concordent ergo prius in nobis ipsis lingua cum vita, os cum conscientia. Concordent, inquam, voces cum moribus: ne forte bonae voces testimonium dicant contra malos mores.* Augustinus, Sermones de Tempore. Ed. Migne, 1190, Nr. 256.

1763 *Laudemus ergo deum, fratres carissimi, ore et corde, vita et lingua, vocibus et moribus. Sic enim sibi vult dici deus alleluia, ut non sit in laudante discordia. Concordet ergo prius in nobis ipsis lingua cum vita, os cum conscientia, voces et mores: ne forte bonae voces testimonium dicant contra malos mores.* Caesarius von Arles, Sermones. Ed. Morin, Bd. 2 (1953), 822, Nr. 205. Dass Rede (*lingua*) und Lebensführung (*vita*) beim Gebet in Einklang zu stehen hätten, hat der Erzbischof von Arles auch noch in einer anderen seiner Predigten konstatiert, wobei er ebenfalls die oben zitierten Worte des Augustinus aufgreift: *Et hoc ante omnia non solum orationibus, sed etiam sanctis cogitationibus studete, ut, quod verbis psallitis, orationibus impleatis, et Spiritus sanctus, qui vobis sonat in ore, ipse etiam habitare dignetur in corde. Bonum quidem est et satis acceptabile deo, quando lingua fideliter psallit; sed tunc est vere bonum, si cum lingua concordet etiam vita. Consentiant simul voces et mores; ne forte bonae voces contra malos mores testimonium ferant, et ipsa nos lingua nostra redarguat. Si enim aliud sonat in ore, et aliud appetet in opere, quod lingua videtur aedificare, incipit conversatio mala destruere.* Caesarius von Arles, Sermones. Ed. Morin, Bd. 2 (1953), 314, Nr. 75.

stehen wir beim Singen der Psalmen so, dass unser Geist im Einklang mit unserer Stimme steht.“<sup>1764</sup>

Auch Wilhelm Durandus schrieb in seinem Kommentarwerk zum Gottesdienst, dass selbst eine noch so dröhrende Stimme keine Kompensationsleistung dafür sei, wenn Geist und Rede beim Beten nicht im Einklang stünden: „Wenn allerdings der Geist mit der Rede nicht zusammenklingt, ist es sicher, dass eine noch so laut klingende Stimme dem Herrn nicht gefällt.“<sup>1765</sup> Dieses Ideal, das seit der Spätantike von christlichen Theologen immer wieder postuliert wurde, ist keineswegs eine Eigentümlichkeit des Christentums, sondern konnte (ob wissentlich oder unwissentlich) auf Ideen der römischen Philosophie zurückgreifen, wie Giles Constable gezeigt hat.<sup>1766</sup> In seinem Artikel hat der renommierte Historiker neben den hier zitierten Fällen noch zahlreiche andere spätantike und mittelalterliche Belegstellen zusammengetragen, die alle ein harmonisches Verhältnis zwischen den inneren und den äußeren Aspekten des Gebets bzw. des Gottesdienstes einfordern, ja zum religiösen Ideal erheben.<sup>1767</sup>

Die Vehemenz, mit der alle von Constable zusammengestellten Texte das Ideal vom harmonischen Gebet postulieren, also darum bemüht sind, den Gegensatz zwischen den inneren und äußeren Aspekten des Gebets aufzulösen, ist auffällig – und sollte den Kulturwissenschaftler stutzig machen. Denn meist deuten solche nachdrücklichen Postulate in normativen oder spekulativ-theologischen Texten auf tiefergreifende Spannungen hin. Und tatsächlich fördert ein näherer Blick ein eben solches Spannungsfeld zutage, welches von der Forschung bisher indessen immer nur beiläufig erwähnt wurde – wenn sie es denn überhaupt registriert hat.<sup>1768</sup>

Die bisherige Forschungsmeinung tendiert dazu, wenn sie sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den inneren und äußeren Gelingensbedingungen des Gebets überhaupt gestellt hat, im Laufe des Mittelalters eine zunehmende Subjektivierung bzw. Emotionalisierung des Gebets zu verzeichnen. Dies lässt sich bereits an den Überschriften einschlägiger Publikationen ablesen. Otto Langer hat beispielsweise ein Kapitel seiner Habilitationsschrift unter den Titel „Die Subjektivierung des Gebets“ gestellt und in dem mittlerweile zum Standardwerk avancierten *opus magnum* von

<sup>1764</sup> *Ergo consideremus, qualiter oporteat in conspectu diuinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet uoci nostrae.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 75, cap. 19.6–7.

<sup>1765</sup> *Verumptamen [sic], nisi mens consonet lingue, certum est uocem quantumlibet clamosam Domino non placere.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 24. Übersetzung: Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Hrsg. und übers. v. Douteil, Bd. 2 (2016), 664.

<sup>1766</sup> Vgl. Constable, *Concern for Sincerity* (1986), 17.

<sup>1767</sup> Vgl. ebd. Ähnlich argumentiert auch Lentes, *Andacht* (1999), 29: „Innen und Außen, der *homo interior* und der *homo exterior*, äußeres formalisiertes Verhalten und innere Haltung sollten nach Meinung der meisten mittelalterlichen Prediger zur Deckung gebracht werden (...).“

<sup>1768</sup> In Constables Artikel bleibt just dieses Spannungsfeld dann auch unthematisiert.

Arnold Angenendt findet sich ebenfalls ein Kapitel zur „Emotionalisierung“ des Religiösen im Spätmittelalter.<sup>1769</sup>

Diese Forschungsposition muss vor dem Hintergrund einer sehr einflussreichen Meistererzählung betrachtet werden.<sup>1770</sup> In der Umbruchszeit des 12. Jahrhunderts soll es nämlich zu einer regelrechten Revolution in der Mentalitätsgeschichte gekommen sein, nämlich zur Entdeckung des Individuums. Besonders einflussreich war diesbezüglich eine Studie von Richard Southern, der um das Jahr 1100 einen Paradigmenwechsel in der Mentalitätsgeschichte konstatierte, nämlich einen zunehmenden Hang zur Individualität und Innerlichkeit, was sich auch auf den *modus orandi* ausgewirkt habe. Insbesondere die Gebetssammlung des Anselm von Canterbury gilt Southern dabei als Wendepunkt der mittelalterlichen Gebetskultur: „Whereas in the comparable prayer of an earlier generation everything is immediately clear, in Anselm there is much that is too subtle, too complex and too personal to be understood without a close concentration which is possible only in the seclusion of an inner chamber. The environment of prayer has shifted decisively from the church to the chamber, and from communal effort to severe and lonely introspection: we have not only withdrawn from corporate worship into the privacy of the chamber; we have withdrawn into the secrecy of the soul.“<sup>1771</sup>

Obgleich Southern's These auch auf Widerspruch gestoßen ist – vor allem sein Konzept der Individualität ist umstritten<sup>1772</sup> –, so wurde seine These doch zumindest von der Religionsforschung im Allgemeinen und der Gebetsforschung im Speziellen positiv rezipiert, was sich nicht zuletzt an den bereits angeführten Überschriften bei Langer und Angenendt ablesen lässt.<sup>1773</sup> Die Mediävistik hat der mittelalterlichen Gebetskultur also eine genau entgegengesetzte Entwicklungsrichtung bescheinigt, als sie die beiden Religionsforscher zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Hinblick auf die allgemeine Geschichte des Gebets konstatiert hatten: Während Mauss und Heiler der Geschichte des Gebets einen stetigen Hang zur Ritualisierung bescheinigten, verzeichneten die Mediävisten im Hinblick auf das lateinische Christentum eine Tendenz zu mehr Innerlichkeit und Subjektivität in der Gebetskultur.

Dass es beginnend mit den Umwälzungen des 12. Jahrhunderts zu einer zunehmenden Subjektivierung und Emotionalisierung des Religiösen kam, die im Spätmittelalter ihren Kulminationspunkt erreichte und im Zuge dieser allgemeinen Entwick-

<sup>1769</sup> Vgl. Langer, Erfahrung (1987), 106–120; Angenendt, Geschichte der Religiosität (2009), 537.

<sup>1770</sup> Otto Langer deutet diesen forschungsgeschichtlichen Hintergrund seiner Überlegungen zur Subjektivierung des Gebets indessen lediglich an, wenn er schreibt: „In dieser Neugestaltung der Gebetsweise spiegelt sich nur der Geist der Zeit wider.“ Langer, Erfahrung (1987), 115.

<sup>1771</sup> Southern, Saint Anselm (1990), 102.

<sup>1772</sup> Zur Kritik vgl. Bynum, Twelfth Century (1980), 1–18; Dies./Kramer, Revisiting (2002), 57–88.

<sup>1773</sup> Allerdings gilt es einschränkend hinzuzufügen, dass sich die Gebetsforschung nicht explizit auf Southern's Arbeit bezieht, also die Ankläge, mit anderen Worten, lediglich implizit sind.

lung der Affekt zum zentralen Gelingenskriterium der Kommunikation mit Gott avancierte, lässt sich nur schwerlich leugnen. Jedoch darf man sich jenen Prozess nicht als allzu geradlinige Entwicklung vorstellen. Denn im Spätmittelalter trat das Gefühl keineswegs *anstelle* des Ritus bzw. löste ersteres letzteres Prinzip ab, ebenso wenig wie im Frühmittelalter der Ritualismus als das einzige bestimmende Gelingenskriterium in der Kommunikation mit Gott angesehen wurde – diesem Missverständnis gilt es sogleich vorzubeugen. Ritualismus und Emotionalität schließen sich *nicht* wechselseitig aus. Vielmehr waren und blieben beide Aspekte während des ganzen Zeitraums untrennbar miteinander verwoben, was Spannungen erzeugte. Das Gebet oszillierte, mit anderen Worten, während des gesamten Mittelalters zwischen konträren Gelingensbedingungen, wobei sich die Akzentsetzung durchaus verschieben konnte, die Spannungen zwischen den beobachtbaren und inkommensurablen Bedingungen aber niemals gänzlich aufgelöst wurden,<sup>1774</sup> was bereits thesenhaft angeklungen ist, und nun im Folgenden anhand einiger ausgewählter Fallbeispiele aus jeder der drei Teilepochen des Mittelalters aufgezeigt werden soll.

## 8.1 Das Frühmittelalter – Von verpatzten Taufformeln und schelmischen Herrschern

Das Frühmittelalter gilt der Forschung als *rituelles* Zeitalter schlechthin: „Im Frühmittelalter ist es (...) die rituelle Genauigkeit, die zum kultischen Ideal aufsteigt: Jedes Wort und jeder Gestus müssen stimmen.“<sup>1775</sup> Weil dieses Prinzip dem Christentum in seiner „Urform“ eigentlich fremd gewesen sei, hat der große Kenner der mittelalterlichen Religiosität, Arnold Angenendt, diese Teilepoche gar als Rückschritt in der Geschichte des Christentums bewertet.<sup>1776</sup> Ja mehr noch. In einem seiner früheren Texte sprach der kürzlich verstorbene Liturgiker und Kirchenhistoriker in einer mehr als

<sup>1774</sup> Anders hat hingegen Arnold Angenendt die Dinge in einem Artikel gesehen, den er zusammen mit seinen Schülern publiziert hat: „Ja, sind die Gegensätze zwischen Innen und Außen, die wir heute auszumachen meinen, überhaupt von den Frommen des späten Mittelalters so empfunden worden, oder konnten sie nicht beides in einer uns heute fremden Weise miteinander vereinen? Gleich welche Antworten auf diese Frage gefunden werden: einförmig war die spätmittelalterliche Frömmigkeit nicht.“ Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 62. Während sich der zweite Part der von Angenendt und seinem Schülerkreis hier aufgeworfenen (rhetorischen) Frage unumwunden bejahen lässt, muss ersterem Teil jedoch entschieden widersprochen werden – zum mindesten im Hinblick auf die hier im Fokus stehende Thematik.

<sup>1775</sup> Angenendt, Libelli bene correcti (1992), 123.

<sup>1776</sup> Vgl. ebd., 121–123. An anderer Stelle hat Angenendt das Frühmittelalter auch als „Durchgangsphase“ bezeichnet, ja mehr noch als eine „transitorische, nicht wesentliche Ausformung des Christlichen und infolgedessen als ein überständiges Relikt der Vergangenheit.“ Angenendt, Religiosität (1978/79), 51.

unglücklichen Formulierung gar von einer „Judaisierung“ des Christlichen, die sich im Frühmittelalter vollzogen habe.<sup>1777</sup> Zumindest implizit griff Angenendt damit eine Lesart auf, die insbesondere durch die Kirchenreformer des 12. Jahrhundert postuliert worden war. Dass Bernhard von Clairvaux das Ausmaß und die Ausstaffierung der cluniazensischen Kirchen nicht nur als Kommunikationshindernis beim Beten ansah, sondern ihm dies gar als Rückfall in das Judentum galt, sahen wir bereits.<sup>1778</sup> Demgegenüber forderte der Zisterzienserabt *affectus* statt *decor* und *solemnitas* ein.<sup>1779</sup> Einer der schärfsten Kritiker des alten *modus orandi* war aber sicherlich Peter von Blois († 1211), der dem alten Benediktinertum in einem Brief vorwarf, den Psalmengesang zur emotionslosen Routine verkommen zu lassen, wobei er drastische Töne anschlägt: „Welche Güte oder Frömmigkeit wirst Du, so frage ich, bei denen finden, bei denen sich die gemurmelte und verworrene Wiederholung und Fülle der Psalmen in Erbrennen verkehrt hat? Paulus sagt, lasst uns im Geiste psallieren, lasst uns mit dem Verstand psallieren. Wenn keine Frömmigkeit bei denjenigen ist, die psallieren, selbst wenn sie denselben Psalm eintausendmal wiederholen, ist dieser Psalm kein ergötzendes und schickliches Lob.“<sup>1780</sup>

Offensichtlich empfand der Kirchenreformer die Liturgie des traditionellen Benediktinertums, die vor allem in Cluny auf die Spitze getrieben wurde – wie wir bereits sahen – als Entartung, eben weil der Ritualismus hier auf Kosten der Andacht ging bzw. vorsichtiger formuliert: gegangen sei. Der Konjunktiv ist hier nicht nur deswegen angezeigt, weil hier eine Quellenaussage paraphrasiert wird, sondern weil sich der Historiker davor hüten muss, die Argumentation der Kirchenreformer des 12. Jahrhunderts allzu unreflektiert zu duplizieren. Denn die Tatsache, dass Peter von Blois dem alten benediktinischen Mönchtum hier einen emotionslosen Ritualismus vorwirft, bedeutet noch lange nicht, dass dieser Vorwurf auch berechtigt ist.<sup>1781</sup> Oder mit den Worten von Rachel Fulton Brown: „There is no evidence to suggest that the authors of the prayers that survive from the Carolingian and Anglo-Saxon devotional

---

<sup>1777</sup> Auch wenn er diesen Begriff nur in Anführungszeichen verwendet und zu Beginn des Unterkapitels noch mit einem Fragezeichen versieht („Christliche „Judaisierung“?“), so bediente sich der Theologe damit nichtsdestoweniger der Rhetorik des christlichen Antijudaismus. Vgl. Angenendt, Religiosität (1978/79), 48.

<sup>1778</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 104. Siehe das vollständige Zitat oben in Anm. 1389.

<sup>1779</sup> Ebd.

<sup>1780</sup> *Quid quaeo dulcedinis aut devotionis invenies apud eos, quibus versa est in nauseam murmuerosa atque confusa iteratio et farsura psalmorum. Paulus dicit, Psallamus spiritu, psallamus et mente. Si psallentibus non adsit devotio, licet eumdem psalmum millies repeatant, non est hic psalmus jucunda decoraque laudatio.* Peter von Blois, *Epistolae*. Ed. Giles, 266, Nr. 86.

<sup>1781</sup> Gegen eine Gleichsetzung des Ritualismus mit Emotionslosigkeit hat sich auch Mary Douglas ausgesprochen, die allerdings andere Texte vor Augen hat als die hier angeführten. Vgl. Douglas, *Ritual* (‘2004), 76.

tradition were any more or less ‚sincere‘ in their experience of the texts than their post-Anselmian successors or that they were content, as some of the twelfth-century reformers implied, simply to mouth the words of the texts without any attention to their ‚inner meaning‘.<sup>1782</sup> Dieses Diktum ist auch für die hier im Fokus stehende Frage relevant; es legt nämlich nahe, dass der Ritualismus keineswegs die einzige Gelügensbedingung des Gebets war, sondern das Gebet im Spannungsfeld zwischen Form und Inhalt, Außen und Innen oszillierte.

Benedikt von Nursia, der immerhin den zentralen Normtext für die zönobitische Lebensform verfasst hat, welcher bekanntlich auch die zentrale Richtschnur für das traditionelle Benediktineramt darstellte, hat keineswegs einem reinen Ritualismus das Wort geredet, sondern auch dem Innenleben des Beters eine große Bedeutung zugemessen. In seiner *Regula* warnt er vor dem vielen Wortemachen und fordert von den Klosterinsassen ein kurzes (*breibis*) und authentisches (*pura*) Gebet ein.<sup>1783</sup> Aufgrund von göttlicher Eingebung, so erklärt Benedikt weiter, dürfe das Privatgebet zwar verlängert werden, nicht jedoch das gemeinschaftliche Gebet bzw. das Chorgebet, das immer kurz sein müsse, wie es ebendort heißt.<sup>1784</sup>

Ein Blick in die ‚*Regula Benedicti*‘ zeigt mithin, dass die innere Einstellung des Bettenden im Frühmittelalter keineswegs als unerheblich angesehen wurde. Noch deutlicher wird dies in den Sentenzen des Isidor von Sevilla († 636), deren Entstehung im Zusammenhang mit dem Konzil von Toledo 633 stehen.<sup>1785</sup> Besonders ein Kapitel dieses Werkes ist für unsere Fragestellung aufschlussreich, worin sich der Erzbischof der Gebetsthematik unter der Überschrift ‚*De oratione*‘ annimmt.<sup>1786</sup> Darin formuliert der Kirchenvater programmatisch, dass das Gebet nicht mit den Lippen, sondern dem Herzen zu sprechen sei: *Oratio cordis est, non labiorum*.<sup>1787</sup> Diesen Umstand erklärt Isidor mit der besonderen kommunikativen Beschaffenheit Gottes: Letzterer achte nämlich nicht auf die Worte des Bittstellers, sondern schaue vielmehr auf das Herz des Beters (*orantis cor*). Denn anders als die Menschen, denen verborgen bleibe, wenn das Herz bete, die Stimme aber schweige, sei Gott zu einer solchen Form der Kommunikation in der Lage, weil ihm, so heißt es wörtlich, das Gewissen offenbar sei, also

---

1782 Fulton Brown, *Praying with Anselm* (2006), 715.

1783 *Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et conpunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus. Ed ideo brebis [sic] debet esse et pura oratio, (...).* Benedicti *Regula*. Ed. Hanslik, 75, cap. 30.3–4. Vgl. dazu auch den kritischen Apparat, aus dem sich entnehmen lässt, in welchen Handschriften sich an dieser Stelle *brebis* findet, und in welchen Handschriften man an dieser Stelle *breuis* liest. Vgl. ebd., 76.

1784 *Et ideo brebis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis diuinae gratiae protendatur. In conuentu tamen omnino brebietur oratio et facto signo a priore omnes pariter surgant.* Benedicti *Regula*. Ed. Hanslik, 75 f., cap. 30.4–5.

1785 Isidor von Sevilla, *Sententiae*. Ed. Cazier, XIX.

1786 Ebd., 220–228.

1787 Ebd., 221.

rein kognitive Prozesse ersichtlich seien.<sup>1788</sup> Daher überrascht es nicht, dass Isidor dem tonlosen Gebet, das aber dem Herzen entspringe, den Vorzug gegenüber dem artikulierten Gebet gibt, das *sine intuitu mentis* angestimmt werde.<sup>1789</sup> Welche Gefahr ein solches prahlerisches Gebet für den Beter bedeutet, hat Isidor an anderer Stelle des Gebetskapitels erklärt: Ein Gebet, das lediglich auf den Zuspruch der Menschen aus sei, hat für Isidor nämlich nicht nur keine sündentilgende Wirkung, sondern verkehrt sich selbst in Sünde, wie es wörtlich heißt.<sup>1790</sup> Auch Isidor von Sevilla ist mithin weit davon entfernt, den Ritualismus zum einzigen oder auch nur maßgeblichen Gelingenskriterium des Gebets zu erklären, sondern er gewichtet das Innenleben des Beters ganz im Gegenteil höher als die äußere Form des Gebets.

Für Einhard soll das Gebet sogar völlig ohne körperlichen Gesten (*sine corporis gestu*) erfolgen, sondern nur in Geist und/oder Stimme angestimmt werden, wie der Vertraute und Biograph Karls des Großen im März oder April des Jahres 836 in einem Brief an Abt Lupus von Ferrières schrieb.<sup>1791</sup> Wenn man also einmal von der akustischen Dimension absieht, bezeichnet das Wort *oratio* für Einhard einen gänzlich körperlosen, rein inneren Vorgang. Der Körper, genauer: die Körpertypik kommt für ihn erst bei der Anbetung (*adoratio*) ins Spiel, die er diametral zum Beten als durch und durch körperliche Handlung definiert, bei der diverse Gesten zum Einsatz kommen können: Konkret nennt Einhard das Neigen des Kopfes, das Beugen bzw. die Prostration des ganzen Körpers, das Ausstrecken der Arme und Hände sowie beliebige weitere Arten, mittels der Körpertypik seine Verehrung auszudrücken.<sup>1792</sup> Bis zu einem gewissen Grad hebt der Gelehrte der Karolingerzeit mit seiner Unterscheidung zwischen *oratio* und *adoratio* also den in seiner Zeit vieldiskutierten Gegensatz zwischen dem Innen und Außen in der Gebetsfrage auf. *Oratio* ist für ihn vor allem ein innerer Vorgang, den er für den unsichtbaren Gott allein reserviert, wohingegen sich *adoratio* vor allem im Außen abspielt und diversen Dingen zum Zweck der Verehrung gezollt wer-

---

<sup>1788</sup> *Neque enim uerba deprecantis Deus intendit, sed orantis cor aspicit. Quod si tacite cor oret et uox sileat, quamuis hominibus lateat, Deo latere non potest, qui conscientiae praesens est.* Isidor von Sevilla, Sententiae. Ed. Cazier, 221.

<sup>1789</sup> *Melius est autem cum silentio orare corde sine sono uocis, quam solis uerbis sine intuitu mentis.* Isidor von Sevilla, Sententiae. Ed. Cazier, 221.

<sup>1790</sup> *Qui enim iactanter orat, laudem adpetendo humanam, non solum quia eius oratio non delet peccatum, sed et ipsa uertitur in peccatum.* Isidor von Sevilla, Sententiae. Ed. Cazier, 225.

<sup>1791</sup> *Orare est, ut mea fert opinio: Deum inuisibilem (...) mente uel uoce, uel mente pariter ac uoce, sine corporis gestu precari.* Einhard, Quaestio de adoranda cruce. Ed. Allen, 192. Vgl. zu jenem Brief zuletzt Schefers, Sub umbra dei (2019), 91–124.

<sup>1792</sup> *Adorare: rei uisibili et coram positae ac presenti, uel inclinatione capitinis uel incuruacione uel prostratione totius corporis uel protensione brachiorum atque expansione manuum, uel alio quolibet modo ad corporis tamen gestum pertinente, uenerationem exhibere.* Einhard, Quaestio de adoranda cruce. Ed. Allen, 192.

den kann.<sup>1793</sup> Allerdings muss Einhard eingestehen, dass die von ihm gefasste Unterscheidung zwischen *orare* und *adorare* bzw. zwischen *oratio* und *adoratio* im Hinblick auf das Johannesevangelium (Joh 4,20–24) nicht wirklich aufgehe, da hier ein indifferenter Begriffsgebrauch zu beobachten sei: „Deswegen erschließt sich mir nicht, warum im Evangelium nach Johannes, wo nämlich eine Unterredung zwischen Gott und der Samariterin über die Stätte der Anbetung geführt wird, nicht von Gebet (*oratio*), das Gott erwiesen wird, sondern von Anbetung (*adoratio*), das zum Erweis der Verehrung vielerlei Dingen entgegengebracht wird, die Rede ist, (...).“<sup>1794</sup> Was auf Einhards Seiten hier nur Kopfschütteln<sup>1795</sup> auslöst, ist für den Forscher bzw. die Forscherin höchst aufschlussreich: Typologische Sinnbildungen – just darum handelt es sich bei Einhards Unterscheidung zwischen *oratio* und *adoratio* freilich – lassen sich in der Empirie oftmals nicht so trennscharf beobachten, wie in der theoretischen bzw. theologischen Abstraktion. Inwieweit Einhard mit seiner Unterscheidung aber tatsächlich einen Lösungsvorschlag zur Gebetsfrage seiner Zeit beitragen wollte, lässt sich nur schwer eruieren. Er selbst jedenfalls schweigt dazu. Andere Zeitgenossen haben sich diesbezüglich klarer positioniert.

Dass im Frühmittelalter keineswegs einem reinen Ritualismus das Wort geredet wurde, zeigt sich auch bei Amalar von Metz, dessen Hauptwerk, den ‚Liber officialis‘, wir bereits in einem anderen Zusammenhang kennengelernt haben.<sup>1796</sup> Darin setzt sich der Liturgiker unter anderem auch mit dem Zusammenhang zwischen der Innenseite des Gebets (*oratio interna*), also der rein geistigen, nicht sichtbaren oder messba-

<sup>1793</sup> Konkret nennt Einhard lebende und fühlende Wesen wie Engel und Menschen, aber auch gefühl- und leblose Dinge wie Tempel, Heiligengräber und Reliquien. Vgl. Einhard, Quaestio de adoranda cruce. Ed. Allen, 92 f.

<sup>1794</sup> *Vnde mihi <non> uidetur cur in euangeli secundum Iohannem, ubi <enim> inter Samaritanam ac Deum de loco adorandi sermo exortus est, non de oratione (quę Deo), sed de adoratione (quę ueneracionis causa exhibetur quibuslibet rebus) scriptum sit fuisse eos locutos, (...).* Einhard, Quaestio de adoranda cruce. Ed. Allen, 193.

<sup>1795</sup> Interessanterweise wurde diese Verwunderung in der handschriftlichen Überlieferung des Textes noch verstärkt: Das *mihi non uidetur* in der oben zitierten Passage (siehe Anm. 1794) wurde in einer Handschrift des Textes, die in der Allen-Edition die Sigle V trägt, durch eine spätere Hand in ein *miror* korrigiert. Vgl. Einhard, Quaestio de adoranda cruce. Ed. Allen, 193 Anm. 31. Diese „wundersame“ Lesart hat auch Eingang in die nun veraltete Edition des Textes gefunden: *Unde miror, cur in evangeli secundum Iohannem, ubi cum inter Samaritanam ac Deum de loco adorandi sermo exortus est, non de oratione, quę Deo, sed de adoratione, quę venerationis causa exhibetur quibuslibet rebus, scriptum sit fuisse eos locutos, (...).* Einhard, Quaestio de adoranda cruce. Ed. Dümmler, 148.

<sup>1796</sup> Amalars Ausführungen zum Gebet, die sich eng an Augustinus anlehnen, sind nicht nur vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Liturgiekommentare eine Besonderheit, wie Rudolf Suntrup völlig richtig bemerkt hat, sondern auch für die hier im Fokus stehende Fragestellung bemerkenswert, weil darin „(...) nicht eine bestimmte Haltung in einer konkreten Situation (...) ausgelegt wird, sondern (...) die Gebetshaltung allgemein und ohne allegorischen Bezug besprochen wird.“ Suntrup, Bedeutung (1978), 66.

ren Gefühls- bzw. Stimmungslage des Betters einerseits und dem Erscheinungsbild des Körpers (*habitus corporis*) andererseits auseinander.<sup>1797</sup> Zwar sei die äußere Haltung der Beter für die Kommunikation mit Gott nicht zwingend erforderlich, da Gott eines solchen Zeichens eigentlich nicht bedürfe, weil für ihn, also Gott, der menschliche Geist offenbar sei und weil demselben der unsichtbare Wunsch und die Gesinnung des Herzens (*invisibilis voluntas et cordis intentio*) bekannt sei, wie es wörtlich heißt.<sup>1798</sup> Gleichwohl sei die äußere Gebetshaltung nicht überflüssig, weil sich der Mensch hierdurch selbst ansporne, um demütiger (*humilius*) und inniger (*ferventius*) zu beten.<sup>1799</sup> Die Geisteshaltung ist für Amalar nämlich nicht nur eine Voraussetzung für die richtige Gebärde, sondern erstere wird durch letztere auch gesteigert.<sup>1800</sup> Außen und Innen stehen für den Liturgiker mithin beim Beten in einer komplexen, schwer zu bestimmenden Wechselbeziehung, wie er selbst eingestehst: „Obwohl diese Bewegungen des Körpers nicht ohne eine vorausgehende Gemütsbewegung bewirkt werden können, so wird durch ihren wiederholten äußeren Vollzug andererseits – ich weiß nicht auf welche Weise (*nescio quomodo*) – jene innere und unsichtbare Bewegung, die sie geweckt hat, noch gesteigert und dadurch wächst auch die Inbrunst des Herzens, obwohl sie bereits vor diesen schon existiert, weil sie ja geschaffen werden, durch deren Schaffung.“<sup>1801</sup> Dieses komplexe, reziproke Verhältnis zwischen dem Innen und dem Außen erklärt der Theologe der Karolingerzeit jedoch nicht in eigenen Worten, sondern greift hierfür auf die Worte des Augustinus von Hippo zurück, die

---

<sup>1797</sup> Amalar von Metz, *Liber officialis*. Ed. Hanssens, 354.

<sup>1798</sup> (...) *quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit, nec ille indigeat his indiciis, ut animus ei pandatur humanus*; (...). Amalar von Metz, *Liber officialis*. Ed. Hanssens, 354.

<sup>1799</sup> Vgl. (...) *sed his magis se ipsum excitat homo ad orandum gemendumque humilius atque ferventius*; (...). Amalar von Metz, *Liber officialis*. Ed. Hanssens, 354.

<sup>1800</sup> Rudolf Suntrup hat diesen komplexen, reziproken Zusammenhang folgendermaßen zusammengefasst: „Einerseits können die Gebärden nur ausgeführt werden, wenn ihnen eine innere Herzensbewegung vorangeht. Die durch diese hervorgerufenen Gebärden steigern ihrerseits wieder den inneren, unsichtbaren Affekt.“ *Suntrup*, Bedeutung (1978), 65.

<sup>1801</sup> (...) *et nescio quomodo, cum hi motus corporis fieri, nisi motu animi praecedente, non possint, eisdem rursus exterius visibiliter factis, ille interior invisibilis, qui eos facit, augetur, ac per hoc cordis affectus, qui, ut fierent ista, praecessit, quia facta sunt, crescit*. Amalar von Metz, *Liber officialis*. Ed. Hanssens, 354. Die Übersetzung jener Passage ist nicht ganz einfach. Vgl. auch die freie Übersetzung von Gabriel Schlachter, die sich allerdings nicht auf Amalar bezieht, sondern die gleichlautende Stelle bei Augustinus ins Deutsche überträgt, den Amalar hier zitiert: „(...) obwohl alle diese Bewegungen des Körpers nicht ohne eine vorausgehende Bewegung der Seele ausgeführt werden können, so wird aber durch ihren wiederholten äußeren Vollzug, ich weiß nicht wie, jene innere unsichtbare Bewegung, die sie geweckt hat, noch gesteigert und dadurch auch die Inbrunst des Herzens, die vor diesen Akten schon da ist, eben durch diese Akte noch vermehrt.“ Augustinus, *Die Sorge für die Toten*. Hrsg. und übers. v. *Schlachter*, 12.

jener wohl zwischen 421 und 424 zu Pergament brachte,<sup>1802</sup> als er seine Schrift ‚*De cura pro mortuis gerenda*‘ schrieb.<sup>1803</sup>

Das Fallbeispiel, das Amalar allerdings an anderer Stelle als Illustration für diese Gebetslehre anführt, stammt jedoch aus seiner eigenen Hand. Er schreibt, dass es keine bessere Art gebe, um seiner Demut Ausdruck zu verleihen, als seinen Körper vollständig zu Boden zu werfen.<sup>1804</sup> Der Körper wird hier also zu einem Medium und Gradmesser der Frömmigkeit erklärt, also einer per se inkommensurablen Geisteshaltung. Bis zu diesem Punkt hat es den Anschein, als sei für den Liturgiker ausgemacht, was für die moderne soziologische Kommunikationstheorie ein Ding der Unmöglichkeit ist, nämlich über (symbolische) Kommunikation *unmittelbar* auf psychische Prozesse zugreifen bzw. schließen zu können.<sup>1805</sup> Doch eine solche Interpretation wäre vorschnell. Denn für Amalar bzw. für den nordafrikanischen Kirchenvater, den der Liturgiker an dieser Stelle zitiert, ist sehr wohl der Fall denkbar, dass jemand zwar nicht der äußeren Gebetsform Genüge tue – wobei er die genauen Gründe dafür im Dunklen lässt –, aber innerlich trotzdem bete. Der Beter werfe sich in diesem Fall nur für die Augen Gottes sichtbar zu Boden, gleichsam im innersten Kämmerlein der Seele, wie Amalar sich ausdrückt (*in secretissimo cubili*).<sup>1806</sup> Gerade diese letzte Passage ist aus kommunikationstheoretischer Perspektive bemerkenswert, zeigt sie doch, dass auch für den frühmittelalterlichen Theologen kein Automatismus bzw. spiegelbildliches Verhältnis zwischen dem Außen und Innen eines Menschen bestehen. Mit anderen Worten: Das Außen wird bei Amalar *nicht* als Spiegel des Innenlebens konzipiert.

Diese Beobachtung ist auch vor dem Hintergrund einer anderen Forschungsfrage von Interesse. Es ist nämlich strittig, inwieweit Innen und Außen im Mittelalter als spiegelbildlich gesehen wurden. Während laut Thomas Lentes der Körper im Mittelalter als Spiegel für das Innenleben diente,<sup>1807</sup> wurde just diese direkte Verbindung zwi-

---

1802 Zur Datierung vgl. Rose, Commentary, 7–12.

1803 Vgl. Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda*. Ed. 632.

1804 *Humilitatem mentis non possumus amplius monstrare, quam ut totum corpus ad terram proster-natur.* Amalar von Metz, *Liber officialis*. Ed. Hanssens, 100 f.

1805 Dass Luhmann psychische Prozesse der Umwelt sozialer Systeme zuordnet, wurde bereits erwähnt, ebenso wie die sich daraus ableitenden Konsequenzen: Wünsche, Begehren, Gefühle und Gedanken von Menschen haben laut der Theorie keinen direkten Einfluss auf die stets emergenten Kommunikationsprozesse bzw. sozialen Systeme, an den sie lediglich über sogenannte strukturelle Kopplungen teilnehmen. Siehe hierzu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 95.

1806 *Verumtamen, si eo modo quisque teneatur, vel etiam ligetur, ut haec de suis membris facere ne-queat, non ideo non orat interior homo, et ante oculos Dei in secretissimo cubili, ubi compungitur, sterni-tur.* Amalar von Metz, *Liber officialis*. Ed. Hanssens, 354.

1807 „Am Äußeren, am Körper sollte der innere Mensch einerseits geschult und andererseits am Äußeren ansichtig werden.“ Lentes, Andacht (1999), 29. Und wenig später: „Außen und Innen gehörten zusammen, und das äußere Verhalten war dadurch in seiner Bedeutung nicht hoch genug zu veran-schlagen.“ Ebd., 30. Vgl. dazu auch Schreiner, Kuß (1990), 89: „Nur weil Leib und Seele eine Einheit

schen Außen und Innen von Susan R. Kramer und Caroline Walker Bynum bestritten. Laut deren Dafürhalten gebe es keinen direkten Rückschluss zwischen Innen und Außen. Oder mit den eigenen Worten der beiden Forscherinnen: „Outer behaviour was not a direct gateway to inner attitude.“<sup>1808</sup> Ungeachtet der Frage, welcher der beiden Forschungspositionen man sich anschließen möchte, so zeigt das Fallbeispiel des ‚Liber officialis‘ indessen zweifelsohne, dass die Gefühlswelt bzw. das Innenleben des Beters von diesem frühmittelalterlichen Theologen alles andere als unerheblich für den Gebetserfolg erachtet wurde.

Dass der Ritualismus der Epoche keineswegs das einzige Gelingenskriterium der Kommunikation mit Gott war, sondern das Gebet zwischen den beiden Polen Form und Inhalt changeierte, lässt sich noch durch andere Fallbeispiele aus der Zeit erhärten. Hierfür sei auf ein bekanntes – und aus heutiger Sichtweise unfreiwillig komisches – Beispiel aus der frühmittelalterlichen Liturgiegeschichte verwiesen.<sup>1809</sup> Im Jahr

---

bilden, besteht nach Auffassung mittelalterlicher Theologen und Literaten die Möglichkeit, an Bewegungen des Körpers (*motus corporis*) Bewegungen der Seele (*motus animae*) abzulesen, aus dem Gesicht (*facies*) einen Spiegel des Herzens (*speculum cordis*) zu machen und die Haltung des Körpers (*gestus corporis*) als Zeichen innerer Gesinnung (*signum mentis*) zu betrachten.“ (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Schreiner, Gerechtigkeit (1996), 39; Sonntag, Klosterleben (2008), 208; 216 f.; 221.

<sup>1808</sup> Kramer/Bynum, Revisiting (2002), 65.

<sup>1809</sup> Auch wenn in der Forschung immer wieder auf den Brief verwiesen wird, so sind die meist nur knappen Ausführungen nicht immer überzeugend. So datiert Arnold Angenendt den Brief etwa fälschlicherweise in das Jahr 744 und missversteht ihn offenbar als Reaktion des Papstes auf eine Anfrage durch Bonifatius: „Am deutlichsten ist ein Brief aus dem Jahre 744 [sic], in dem Papst Zacharias den ob einer falsch gesprochenen Spendeformel besorgt anfragenden [sic] Bonifatius für die Gültigkeit des Sakraments beruhigen mußte.“ Angenendt, Bonifatius (1977, ND 2004), 37. Freilich hat Bonifatius zahlreiche solcher Anfragen an Rom adressiert, die unter den Historikern „soviel Kopfschütteln über die Unselbständigkeit, Unsicherheit und Ängstlichkeit des Bonifatius ausgelöst haben“, wie es Schieffer, Winfrid-Bonifatius (‘1972), 153 einmal formuliert hat. Unser Schreiben ist aber *kein* solches Antwortschreiben, sondern der Papst reagierte damit im Jahr 746 auf die Klage des Iren Vergil sowie eines anderen Geistlichen, die sich über das Handeln des Bonifatius beim Papst beschwert hatten. Wenig gelungen ist auch die Darstellung bei Padberg, Bonifatius (2003), 62, wo zwar auf die Spannungen zwischen Bonifatius und dessen „Erzwidersacher“ Virgil hingewiesen wird, aber die Zusammenhänge des Briefes trotzdem nicht korrekt erfasst werden. Laut Padberg soll es nämlich besagter Vergil gewesen sein, der an Bonifatius geschrieben habe, dass ihm der Papst zur Auflage gemacht habe, die Menschen ein zweites Mal zu taufen, woraufhin sich Bonifatius bei Papst Zacharias beschwert habe, „Vergil verlange die Wiedertaufe und hetze gegen ihn.“

Wenig zufriedenstellend ist auch der zwar etwas umfangreichere, dafür aber umso mangelhaftere Artikel von Bruce Brasington, dem offenbar sowohl die moderne historisch-kritische Edition als auch der genaue Wortlaut des lateinischen Textes entgangen ist. Zwar wurde der Text von Ernst Dümmler in den MGH Epp. 3 ediert, allerdings nicht im Jahr 1978 wie Brasington angibt (ohne Angabe der Seitenzahl), sondern bereits im Jahr 1892 und zwar auf S. 336. Aufgrund dieses Fehlers (das besagte Jahr dürfte sich wohl auf einen Nachdruck beziehen) ist Brasington dann wohl auch die bis heute relevante Edition von Michael Tangel entgangen, die jener im Jahr 1916 in den MGH Epp. sel. 1 publizierte.

746 richtete Papst Zacharias einen Brief an Winfrid-Bonifatius, worin er den Missionar dazu auffordert, von einer Praktik Abstand zu nehmen, die ihm zu Ohren gekommen sei. Der Papst will nämlich von den beiden frommen Männern Virgilius und Sidonius – ersterer ist kein Geringerer als einer der größten Konkurrenten des Missionars, der spätere Bischof von Salzburg<sup>1810</sup> darüber in Kenntnis gesetzt worden sein, dass Bonifatius in der Provinz der Bayern zur Wiedertaufe geschritten sei bzw. diese veranlasst habe.<sup>1811</sup> Den Hintergrund für diese aus dogmatischen Gründen heikle Maßnahme lässt der Brief ebenfalls erkennen: In der Provinz habe ein ungebildeter Priester sein Unwesen getrieben und in völliger Unkenntnis des Lateinischen Täuflinge *in nomine patria et filia et spiritus sancti* getauft, was Bonifatius wiederum zu seinem Schritt motiviert habe, wie es heißt.<sup>1812</sup> Sollte der Brief Bonifatius' Handeln korrekt wiederge-

Schwerer als dieser Fauxpas dürfte aber wiegen, dass Brasington auch der genaue Wortlaut des lateinischen Textes entgangen ist. In keiner der Handschriften unseres Briefes findet sich die Formel: *baptizo te in nomine patria et filia et spiritu scientia*, die Brasington an dieser Stelle zu lesen können glaubt. Vgl. Brasington, In nomine patria (2001), 1 f.; 3. Sowohl in der Edition von Dümmler, die Brasington ja vorgibt, benutzt zu haben, als auch in der neueren Edition von Tangel liest man an dieser Stelle: *Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti*. Vgl. Papst Zacharias, JL 2276 (Virgilius et Sedonius), in: S. Bonifatii et Lulli Epistolae. Ed. Dümmler, 336, Nr. 68 und in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. Tangl, 141, Nr. 68. Bemerkenswerterweise wurde Brasington auch nicht durch die Untersuchung der Rezeptionsgeschichte des Briefes in den Kirchenrechtssammlungen des 11. Jahrhunderts auf seinen Fehler aufmerksam. Er stellt nämlich verwundert fest, dass in den mehr als 120 Handschriften der ‚Panormia‘ zwar fast immer von *patria* und *filia* die Rede sei, aber fast nie von *scientia*. Anstatt seine eigene Arbeitsweise kritisch zu reflektieren, veranlasste ihn diese Beobachtung aber zu einem Nachdenken über die „psychological nature of copying“ Brasington, In nomine patria (2001), 4. Vgl. zum Brief auch die knappen Erwähnungen bei Angenendt, Libelli bene correcti (1992), 125; Lotter, Völkerverschiebungen (2003), 185; Odenthal, Liturgie (2011), 66 f.

**1810** Zum Konflikt zwischen dem Missionar Bonifatius und dem Bischof Virgil, in dem Bonifatius auch vor Häresievorwürfen in Richtung des Gegenspielers aus Salzburg nicht zurückschreckte, vgl. Schieffer, Winfrid-Bonifatius (1972), 246–249; Löwe, Widersacher (1952), 956–961.

**1811** *Virgilius et Sedonius religiosi viri apud Baioariorum provinciam degentes suis nos litteris usi sunt, per quas intimaverunt, quod tua reverenda fraternitas eis iniungeret christianos denuo baptizare.* Papst Zacharias, JL 2276 (Virgilius et Sedonius), in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. Tangl, 141, Nr. 68. Ersterer war Abt des südirischen Klosters Aghahoc und seit 745 Abt von St. Peter in Salzburg. Im Jahr 746 oder 747 wurde ihm von Herzog Odilo zudem die kommissarische Verwaltung des Bistums Salzburg übertragen, womit Bonifatius übergingen, ja desavouiert wurde. Kurzum, es war sicherlich ein Konkurrent bzw. Gegenspieler, der bei Papst Zacharias Klage gegen Bonifatius erhob. Über den letzteren Ankläger, also Sidonius, ist weniger bekannt. Sein Name legt eine gallorömische Herkunft nahe und ab 754 lässt er sich als Bischof von Passau nachweisen. Vgl. Rau, Briefe (2011), 210 f. Anm. 2.

**1812** *Retulerunt quippe, quod fuerint in eadem provincia sacerdos, qui Latinam linguam penitus ignorabat et, dum baptizaret, nesciens Latini eloquii infringens linguam diceret: „Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti“. Ac per hoc tua reverenda fraternitas consideravit rebaptizare.* Papst Zacharias, JL 2276 (Virgilius et Sedonius), in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. Tangl, 141, Nr. 68. Friedrich Lotter hat die Frage durchgespielt, ob es sich bei dem besagten ungebildeten Priester viel-

ben – was keinesfalls gesagt ist, wenn man bedenkt, wer hier als Informationsquelle dient –,<sup>1813</sup> dann ging es dem Missionar bei seinem Tun also in erster Linie um die Sicherung des formalkorrekten rituellen Vollzugs des Sakraments, was auf den ersten Blick wie ein Beleg für das klassische Metanarrativ erscheint, welches gerade das Frühmittelalter als rituelles Zeitalter *par excellence* sieht.<sup>1814</sup> Kurzum, Bonifatius' Handeln ist dem Ritualismus geschuldet. Die Antwort des Papstes zeigt jedoch, dass auch zu diesen Zeiten die Kommunikation mit Gott keineswegs in grammatischer Korrektheit und Buchstabentreue aufging, also der Gebetserfolg nur an äußereren, rituellen Kriterien festgemacht wurde. Der Papst zerschlug die Bedenken des Missionars nämlich mit dem Hinweis, dass die Sakramentenspende ungeachtet der formalen sprachlichen Mängel wirksam sei, wobei er sich auf dem festen Boden der Vätertradition wähnte, wie er durchblicken lässt: „Aber, heiligster Bruder, wenn der Taufende, ohne eine Irrlehre oder Ketzerei einzuschlieben, sondern bloß wegen seiner Unkenntnis des römischen Ausdrucks, wobei er die Regeln der Sprache bricht, bei der Taufe, so wie wir gesagt haben, gesprochen hat, dann können wir Dir nicht zustimmen, dass deshalb die Taufe wiederholt werden sollte. Denn, was Deiner heiligen Brüderlichkeit wohlbekannt ist, wer getauft worden ist von Ketzern auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, darf auf keinen Fall nochmals getauft werden, sondern muss allein durch Handauflegung gereinigt werden. Wenn es sich, heiligster Bruder, so verhält, wie dieser Bericht an uns sagt, dann soll von Dir dieses und anderes dieser Art nicht mehr verkündet werden, sondern Deine Heiligkeit sei bemüht, an dem festzuhalten, was die heiligen Väter lehren und verkünden.“<sup>1815</sup>

Die Frage, inwieweit der Papst hier tatsächlich auf dem Boden der Tradition steht und inwiefern eine falsch gesprochene Taufformel wirksam ist oder nicht, ist nicht Sache des Kulturwissenschaftlers, sondern des Theologen, insbesondere des Dogmati-

---

leicht um einen „norikoromanischen Geistlichen“ gehandelt haben mag, „dessen Latein sich von der korrekten Aussprache wie sie die irischen, angelsächsischen und fränkischen Priester pflegten, entfernt hatte.“ *Lotter, Völkerverschiebungen* (2003), 185.

<sup>1813</sup> Es gilt nämlich zu bedenken, dass der Papst hier eine Klage reproduziert, die von Bonifatius' Gegnern erhoben wurde, es könnte sich dabei also auch um eine kommunikative Strategie handeln, um den Missionar und Legaten ins Unrecht zu setzen.

<sup>1814</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1775.

<sup>1815</sup> *Sed, sanctissime frater, si ille, qui baptizavit, non errorem introducens aut heresim, sed pro sola ignorantia Romane locutionis infringendo linguam, ut supra fati sumus, baptizans dixisset, non possumus consentire, ut denuo baptizentur; quia, quod tua bene conpertum habet sancta fraternalitas, quicumque baptizatus fuerit ab hereticis in nomine patris et filii et spiritus sancti, nullo modo rebaptizari debeatur, sed per sola manus impositione purgari debeatur. Nam, sanctissime frater, si ita est ut nobis relatum est, non amplius a te illis predicetur huiusmodi, sed, ut sancti patres docent et predictant, tua sanctitas studeat conservare.* Papst Zacharias, JL 2276 (Virgilius et Sedonius), in: *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*. Ed. *Tangl*, 141, Nr. 68.

kers.<sup>1816</sup> Es sei jedoch zumindest angemerkt, dass der Papst seine Aussage in einem späteren Brief, wenn auch nicht revidierte, so jedoch in einem Punkt präzisierte. Im Jahr 748 schärfe Zacharias dem betagten Missionar erneut ein, dass eine Taufe, die selbst von den schlimmsten Häretikern, Schismatikern, Räubern, Dieben und Ehebrechern (*quamvis sceleratissimus quisque hereticus vel scismaticus aut latro vel fur sive adulter*) gespendet werde, gültig sei,<sup>1817</sup> allerdings nur – und diese Einschränkung findet in dem früheren Brief bezeichnenderweise keine Erwähnung –, wenn diese die richtige Taufformel benutzen, also *rite* handeln. Andernfalls sei selbst die Taufe eines Gerechten unwirksam, wie es in dem Brief aus dem Jahr 748 heißt.<sup>1818</sup> Ungeachtet dieses Widerspruchs zeigt der Briefwechsel zwischen dem Papst und dem Missionar jedoch überdeutlich, dass es auch im frühen Mittelalter keineswegs ausgemacht war, welches Element in der Kommunikation mit Gott überwiegt: Form oder Inhalt. Während für den Missionar anscheinend die Form das entscheidende Gelingenskriterium war, stand für den Papst offenbar die Intention im Fokus der Kommunikation mit Gott.

Dass der im Frühmittelalter weit verbreitete Ritualismus in der Gebetsfrage nicht unumstritten war, zeigt noch ein anderes Fallbeispiel. In der ‚Vita Meinwerci‘ findet

---

<sup>1816</sup> Tatsächlich hat sich die Kongregation für Glaubenslehre im Sommer des Jahres 2020 mit einer ähnlich gelagerten Frage beschäftigt, wie sie zwischen Bonifatius und Papst Zacharias verhandelt wurde, nämlich der Gültigkeit einer falschen Taufformel („Wir taufen dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“). In diesem Fall sprach sich die Kommission hingegen für die Ungültigkeit der Taufe aus, was am 8. Juni 2020 von Papst Franziskus approbiert und am 24. Juni desselben Jahres veröffentlicht wurde. Nach der Entscheidung musste der US-amerikanische Priester Andres Arango, der zwanzig Jahre lang eben jene unwirksame Taufformel verwendet hatte, von seinem Amt in der Pfarrkirche St. Gregory in Phoenix zurücktreten, nachdem sein Fehler aufgefallen war. Er entschuldigte sich in einem offenen Brief bei allem betroffenen Gläubigen für die Verwendung der „incorrect formula“. Auch sein Vorgesetzter Thomas Olmsted, der Bischof von Phoenix, sprach sein Bedauern über den Fall aus und erklärte zugleich in einem offenen Brief, dass er nicht glaube, dass Arango vorsätzlich gehandelt habe: „I do not believe Fr Andres had any intentions to harm the faithful or deprive them of the grace of baptism and the sacraments.“ Siehe die Ankündigung der Lehrentscheidung auf der Homepage des Vatikans: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/08/06/0406/00923.html#rispostede> (Zugriff: 26.03.2025). Siehe zur Causa Andres Arango den Beitrag im Guardian, worin auch die Stellungnahmen des Priesters und des Bischofs zitiert werden. Vgl. Luscombe, Thousands of baptisms (2022). Auch im deutschsprachigen Raum wurde der Fall in den Medien erwähnt. Vgl. Haug, Wir (2022).

<sup>1817</sup> Papst Zacharias, JL 2286 (*Sacris liminibus*), in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. Tangl, 174, Nr. 80.

<sup>1818</sup> (...) et e contra, licet si minister iustus fieret et si trinitatem iuxta regulam a Domino positam in lavacro non dixisset, verum baptisma non esset (...); quod pro certo verum est, quia qui unum ex sancta trinitate confessus non fuerit, perfectus christianus esse non potest. Papst Zacharias, JL 2286 (*Sacris liminibus*), in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. Tangl, 174 f., Nr. 80. Vgl. Angenendt, Religiosität (1978/79), 41.

sich eine Anekdote, die Kritik an der Gebetspraxis der Zeit übt, also am tradierten *modus orandi*. In diesem Text, der aus der Mitte des 12. Jahrhunderts datiert, wird davon berichtet, wie sich Kaiser Heinrich II. († 1024) an Bischof Meinwerk von Paderborn († 1036) dafür rächte, weil dieser ihm ein kostbares Gewand entwendet hatte, um es seiner Kirche zu vermachen.<sup>1819</sup> Um den frommen Dieb öffentlich bloßzustellen, soll der gewiefe Kaiser bei der philologischen Inkompetenz des Bischofs angesetzt haben, die sich sowohl bei der Aussprache wie beim Lesen des Lateinischen des Öfteren gezeigt habe. Zusammen mit seinem Kaplan ließ der Kaiser im Sakramentar des Bischofs eine Radierung im Gebet für die Verstorbenen vornehmen, wodurch sich die Semantik des Gebets entscheidend veränderte. Heinrich ließ nämlich aus den beiden Wörtern *familis* (Dienern) und *famulabus* (Dienerinnen) jeweils die erste Silbe (*fa*) wegradieren, sodass Meinwerk später eine Messe *pro mulis et mulabus*, also für Maulesel und Mauleselinnen hielt.<sup>1820</sup> Im Anschluss soll der Kaiser den Bischof gescholten haben, er habe um eine Messe für seine Eltern und nicht für Maultiere gebeten: „Ich habe dich gebeten eine Messe für meinen Vater und meine Mutter, nicht aber für meine Maulesel und Mauleselinnen zu lesen.“<sup>1821</sup>

„Das ist natürlich eine Parodie“, so hat Hagen Keller die bekannte Anekdote kommentiert.<sup>1822</sup> Doch die Szene ist weit mehr als nur ein – je nach Perspektive gelungener oder misslungener – „Witz“.<sup>1823</sup> Die Pointe der sicherlich stilisierten Anekdote zielt erkennbar darauf ab, den strengen Formalismus und die Textfixierung des Kleerus zu ironisieren, welcher so stark auf die äußere Form eines Gebets fokussiert ist, d. h. auf dessen formalkorrekte, fehlerfreie Rezitation, dass er völlig den Inhalt des Gebetstextes aus den Augen verliert, ja diesen nicht einmal dann richtig erfasst, wenn dieser Inhalt völliger Unsinn ist – diese (implizite) Botschaft will der Text wohl transportieren. Zwar korrigiert sich Meinwerk sogleich nach seinem Fauxpas,<sup>1824</sup> aber der Schaden ist angerichtet: Der Bischof hat nämlich nicht nur seine Schwäche im Um-

---

<sup>1819</sup> Vgl. Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214.

<sup>1820</sup> *Sciens autem imperator episcopum saecularibus negotiis multiplicitate occupatum tam in latinitatis locutione quam in lectione barbarismi vitia non semel incurrere de missali in quadam collecta pro defunctis ,fa‘ de ,familis‘ et ,famulabus‘ cum capellano suo delevit et episcopum pro requie animarum patris sui et matris missam celebrare rogavit. Episcopus igitur ex improviso missam celebrare accelerans, ut scriptum reperit, ,mulis‘ et ,mulabus‘ dixit, (...).* Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214. Vgl. dazu Keller, Meinwerk (2005), 143; Haubrichs, Geschichte der Deutschen Literatur, Bd. 1 (1995), 45.

<sup>1821</sup> „Ego“, inquit, „patri meo et matri, non mulis et mulabus meis missam celebrari rogavi.“ Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214. Übersetzung: Ebd., 215.

<sup>1822</sup> Keller, Meinwerk (2005), 143.

<sup>1823</sup> Ebd.

<sup>1824</sup> *Episcopus igitur ex improviso missam celebrare accelerans, ut scriptum reperit, ,mulis‘ et ,mulabus‘ dixit, sed errorem recognoscens repetitis verbis, quod male dixerat, correxit.* Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214.

gang mit dem Lateinischen offenbart – diese Inkompetenz ist offenbar kein Geheimnis, sondern bereits vorher allseits bekannt; vielmehr hat der Kaiser die *Auswirkungen* dieser Bildungslücke auf die Gebetskompetenz öffentlichkeitswirksam demonstriert und damit zugleich eine Schwäche der zeitgenössischen Gebetskultur aufgedeckt: den Formalismus. Entsprechend heftig fällt in der Geschichte die Reaktion des desavouierten Bischofs aus, der seine Schmach zur Schmähung Gottes erklärt. Er lässt den Kaplan, der ja ein Mitwisser und -täter des bitterbösen Streiches ist, öffentlich vor den versammelten Kanonikern züchtigen.<sup>1825</sup>

Es gibt also durchaus auch aus dem ausgehenden Frühmittelalter Stimmen, die eine allzu starke Fokussierung auf die Gebetsform und die formalkorrekte Rezitation ironisieren und implizit eine stärkere Beachtung des Gebetsinhaltes einfordern. Es kann also nicht die Rede davon sein, dass das Textverständnis seitens der Betenden bis ins 13. Jahrhunderten als „bedeutungslos“ erachtet worden sei, wie etwa die Germanistin Johanna Thali konstatierte.<sup>1826</sup> Im Lichte des oben angesprochenen Fallbeispiels erweist sich diese Aussage als viel zu pauschal, um unhinterfragt zu bleiben. Damit soll freilich nicht in Abrede gestellt werden, dass sich auch Fallbeispiele anführen lassen, die das Textverständnis seitens der Betenden als sekundär erachten. So findet sich in der bereits angesprochenen Gebetslehre des Wilhelm von Auvergne tatsächlich bemerkenswerte Aussagen zum Gebetsverständnis. Der Mitte des 13. Jahrhunderts verstorbene Theologe konstatiert darin nämlich, dass Gott keinen Wert darauf lege, ob der Beter auch das verstehe, worum er im (lateinischen) Gebet bitte.<sup>1827</sup> Wilhelm setzt Gott dabei in einer bemerkenswerten Analogie dem Papst (*summus*

<sup>1825</sup> Vgl. Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214.

<sup>1826</sup> Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 243. Thali beruft sich dabei auf die Dissertation von Thomas Lentes, wo sich aber nur nachlesen lässt, dass im späten Mittelalter das Textverständnis zu einer zentralen Gelingenkategorie des Betens wurde – was sich wohl kaum bestreiten lässt –, nicht aber, dass es in der Zeit zuvor generell als bedeutungslos angesehen wurde. Vgl. Lentes, Gebetbuch, Bd. 1 (1996), 34–36. Vgl. auch Ders., Andacht (1999), 33–41. Mit ihrer Pauschalierung steht Johanna Thali allerdings nicht allein. Auch Peter Ochsenbein hat in Anschlag gebracht, dass wohl die meisten Mönchen und Nonnen wohl ihre Mühe mit der Kultsprache des Lateinischen gehabt hätten, was aber für die Liturgie sekundär gewesen sei, da es hierbei nicht um ein Verständnis des Gesagten bzw. Gesungenen gegangen sei, sondern um die Absolvierung, Erfüllung einer Pflicht. Vgl. Ochsenbein, Liturgie (2000), 121. Ja, Ochsenbein ist sich sogar sicher, wenn man eine Nonne aus dem Engelberger Doppelkloster danach befragen könnte, wie gut sie denn des Lateinischen mächtig sei, dann hätte diese Nonne, da ist sich Ochsenbein sicher, zu Antwort gegeben, dass dies völlig unerheblich sei, da Gott ja das Gebet verstehen würde und allein darum gehe es bei der Liturgie. Vgl. ebd., 127.

<sup>1827</sup> *Isti enim sunt quemadmodum laici, litterarum scilicet ignari, porrigentes et offerentes summo pontifici petitiones suas in scriptis, cum omnino ignorant quid in illis continetur et quid in ipsis vel per ipsas petatur. Summus vero pontifex non ad ignorantiam ipsorum, sed ad petitionem respicit et attendit. Nec parum vel leve est quod per ignorantiam istam interdum et orationi deperit et oranti. Omni enim modo et studiosius et obnixius petitur bonum quod cognoscitur quam illud quod nec etiam cogitatur.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 294.

*pontifex*) gleich, an den ebenfalls Petitionen seitens illitterater Laien herangetragen würden, wobei der Papst wie Gott über deren *ignorantia* hinwegsehe, und nur deren Bitte erwäge und beachte. Daraus leitet Wilhelm den Grundsatz ab, dass das Unverständnis des Betenden dessen Gebet keinen Abbruch tue: *Nec parum vel leve est quod per ignorantiam istam interdum et orationi deperit et oranti.*<sup>1828</sup> Der Dominikanische Ordensgeneral Jordan von Sachsen († 1237) soll diesen Grundsatz auf eine prägnante Formel gebracht haben: „Ein Edelstein behält seinen Wert, gleich ob sein Besitzer weiß, was er wert ist oder nicht.“<sup>1829</sup> Man darf derartige Aussagen allerdings nicht verallgemeinern, wie das obige Fallbeispiel zeigt. Auch im Frühmittelalter gab es durchaus Stimmen, die eine allzu starke Betonung des Ritualismus auf Kosten des Textverständnis kritisch sahen. Damit dürfte auch klar sein, dass sich der von Thomas Lentes sicherlich vollkommen zu Recht konstatierte „fundamentale Wandel“ hinsichtlich des „Status des Gebetstextes“<sup>1830</sup> in der Umbruchszeit zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert nicht im Form eines epochalen Bruchs vollzog, also als abrupter Übergang von einer Gebetskultur, die das Textverständnis auf Seiten des Beters als bedeutsungslos für die Gebetserhörung erachtete, hin zu einer, die eben jenes Verständnis zum zentralen Gelingenkriterium des Gebets erhob; vielmehr vollzog sich jener Wandel in einem zähen Transformationsprozess, in dem beide Modelle parallel – und in Konkurrenz – zueinander existierten.<sup>1831</sup> Mit anderen Worten, manifestiert sich hier jenes Spannungsfeld, in dem das Gebet im Mittelalter beständig oszillierte, nämlich der Gegensatz zwischen Form und Inhalt, Außen und Innen.

All diese Texte deuten also darauf hin, dass das Gebet im Frühmittelalter, anders als dies die Reformer des 12. Jahrhunderts glauben machen wollen, keineswegs als rein äußerlicher, mechanischer und damit emotionsloser Vorgang konzipiert wurde.<sup>1832</sup> Ebenso wenig wurde das Gebetsverständnis von allen Zeitgenossen als „bedeu-

---

1828 Wilhelm von Auvergne, *Rhetorica divina*. Ed. Teske, 294.

1829 Laut den ‚Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum‘ soll der Ordensgeneral mit diesem Spruch auf die Frage eines Laienbruders geantwortet haben, der ihn gefragt habe, ob das Pater noster aus dem Mund eines Laien, der nicht verstehe, was er sage, denselben Wert besitze wie das Herrengebet eines Klerikers: *Laycus quidam interrogavit magistrum Jordanem dicens: – Magister valet tantum pater noster in ore nostro, qui sumus laici et ignoramus virtutem eius, sicut in ore clericorum, qui sciunt, quid dicunt? – Respondit magister: „Tantum valet sicut lapis pretiosus tantum valet in manu illius, qui ignorat virtutem eius, sicut in manu illius, qui scit virtutem eius.“* Gerhard von Frachet, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Ed. Reichert, 137. Vgl. dazu auch Lentes, *Gebetbuch*, Bd. 1 (1996), 35 Anm. 42; Ders., *Andacht* (1999), 33 f.

1830 Lentes, *Andacht* (1999), 33.

1831 Lentes deutet diesen wichtigen Punkt lediglich an, wenn er konstatiert, dass sich in spätmittelalterlichen Gebetbüchern zeige, „wie wenig die Situation entscheidend war und wie sehr hier ein Übergang stattfand, der das alte und das neue Modell nebeneinander stehen lassen konnte.“ Lentes, *Andacht* (1999), 37.

1832 Vgl. dazu Fulton Brown, *Praying with Anselm* (2006), 715.

tungslos“ erachtet. Was sich jedoch im 12. Jahrhundert verschob, also während des Wechsels vom Früh- zum Hochmittelalter, war die *Akzentsetzung* der beiden Prinzipien, wodurch die Emotion noch stärker als zuvor in den Fokus der Gebetskultur rückte.<sup>1833</sup> So verstanden, lässt sich tatsächlich ein Wandel vom Außen zum Innen, von der Form zum Inhalt, vom Ritus zum Gefühl konstatieren.

## 8.2 Der Körper als Spiegel der Seele? Das Gebet im Spannungsfeld von Innen und Außen – Stimmen aus dem Hochmittelalter

Dass es im 12. Jahrhundert zu weitreichenden sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Umwälzungen kam, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Entscheidend ist hier, dass jener Transformationsprozess, den man bereits mit Begriffen wie „Renaissance“<sup>1834</sup> oder als „Revolution“<sup>1835</sup> betitelt hat, auch weitreichende Implikationen für den *modus orandi* und das Gebetsverständnis der Zeit hatte. Wie wir bereits sahen, gilt vor allem Anselm von Canterbury als Gewährsmann für diese Sehnsucht nach mehr Innerlichkeit und Authentizität beim Beten.<sup>1836</sup> Tatsächlich finden sich in den Texten des Erzbischofs von Canterbury, der als zentrale Figur der Umbruchszeit gilt, neue Ideen zum Gebet, wie nicht zuletzt Richard Southern gezeigt hat.<sup>1837</sup> Anselm schreibt im Prolog<sup>1838</sup> seiner Gebetssammlung, die er im Jahr 1104 an Gräfin Mathilde von Tuszien übersandte,<sup>1839</sup> ausdrücklich, dass die Gebete nicht *in tumultu* und ebenso wenig in Hast und Eile (*cursim et velociter*) gesprochen werden dürften, da sie in der Absicht geschrieben worden seien, den Geist des Lesers auf die Gottesliebe oder -furcht bzw. Selbstreflexion auszurichten (*ad excitandam legentis mentem ad dei amo-*

---

<sup>1833</sup> Dass es im Mittelalter zu einer Akzentverschiebung zwischen den inneren und äußereren Aspekten des Gebets kam, betont auch Giles Constable, ohne jedoch auf die mit diesem Prozess einhergehenden Reibungen hinzuweisen. Vgl. *Constable, Concern for Sincerity* (1986), 20.

<sup>1834</sup> *Haskins, Renaissance* (1927). Vgl. dazu auch *Hibst, Renaissance* (1996), 180–206; *Wieland* (Hrsg.), *Aufbruch* (1995); *Moos, Das 12. Jahrhundert* (1988), 1–10; *Benson/Constable/Lanham* (Hrsg.), *Renaissance* (1982); *Weimar* (Hrsg.), *Renaissance* (1981), 123–142.

<sup>1835</sup> *Moore, Revolution* (2001).

<sup>1836</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1771.

<sup>1837</sup> Siehe das Zitat oben bei Anm. 1771. Auch anderswo in seinem breiten Oeuvre hat Southern jenen Übergang in der Gebetsmentalität konstatiert. Vgl. *Southern, Western Society* (1970), 231.

<sup>1838</sup> Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. *Schmitt*, 3.

<sup>1839</sup> In der an Gräfin Mathilde gerichteten Gebetssammlung findet sich eine etwas andere Fassung des Prologs, die zwar in weiten Teilen mit dem Prolog der anderen Manuskripte übereinstimmt, jedoch in einem Punkt deutlich von jenem abweicht: In dem Widmungsschreiben konstatiert Anselm nämlich, dass einige Gebete für seine Adressatin nicht angemessen seien: *quae ad vestram personam non pertinent*, (...). Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. *Schmitt*, 4. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 6.2.

*rem vel timorem, seu ad suimet discussionem).*<sup>1840</sup> Vielmehr wird der Leser<sup>1841</sup> dazu aufgefordert, die Gebete mit Bedacht und tiefer Besinnung (*cum intenta et morosa meditatione*) zu sprechen.<sup>1842</sup> Ja, der Heilige fordert gar einen geradezu eklektischen Umgang mit seiner Gebetssammlung ein: Keineswegs müssten die Gebete vollumfänglich absolviert werden, noch müsse man diese immer von Beginn an rezitieren, um Überdruss (*fastidium*) zu vermeiden.<sup>1843</sup> Denn letztlich geht es dem Heiligen darum, beim Leser den *affectus orandi*<sup>1844</sup> zu stimulieren, wie er ausdrücklich schreibt.

Das hier zum Ausdruck kommende Gebetsverständnis des Heiligen wurde vollkommen zu Recht als Wendepunkt in der mittelalterlichen Gebetskultur bezeichnet, als neue Qualität in der Gebetsgeschichte.<sup>1845</sup> Auch wenn man dem alten *modus orandi* vor Anselm nicht vorschneißt die emotionale Authentizität absprechen darf,<sup>1846</sup> so ist die Konsequenz, mit der hier nun Emotionalität und Innerlichkeit zum Gradmesser für ein erfolgreiches Gebet erklärt werden, doch neuartig. Letztlich ordnet der Erzbischof viele der Prinzipien, die in früheren Zeiten als entscheidend für den Gebetserfolg erachtet wurden, nämlich Vollständigkeit und Quantum, gänzlich dem *affectus orandi* unter. Zwar gilt es einschränkend zu bedenken, dass Anselm in seinem oftmals zitierten Prolog sicherlich nicht das Chorgebet vor Augen hat, also das gemeinschaftliche liturgische Gebet der Mönche und Nonnen. Jedoch geht es beim Privatgebet vor allem um die richtige innere Geisteshaltung und Gefühlswelt des Betenden. Und diese Vor-

---

1840 Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. Schmitt, 3.

1841 Hier muss nicht gegedert werden, da auch der Heilige sowohl in seinem Prolog als auch in seinem Widmungsschreiben das generische Maskulinum verwendet, konkret vom *lector* spricht. Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. Schmitt, 3 f.

1842 Ebd.

1843 *Nec debet intendere lector ut quamlibet earum totam perlegat, sed quantum sentit sibi deo adiuvante valere ad accendendum affectum orandi, vel quantum illum delectat. Nec necesse habet aliquam semper a principio incipere, sed ubi magis illi placuerit.* Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. Schmitt, 3.

1844 Ebd.

1845 Vgl. Southern, Saint Anselm (1990), 94 f.; 100; 103. Vgl. dazu auch Fulton Brown, *Praying with Anselm* (2006), 713 f.

1846 Es wurde bereits auf mehrere Texte verwiesen, die alle aus der Zeit vor Anselm von Canterbury datieren, aber nichtsdestoweniger den Gebetserfolg am Innenleben des Beters festmachen, also kein reinen Formalismus das Wort reden. Dies lässt sich auch bei Anselms unmittelbarem Vorgänger Lanfrank von Bec († 1089) belegen, der in seinen „Decreta“ festschrieb, dass die Mönche bei der Karfreitagsprostration vor dem Kreuz nicht zu lange Gebete sprechen sollten, sondern kurz und inbrünstig beten sollten: *Et non prolixe adorantes iaceant, sed breuiter et pure orantes; postea unusquisque osculetur pedes crucifixi, et post reuertatur in chorum.* Decreta Lanfranci Monachis Cantuariensis Transmissa. Ed. Knowles, 41. Auf diese relevante Passage in den Bestimmungen von Anselms Vorgänger hat auch Susan Boynton hingewiesen, dabei jedoch nicht die korrekte Seitenzahl der Edition von David Knowles angegeben, was das Auffinden der Textstelle schwieriger als notwendig werden lässt. Vgl. Boynton, *Prayer* (2007), 912 Anm. 92 (mit irrtümlichem Verweis auf S. 62 anstatt 41).

stellung wurde „part of the common devotional property of the medieval world“, wie es Richard Southern einmal treffend formuliert hat.<sup>1847</sup> Nicht unwesentlich für den Erfolg<sup>1848</sup> der neuen Gebetskultur, die Anselm prägte und propagierte, dürfte der Umstand gewesen sein, dass der Erzbischof seine Brieffreundin<sup>1849</sup> zumindest implizit dazu auffordert, seine Gebetssammlung auch den ihr nahestehenden Personen, also ihrem Umfeld, zu zeigen.<sup>1850</sup> Hierdurch dürfte Anselms Text eine breite Leserschaft gefunden haben, wenn man den enormen Einfluss der Gräfin bedenkt, die mit einflussreichen Personen in Kirche und Welt korrespondierte.<sup>1851</sup>

Doch welche Bedeutung man dem Erzbischof von Canterbury auch immer für diesen vorstellungsgeschichtlichen Transformationsprozess zugestehen möchte, in dem sich die Gebetsvorstellung der Zeit so grundlegend änderte – um diese Frage zu klären, bedarf es wohl noch deutlich mehr rezeptionsgeschichtliche Forschung –, so klar ist die Wandlung der Gebetskultur im Hochmittelalter. Dass die emotionale Authentizität des Beters im Zisterzienserorden als zentrale Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott galt, haben wir bereits an mehreren Stellen gesehen. Dieser Umstand wird auch durch einen Visionsbericht evident, der im zisterziensischen Umfeld zirkulierte und uns in mehreren Fassungen überliefert ist.<sup>1852</sup> Laut der Version der Geschichte, die sich im ‚Exordium Magnum Cisterciense‘ findet, soll Bernhard von Clairvaux in einer Vision Engel gesehen haben, die über die Qualität des Psalmengesangs jedes einzelnen Mönchs nach Art der Notare (*more notariorum*) genau Buch geführt hätten, wobei sie fünf unterschiedliche Schreibstoffe verwendeten: „Denn einige von ihnen schrieben mit Gold, andere mit Silber, manche mit Tinte, einige auch mit Wasser, einige aber schrieben mit überhaupt nichts.“<sup>1853</sup> Der Sinn dieser unter-

<sup>1847</sup> Southern, Saint Anselm (1990), 112.

<sup>1848</sup> Southern spricht an einer Stelle vom „huge success“, welcher Anselms Gebeten im Rezeptionsprozess beschieden war. Vgl. Southern, Saint Anselm (1990), 91.

<sup>1849</sup> Zum Konzept der mittelalterlichen Freundschaft im Allgemeinen und zur Freundschaft zwischen Anselm und Mathilde im Speziellen vgl. Devaney, St Anselm (2021), 122–132.

<sup>1850</sup> Dies kann indirekt aus dem Widmungsschreiben geschlossen werden, wo es heißt, dass zwar nicht alle Gebete für die Gräfin passend seien, er, also Anselm, aber dennoch die ganze Gebetssammlung übersandt habe, damit sie von anderen Lesern benutzt werden können, denen sie gefallen: *In quibus quamvis quaedam sint quae ad vestram personam non pertinent, omnes tamen volui mittere, ut, si cui placuerint, de hoc exemplari eas possit accipere.* Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditaciones*. Ed. Schmitt, 4. Vgl. dazu Southern, Saint Anselm (1990), 111 f.; Devaney, St Anselm (2021), 128 f.

<sup>1851</sup> Vgl. Southern, Saint Anselm (1990), 111 f.

<sup>1852</sup> Zur Überlieferungslage der Geschichte vgl. Constable, Concern for Sincerity (1986), 24 f.

<sup>1853</sup> *Nam quidam eorum scribebant auro, alii argento, nonnulli atramento, aliqui etiam aqua, quidam uero penitus nil scribebant.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 75. An dieser Stelle lässt der lateinische Text im Unklaren, ob die Engel nichts aufschreiben oder ohne Schreibstoff schreiben. Auch wenn hier kein instrumentaler Ablativ Verwendung findet, muss das Wort *nil* m. E. dennoch in diesem Sinne aufgefasst werden. Anders hat hingegen der Übersetzer Heinz Piesik die Dinge gesehen. Er übersetzt den fraglichen Passus folgendermaßen: „Denn einige von ihnen schrieben mit Gold, andere

schiedlichen Farb- bzw. Materialwahl erschließt sich Bernhard in der Geschichte ebenfalls durch göttliche Eingebung. Die unterschiedlichen Schreibstoffe stehen für die jeweilige Güte des Psalmengesangs: Gold wählen die Engel in Konrads Geschichte für diejenigen Beter, die im Gottesdienst mit glühendstem Eifer und vollkommenster Herzensergriffenheit psalmodieren,<sup>1854</sup> wohingegen Silber zwar auch für die reine Andacht beim Singen steht, allerdings gepaart mit weniger Inbrunst als das Gebet des Goldstandards.<sup>1855</sup> Tinte wird hingegen für das Gebet jener Mönche verwendet, welches zwar aus gutem Willen, aber nicht aus großer Frömmigkeit entspringt.<sup>1856</sup> Wasser steht in der Geschichte schließlich für die schlaftrigen und faulen Beter, deren Gedanken beim Beten abschweifen und deren Stimme und Herz folglich nicht im Einklang stünden, wie es heißt: „Die aber mit Wasser schrieben, bezeichneten diejenigen, die, von Schläfrigkeit oder Faulheit gepackt oder durch törichte Gedanken abgelenkt, zwar etwas ertönen zu lassen schienen, deren Herz aber ganz weit weg war und mit der Stimme überhaupt nicht übereinstimmte.“<sup>1857</sup> Wenn die Engel hingegen gar keinen Schreibstoff<sup>1858</sup> verwenden, dann wird damit ein im Herzen verstockter Beter vermerkt, wie Bernhard in der Geschichte erfährt: Jene würden ihr Gelübde vergessen und keine Furcht vor Gott verspüren, weshalb sie während des Gesangs entweder in Schlaf sinken oder mit den Gedanken abschweifen würden – und zwar völlig absichtlich, wie der Leser erfährt.<sup>1859</sup> Kurzum, in der Geschichte werden sehr eingängig die

---

mit Silber, manche mit Tinte, einige auch mit Wasser, einige aber schrieben überhaupt nichts.“ Exordium magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens. Hrsg. und übers. v. Piesik, Bd. 1 (2000), 149.

<sup>1854</sup> *Qui enim auro scribebant, feruentissimum in Domini seruitio studium et absolutam cordis intentionem in iis, quae psallebantur, significabat.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 75.

<sup>1855</sup> *Qui autem argento, minorem quidem ferorem, puram tamen psallentium deuotionem declarabant.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 75.

<sup>1856</sup> *Qui uero atramento, continuum quorundam bonae uoluntatis usum in psalmodia, licet non cum multa deuotione, notabant.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 75.

<sup>1857</sup> *Sed qui aqua scribebant, exprimebant eos, qui somnolenta seu pigritia pressi uel uanis cogitationibus a se abducti uidentur quidem aliquid sonare, sed cor eorum longius abstractum prorsus non concordat uoci.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 75. Das Gebet der Gütekasse „Tinte“ lässt mithin gewisse Parallelen zu jener bereits thematisierten Illumination im Engelberger Codex (Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 62, fol. 17r) erkennen, mit dem Unterschied jedoch, dass es Konrad von Eberbach hier um die zerstreuten Beter geht und nicht um eine schlechte Gebetsbitte, die im Engelberger Codex das gute von dem schlechten Gebet scheidet. Siehe dazu auch die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

<sup>1858</sup> Auch an dieser Stelle wird nicht deutlich, ob die Engel nichts aufschreiben oder ohne Schreibstoff schreiben. Es heißt schlicht *illi, qui nil scribebant.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 75. Letztlich laufen beide Optionen aber auf dasselbe Ergebnis hinaus: Auf dem Blatt besagter Engel steht nichts.

<sup>1859</sup> *Ceterum illi, qui nil scribebant, lamentabilem quorundam cordis duritiam redarguebant, qui obliti professionis sua, timoris Dei immemores aut lethali somno prona se uoluntate immergunt aut certe*

unterschiedlichen Motivationen, Geisteshaltungen und Gefühlslagen beim Beten erfasst und in eine Hierarchie gestellt. Zugleich zeigt die Geschichte sehr deutlich, welche Bedingungen bzw. Kriterien man in Clairvaux und Cîteaux offenbar für den Gebetserfolg als entscheidend ansah, nämlich allen voran geistige Achtsamkeit und die richtige innere Gefühlslage.

Dass die richtige innere Einstellung im Hochmittelalter mehr und mehr zu einer zentralen Gelingensbedingung in und für die Kommunikation mit Gott wurde, lässt sich auch bei mehreren Theologen der Zeit nachweisen. Wir sahen bereits, dass es für Reformer wie Peter von Blois keinen Automatismus zwischen dem formalkorrekteten Vollzug des Ritus und dem Eintreten der gewünschten Gebetswirkung gibt, da Gott eben nicht nur auf die äußere Form blicke, sondern auch die innere Haltung des Betters erwäge. Ähnliche Töne schlägt auch Wilhelm von Auvergne an. In dessen „Rhetorica divina“ findet sich die Idee, dass das Gebet, hier der Psalmengesang, mit Frömmigkeit gesättigt sein müsse, da es ansonsten bloß Lärm und Getöse der Lippen sei, wie Wilhelm schreibt: „Vortrefflich muss nämlich der Psalmengesang sein. Nutzlos ist nämlich die von Frömmigkeit entblößte Rezitation der Psalmen, ein bloßes Getöse und Lärm der Lippen.“<sup>1860</sup> Und später heißt es unmissverständlich, dass die innere Haltung des Betters, seine Devotion, der wichtigste Teil des Gebets sei: „Gleichfalls ist beim Beten die Frömmigkeit des Betters der innigste und Gott wohlgefälligste Teil des Gebets, die Intention oder das Hauptbegehr, was man durch das Beten erlangen möchte. Deswegen verstümmelt oder beschneidet derjenige, der ein Gebet ohne fromme Absicht sagt oder rezitiert, dessen wichtigsten Teil.“<sup>1861</sup> Dabei vermag der Bischof von Paris durchaus zwischen der Emotion per se und der wahrnehmbaren Repräsentation derselben in Gestalt von Tränen zu unterscheiden. Er schreibt: „Die Tränen sind nämlich nicht die Frömmigkeit selbst, sondern entströmen und entspringen aus der Frömmigkeit.“<sup>1862</sup> Mit anderen Worten macht der Bischof und Theologe bereits einen Unterschied zwischen der Emotion an sich und der Kommunikation bzw. Repräsentation derselben.

Ganz wie Peter von Blois und Wilhelm von Auvergne konstatiert auch Wilhelm Durandus, dessen „Rationale“ für den Leser an dieser Stelle keine Unbekannte mehr

*uigilantes clauso ore, uanis et noxiis cogitationibus non ex infirmitate, sed ex uoluntaria intentione occupantur (...).* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 75.

<sup>1860</sup> *Medullata namque debet esse psalmodia. Nuda namque et inanis a devotione Psalmorum recitatio tumultus tantum est et strepitus labiorum.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 236.

<sup>1861</sup> *Similiter in oratione intimum Deoque placitissimum ipsa pietas orantis, intentio sive voluntas principalis obtinendi quod per orationem impetrari intenditur. Et propter hoc qui absque pia intentione orationem dicit vel recitat, ipsam potissima sui parte mutilat et detruncat.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 312.

<sup>1862</sup> *Lacrimae namque non devotio ipsa sunt, sed ex devotione profluunt et procedunt.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 319.

sein dürfte, dass Gott den Gebetserfolg nicht so sehr von äußereren Aspekten als vielmehr vom Innenleben des Beters abhängig mache. So seien Gott fünf Psalmen, die mit einem reinen Herzen und in Heiterkeit und spirituellem Frohsinn (*cum cordis puritate ac serenitate spiritualique ylaritate*) gesungen würden, wohlgefälliger, als den gesamten Psalter mit einem ängstlichen oder verhärteten Herzen zu singen, womit Durandus die Worte des Hieronymus zu zitieren meint.<sup>1863</sup> Tatsächlich greift der Liturgiker damit aber wohl einen Kanon auf, der sich in der berühmten Kirchenrechtssammlung des Gratian sowie im ‚Policarpus‘ des Kardinals Gregor von S. Grisogono († 1113) findet. Dort heißt es: „Kann Gott etwa wie ein Mensch durch die Menge der Worte umgestimmt werden? Nicht mit noch so vielen Worten, sondern mit dem Herzen ist Gott anzubeten. Deshalb ist der Gesang von fünf Psalmen in Herzensreinheit, Heiterkeit und geistigem Frohsinn besser als die Rezitation des ganzen Psalters in Herzensangst und Traurigkeit.“<sup>1864</sup>

Aus welcher Quelle der Liturgiker an dieser Stelle genau geschöpft hat und wie die Zuschreibung an Hieronymus genau zu bewerten ist, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden. Klar dürfte aber sein, dass Wilhelm Durandus hier eine bestimmte emotionale Gefühlslage zur Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott erklärt. Dies wird auch an anderer Stelle seines Werkes deutlich. Dort heißt es, dass Gott mehr auf den Ruf des Herzens höre, denn auf das Geschrei des Mundes. Oder mit Wilhelms prägnanten Worten: *Dominus, qui magis attendit clamorem cordis quam oris.*<sup>1865</sup>

---

1863 *Et nota, secundum Ieronymum: „Quod melior est quinque psalmorum cum cordis puritate ac serenitate spiritualique ylaritate decantatio quam totius psalterii cum anxietate cordis atque tristitia modulatione.“* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 31.

1864 *Numquid uerborum flecti multitudine ut homo Deus potest? Non enim uerbis tantum, sed corde orandus est Deus. Quapropter melior est quinque psalmorum cantatio cum cordis puritate, ac serenitate, et spirituali ylaritate, quam psalterii modulatio cum anxietate cordis atque tristicia.* Decretum Magistri Gratiani. Ed. Friedberg, Bd. 1, 1418, C. 3, Dist. 5, c. 25. Vgl. Die Sammlung „Policarpus“ des Kardinals Gregor von S. Grisogono. Ed. Erdmann/Horst, 235. Zur online Edition vgl. auch die Kurzinformation des Herausgebers: Horst, Kurzinformation.

1865 (...) *quod oratio ipsa potius habet efficaciam in deuotione cordis quam in clamore oris. Licit enim Moyses ad Dominum non clamaret ore, tamen Dominus, qui magis attendit clamorem cordis quam oris, inquit ei: Quid clamas ad me?* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 94. (Hervorhebung im Original). Dieselbe Vorstellung findet sich auch in der ‚Regularis concordia‘, einem Text, der in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in England kompiliert wurde: *At tunc flexis genibus in loco congruo et consueto in domini conspectu effundat preces corde magis quam ore ita, ut illius uox per magnam animi conpunctionem et peccatum suorum recordationem aures misericordis domini efficaciter penetret ac scelerum omnium Christi annuente gratia ueniam obtineat.* Regularis Concordia Anglicae Nationis Monachorum Sanctimonialiumque. Ed. Symons, 81.

Dennoch ist für den Liturgiker die äußere Form keineswegs unbedeutend. Er konstatiert, dass sich beim Beten die rechte emotionale Einstellung und die Körperhaltung wechselseitig bedingen, also äußere und innere Aspekte beim Beten zusammengreifen, was er am Beispiel der Prostration illustriert, also jener Gebetspraktik, bei der sich der Beter vollständig zu Boden wirft. Dieser Brauch soll laut Durandus dazu dienen, im Beter selbst sowie bei allen Anwesenden die richtige innere Haltung, nämlich die Devotion, zu erzeugen: „Während aber der Priester betet oder Bitten dieser Art an Ferialtagen spricht, streckt er sich zur Erde nieder, um in sich und in den anderen eine größere Frömmigkeit zu erwecken; (...).“<sup>1866</sup> Das authentische und damit wirksame Gebet basiert laut Durandus also auf dem Zusammenspiel unterschiedlicher Aspekte von Kommunikation, nämlich emotionaler-gefühlsmäßiger Innenwelt, körperlichem Verhalten und sprachlichem Bekenntnis.<sup>1867</sup> Besonders differenziert wurde das Verhältnis zwischen Form und Inhalt, Außen und Innen aber von einem Theologen entfaltet, der uns bereits mehrfach in dieser Arbeit beschäftigt hat.

Wir haben bereits gesehen, wie stark Petrus Cantor sowohl auf die korrekte Körperhaltung als auch auf die korrekte Artikulation des Gebets pochte, also den äußeren und damit beobachtbaren und kontrollierbaren Vollzug des Gebets. Allerdings ist der Cantor kein reiner Ritualist. Er bestand deswegen so stark auf dem äußeren formalkorrektlen Vollzug des Gebets in Wort und Gestus, weil für ihn die äußeren, sichtbaren und damit überprüfbaren Dinge letztlich ein Spiegel für das Innenleben des Beters sind, wie er im folgenden Diktum zu erkennen gibt: „Die Körperhaltung ist aber Kennzeichen und Beweis der geistigen Frömmigkeit. Die Beschaffenheit der Außenseite des Menschen klärt uns nämlich über die Demut und die Gefühlslage der Innenseite auf.“<sup>1868</sup> Ja, beim Gebet müssen für den Cantor Herz und Mund in Einklang stehen, bzw. ersteres nachvollziehen, was letzteres ausspreche: *et sciant se dixisse cunctas partes totius orationis corde quas ore protulere.*<sup>1869</sup> Offenbar fungiert für den Cantor eine bestimmte Körperhaltung als Gradmesser bzw. Indikator für die innere und daher inkommensurable Geisteshaltung des Beters. Für den Cantor ist daher auch ein Gebet, das nur mit den Lippen gesprochen, jedoch nicht mit dem Herzen nachvollzogen wird, völlig nutzlos, wie er konstatiert: „Daher ist es evident, dass jenes Gebet

<sup>1866</sup> *Dum autem sacerdos orat, seu preces huiusmodi dicit in diebus profestis, se ad terram prosternit, ut maiorem in se et in aliis excitet deuotionem, (...)* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 97. Übersetzung: Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Hrsg. und übers. v. *Douteil*, Bd. 2 (2016), 736.

<sup>1867</sup> Streng genommen – bzw. im systemtheoretischen Sinne – ist ersterer Aspekt kein Bestandteil von Kommunikation, sondern zählt zur Umwelt derselben. Siehe dazu auch die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

<sup>1868</sup> *Gestus vero corporis est argumentum et probatio mentalis devotionis. Status autem exterioris hominis instruit nos de humilitate et affectu interioris.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 208.

<sup>1869</sup> *Ebd.*

vollauf unnütz ist, welches nur mit dem Ton des Mundes und nicht der Reue des Herzens vorgebracht wird, weil der Geist von diesem abschweift und das Herz flieht und etwas anderes erwägt als dieses.<sup>1870</sup>

Dass der Körper ein Spiegel für das Innenleben ist,<sup>1871</sup> wird auch aus der Beschreibung der Bilder deutlich, die der Cantor in sein Werk einarbeiten ließ. So konstatiert er an einer Stelle, dass der dargestellte prosternierte Beter deswegen seinen Körper und sein Gesicht zur Erde geneigt habe, weil er sich fürchte, seinen Blick zum Himmel zu richten.<sup>1872</sup> Kurzum, der Körper ist für Petrus Cantor ein Medium für Gefühle.

Allerdings ist es nicht so, als würde der Cantor nicht auch den Fall kennen, dass ein Beter nur vorgibt zu beten. Vielmehr findet er sehr deutliche Worte, um derartige Heuchelei zu verurteilen: Menschen, die nach Art der Heuchler nur vorgeben bzw. fingieren würden zu beten, um von den Menschen als *sancti et boni* betrachtet zu werden, verurteilt der Cantor aufs Schärfste und bezeichnet sie als *pravi et mali*.<sup>1873</sup> Ja, in der Zeile zuvor bewertet Petrus es gar als Todsünde, beim Gebet Gott nicht mit seinem ganzen Herzen anzurufen, was er bezeichnenderweise an dem Fall illustriert, wenn ein Priester bei der Hochmesse geistig abwesend sei – Petrus spricht von einer *vagatio et peregrinatio mentis* – und das Hochgebet nur körperlich vollziehe.<sup>1874</sup>

Inwieweit sich der Cantor darüber bewusst war, dass die von ihm hier vertretene Meinung in Widerspruch zur Transsubstantiationslehre, also der eucharistischen Doktrin stand, die für das Glücken des Messwunders nur den formalkorrekten Vollzug des Hochgebets verlangte, sei für den Moment einmal dahingestellt.<sup>1875</sup> Wichtiger ist hier eine andere Schlussfolgerung: Offenbar besteht auch für den Cantor ebenso wenig wie für Amalar von Metz ein irgendwie gearteter zwingender, eindimensionaler

---

<sup>1870</sup> *Unde evidens est illam orationem esse penitus inutilem que sit tantum sono oris et non contritione cordis, mente ab ea recedente et corde fugiente, et aliud quam de ea cogitante.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 224.

<sup>1871</sup> Zu jener in der Mediävistik kontrovers diskutierten Frage siehe auch die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1807.

<sup>1872</sup> Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 189. Siehe auch den Text oben in Anm. 226.

<sup>1873</sup> *Dissimulant enim et fingunt se orare ad instar ipocritarum, quatenus videantur ab hominibus sancti et boni, licet sint pravi et mali.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 212.

<sup>1874</sup> *Qualiter enim potest eucharistiam confidere in vagatione et peregrinatione mentis, corpore existente in oratorio et corde vagante in foro, videtur ergo quod illi non possint excusari a mortali peccato qui, orando, non invocant deum toto corde suo.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 212.

<sup>1875</sup> Vgl. dazu auch Trexler, The Christian at Prayer (1987), 31. Allerdings ist die These von Trexler sehr plausibel, weiß der Cantor doch an anderer Stelle zu berichten, dass das Messopfer glücke, solange die Formel korrekt rezitiert werde. Denn letztlich steht und fällt das ganze Ritual mit dem richtigen Vollzug dieser Worte, wie auch Petrus im Einklang mit der eucharistischen Doktrin zu berichten weiß: *Sic autem sit transsubstantiatio vini in sanguinem, in quibus et circa que verba consistat tota virtus sacrificii et sacramenti altaris, atque confectio eucharistie et illius efficacia.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 212. Diese Aussage steht in gewissem Widerspruch zu seiner sonstigen Gebetslehre, die eine Kongruenz zwischen Geist und Mund, Gefühl und Handlung beim Beten verlangt.

Zusammenhang zwischen dem Außen und dem Innen.<sup>1876</sup> Mit anderen Worten: Der Körper ist offenbar auch für den Cantor kein schlichter Seelenspiegel.

Ebenso interessant wie aufschlussreich ist eine Passage im Gebetstraktat des Cantor, worin jener die Frage durchspielt, ob Absichten oder Gefühle auf Seiten des Beters formale Mängel des Gebets entschuldigen könnten, also Gefühle bzw. Motivationen rituelle Fehler ausbalancieren können. Seine Antwort lautet bezeichnenderweise Nein.<sup>1877</sup> Zumindest im zisterziensischen Umfeld scheint man diese Frage aber anders gesehen, richtiger: beantwortet zu haben, wie ein im Mittelalter oftmals kolportiertes altfranzösisches Gedicht vor Augen führt, das während der 1230er Jahre<sup>1878</sup> vermutlich von einem Zisterzienser<sup>1879</sup> verfasst wurde und welches in einem der Manuskripte als „Del tumbeor nostre dame sainte Marie“ betitelt wird.<sup>1880</sup> Darin wird von einem ehemaligen Gaukler berichtet, der nach seinem Klosterreintritt in Clairvaux alsbald als Laienbruder – nicht als Laienmönch, wie es in der Forschung zuweilen fälschlicherweise heißt –<sup>1881</sup>, feststellen musste, dass er kein einziges Gebet beherrschte und sich aufgrund seiner Unwissenheit auch sonst auf keinerlei Weise am religiösen Leben des Klosters beteiligen konnte.<sup>1882</sup> Angesichts dieser Lage soll unser Gaukler den – wohl auch schon zur damaligen Zeit klamaukig anmutenden – Entschluss gefasst haben, vor einem Standbild der Muttergottes in einer Krypta seine erlernte Kunst zum Besten zu geben, also akrobatische Kunststücke aufzuführen, um seiner Frömmigkeit und Ehrerbietung auf diese Weise Ausdruck zu verleihen, wie der Leser mehrmals aus dem Mund des Protagonisten erfährt: „Ich tue das, was ich gelernt,/ so diene ich nach meiner Kunst/ der Mutter Gottes in dem Kloster./ Die andern dienen mit dem Singen,/ ich werde dienen mit dem Tanze.“<sup>1883</sup> Dieses akrobatische Treiben, das der Laienbru-

---

<sup>1876</sup> Siehe dazu auch die Ausführungen weiter oben in Kapitel 8.1.

<sup>1877</sup> *Itaque non excusat vitium orationis per intentionem sive affectum orantis, cum non meditetur de oratione, recedendo a se, illicita cogitando. Igitur quia non cogitat de oratione, nichil de ea intendit, ergo nullum habet affectum circa illam orans. Et ita habes quod affectus talis non purgat vitium precis.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 224. Vgl. dazu Trexler, The Christian at Prayer (1987), 29 f.

<sup>1878</sup> Vgl. Ziolkowski, Reading the Juggler (2022), 9.

<sup>1879</sup> Vgl. Klamt, Le tumbeor (1997), 289.

<sup>1880</sup> Paris, B.N., Bibliothèque de l'Arsenal, Ms 3516, fol. 127r. Digitalisat online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55000507q/f259.item#> (Zugriff: 26.03.2025).

<sup>1881</sup> Vgl. Ziolkowski, Reading the Juggler (2022), 11 („lay monk“).

<sup>1882</sup> Damit überspitzt der Dichter die Situation der bärigen Brüder innerhalb des Zisterzienserordens auf humorvolle Weise. Denn zumindest mit einem rudimentären religiösen Basiswissen wird jene innerklösterliche Statusgruppe, der auch unser ehemaliger Gaukler zugerechnet wird, vertraut gewesen sein, wie wir bereits sahen. Siehe dazu die Ausführungen oben in Kapitel 4.3.

<sup>1883</sup> *Si servirai de mon mestier/ La mere Deu en son mostier./ Li autre servant de canter/ Et jo servirai de tumer.* Del Tumbeor Nostre Dame. Ed. Lommatzsch, 13, Vers 132–136. Übersetzung: Fraenger/Gutkind, Masken (1922), 23. Vgl. auch Del Tumbeor Nostre Dame. Ed. Lommatzsch, 13, Vers 150–157.

der während aller Horen vor der Marienstatue dargebracht habe, soll jedoch schon bald von einem anderen Klosterinsassen entdeckt worden sein, der es seinerseits dem Abt meldete. Doch anders als es angesichts der strengen Disziplin des Ordens und der einhelligen Geringschätzung der Gaukler seitens der Theologen der Zeit – für das Zielpublikum – zu erwarten war, zieht das Tun des Gaukler-Konversen in der Geschichte keine disziplinarische Maßregelung nach sich. Denn in Anwesenheit des Abtes und des pflichtbewussten bzw. denunziatorischen Mönchs, die sich beide in der Krypta versteckt hätten, um dem Treiben des ehemaligen Gauklers nachzuspüren, soll die Muttergottes im Kreise der Engel höchstselbst erschienen sein, um dem sich völlig verausgabenden Akrobaten im Konversenhabit mit einem Tuch Luft zuzufächeln, was diesem jedoch aufgrund seines Zustandes gänzlich entgangen sei. Diese Schlüsselszene der Geschichte, die die Gottgefälligkeit des Gauklers und seiner Art der Gottesverehrung sinnfällig macht, wurde in der ältesten uns erhaltenen Handschrift, dem Pariser Codex 3516, der auf das Jahr 1268 datiert wird,<sup>1884</sup> von einem Illuminator am linken unteren Ende von Folio 127 recto ins Bild gesetzt (Abb. 9).

---

<sup>1884</sup> Zur Datierung der Handschrift vgl. *Martin, Catalogue*, Bd. 3 (1887), 395–398.



**Abb. 9:** „Del Tumbeor Nostre Dame“ (1268), Paris, B.N., Bibliothèque de l’Arsenal, Ms 3516, fol. 127r, Foto: BnF Gallica

Darin kann der Betrachter die eigentümliche Verrenkung des Akrobaten in Augenschein nehmen, der vor dem Standbild der Muttergottes und ihres Sohnes seine Kunst darbietet, was vielleicht einen Radschlag<sup>1885</sup> darstellen soll oder aber – wahrscheinlicher – eines der diversen Kunststücke, welche der Text kennt und einer jeweiligen Regionen zuordnet: Da wäre der (Kopf)Sprung von Metz (*le tor de Mes entor la teste*),

---

1885 Klamt, Le tumbeor (1997), 290.

der Franzosensprung (*le tor françois*), der Sprung aus der Champagne (*le tor de Chanois*), aus Spanien (*le tor d'Espagne*), aus England (*tors c'on fait en Bretagne*) und Lothringen (*le tor de Loheraine*) und schließlich der römische Sprung (*le tor romain*).<sup>1886</sup> Welches Kunststück unser akrobatischer Laienbruder aber nun auch immer im Bild vollzieht, sicher wird der im Medium des Bildes nur schwer darzustellende ehemalige Lebensunterhalt des Laienbruders vom Illuminator durch ein Seiteninstrument im unteren Bildrand angedeutet, das in der Geschichte selbst unerwähnt bleibt und heute nur noch mit Mühe als solches auszumachen ist.<sup>1887</sup>

Die künstlerische Qualität der Zeichnung – die bereits als mittelmäßig eingestuft wurde<sup>1888</sup> – tut hier nichts zur Sache. Hier geht es darum, dass der Illuminator die Kernbotschaft der Geschichte erfasst und ins Bild gesetzt hat: die Gottgefälligkeit dieser speziellen Art des Gottesdienstes bzw. der Kommunikation mit Gott. Dies wird im Bild durch einen nimbrierten Engel im oberen Bildrand sinnfällig, der dem Gaukler ein Schweißtuch nach unten reicht, was von diesem aber nicht bemerkt zu werden scheint – ganz wie in der narrativen Vorlage, wo es allerdings die Muttergottes selbst ist, die dem Akrobaten diesen Gunsterweis gewährt. Der Abt indessen, der in der Geschichte Zeuge der Marien- und Engelserscheinung wird, soll den ehemaligen Gaukler zu einem nicht näher definierten späteren Zeitpunkt zu sich zitiert haben. Doch anders es der Gaukler-Konverse in der Geschichte befürchtet, zieht sein Tun keineswegs eine disziplinarische Maßnahme nach sich, sondern bringt ihm – also dem Gaukler – vielmehr Lob und die Ermutigung ein, mit dieser speziellen Art des Gottesdienstes fortzufahren. Die Geschichte endet mit dem Tod des Protagonisten, der unmittelbar nach dem Gespräch mit dem Abt aus lauter Erleichterung verstirbt und von den Engeln zu Gott berufen wird.

Das Gedicht hat sicherlich einen – noch heute deutlich spürbaren – Unterhaltungswert, was wohl auch der Grund für das lange Nachleben der Geschichte sein dürfte,<sup>1889</sup> zeigt aber auch – und das ist hier entscheidender als der komödiantische Unterton ebenso wie die Frage nach der (augenscheinlich geringen) Historizität der Geschichte –, dass zumindest für einige mittelalterliche Autoren an der Schwelle zum Spätmittelalter die Intention wichtiger als die äußere Form des Gottesdienstes war, bzw. die Gefühlslage sowie die Authentizität des Beters formale Mängel ausbalancieren konnte, ja selbst dann, wenn der Beter völlig inkompotent war, wie der ehemalige Gaukler in unserem Exemplum, der nicht einmal über ein religiöses Basiswissen verfügt habe – konkret werden das Vaterunser, die Chorlieder, das Credo und das Ave

---

<sup>1886</sup> Del Tumbeor Nostre Dame. Ed. Lommatzsch, 14, Vers 172–181.

<sup>1887</sup> Vgl. Klamt, Le tumbeor (1997), 290.

<sup>1888</sup> „Es handelt sich um eine Miniatur von mittelmäßiger Qualität.“ Klamt, Le tumbeor (1997), 290.

<sup>1889</sup> Zur Rezeptionsgeschichte vgl. Ziolkowski, Reading the Juggler (2022).

Maria (*Ne ,pater noster‘ ne changon,/ Ne le ,credo‘ ne le salu*)<sup>1890</sup> genannt –, weshalb er seine Verehrung auf eine nicht nur eigentümliche und unfreiwillig komische Weise zum Ausdruck bringt, sondern mittels einer sozialen Praktik, die die Theologen der Zeit einhellig verdammten: mittels der Gaukelei.<sup>1891</sup> Die Pointe der Geschichte lautet also, dass Gott jede Art der Verehrung genehm sei, wenn sie nur in der richtigen Geisteshaltung bzw. Gefühlslage vollzogen werde. Zugleich werden alle Frömmigkeitshandlungen verworfen, die nicht in der rechten Gefühlslage erbracht werden, wie groß und beschwerlich sie auch immer sein mögen, wie das lyrische Ich selbst zum Besten gibt: „Nur zu! Gemüht und abgerackert/ nur zu! Gefastet und gewacht,/ nur zur! Geweint und geschluchzt/ und auch geseufzt und angebetet,/ nur immer zu mit dem Kasteien, so bei der Messe und der Mette,/ und schenkt weg, so viel ihr habt,/ bezahlt alles, was ihr schuldig! Liebt ihr nicht Gott von ganzem Herzen, ist all dies Guttun weggeworfen.“<sup>1892</sup> Die emotionale Authentizität des Gläubigen wird hier also eindeutig als wichtiger als die äußere Form gewertet, und damit zum zentralen Gradmesser von Frömmigkeit, was im Spätmittelalter zu einem Leitmotiv der Religiosität werden sollte, wie es nun aufzuzeigen gilt.

### 8.3 Gefühl oder Ritus? Das Gebet im Spätmittelalter

Dass Intimität und Emotionalität Leitmotive der Religiosität im Spätmittelalter waren, lässt sich anhand zahlreicher spätmittelalterlicher Texte und Bilder aufzeigen. Ein solches Fallbeispiel wäre etwa der Kupferstich eines einflussreichen spätmittelalterlichen Meisters aus dem Oberrheingebiet, von dem nur die Initialen (E. S.) bekannt sind,<sup>1893</sup> dessen Arbeit sich aber sicher auf das Jahr 1467<sup>1894</sup> datieren lässt.<sup>1895</sup> Im Fokus

---

1890 Del Tumbeor Nostre Dame. Ed. Lommatsch, 10, Vers 30–31.

1891 Vgl. dazu Schmitt, Logik der Gesten (1992), 252–259.

1892 Assés penés et traveilliés,/ Assés junés, assés veilliés,/ Asés plorés et sospirés,/ Et gemissiés et aorés,/ Assés soiés en diciplines/ Et a meses et a matines,/ Et donés quanque vos avés,/ Et paiés quanque vos devés,/ Se Deu n'amés de tot vo cuer,/ Trestot cil bien sont geté puer. Del Tumbeor Nostre Dame. Ed. Lommatsch, 18, Vers 293–306. Vgl. die Übersetzung von Fraenger/Gutkind, Masken (1922), 26.

1893 Die Informationen über jenen sehr einflussreichen Meister mit den Initialen E. S., von dessen Oeuvre rund 320 Kupferstiche auf uns gekommen sind und dessen Werk einen überregionalen Einfluss bis in die Niederlande und Italien entfaltete, sind äußerst spärlich: Weder ist sein Name noch seine Lebensumstände oder sein Tätigkeitsort bekannt. Auch wenn alle früheren Identifikationsversuche laut Holger Jacob-Friesen als „wenig überzeugend“ gelten müssen, so lässt sich sein Lebens- und Schaffensmittelpunkt doch zumindest auf das Oberrheingebiet einschränken und eine Verortung nach Straßburg gilt dem Kenner immerhin als „plausibel“. Vgl. dazu Jacob-Friesen, Meister (2001), 125.

1894 Die Datierung ist ein Glückssfall, da nur vierzehn der Werke des Meisters, die monogrammiert wurden, überhaupt eine Datierung aufweisen. Vgl. Jacob-Friesen, Meister (2001), 125.

des Kupferstichs<sup>1896</sup> steht eine große Blumenranke mit fünf Blüten, die wiederum als Basis für verschiedene Motive dienen, die auf den Blüten platziert sind. Auf vier der Blüten befinden sich Putten bzw. Engelchen, die jeweils eines der Leidenswerkzeuge Christi in den Händen halten. Auf der größten Blüte, die den Bildmittelpunkt markiert, befindet sich hingegen das hier relevante Motiv: Die Blüte trägt ein nacktes Christuskind, welches vor dem Hintergrund eines weit geöffneten Herzens abgebildet ist und dem Betrachter durch ein Spruchband eine intime Gottesbeziehung als Gnadenmittel in Aussicht stellt, welches das Kind in seiner linken Hand hält und worauf zu lesen ist: „Wer Jesus in seinem Herzen trägt, dem ist alle Zeit die ewige Freude bereit.“<sup>1897</sup> (Abb. 10).

Das Kupferstichblatt ist nicht nur „voller semantischer Bezüge zu einem dichten spätmittelalterlichen Gewebe von Texten und Bildern, die alle die Nah-Präsenz der erlösenden Gnadenheiligkeit zum Ausdruck bringen“, wie Berndt Hamm gezeigt hat,<sup>1898</sup> sondern das Bild lehrt uns noch etwas anderes über die spätmittelalterliche Religiosität, was zwar offensichtlicher als Hamms Beobachtung ist, deswegen aber nicht weniger signifikant für besagte Religiosität sein dürfte: Das Bild macht überdeutlich, dass im späten Mittelalter der Affekt zum Gradmesser von Gnade und Heil wird.

---

<sup>1895</sup> Das Jesuskind im Herzen, Kupferstich auf Papier, 16,0 x 11,4 cm (Platte), Berlin, Kupferstichkabinett, Sammlung der Zeichnungen und Druckgraphik, Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz. Vgl. dazu *Jacob-Friesen*, Meister (2001), 137.

<sup>1896</sup> Eine detaillierte Beschreibung des Kupferstiches findet sich bei Jacob-Friesen sowie bei Berndt Hamm. Vgl. *Jacob-Friesen*, Meister (2001), 137; *Hamm*, Medialität (2009), 24.

<sup>1897</sup> *wer ihs in sinem herczen tret dem ist alle zit die ewig fröd beraeit.* Das Jesuskind im Herzen, Kupferstich auf Papier, 16,0 x 11,4 cm (Platte), Berlin, Kupferstichkabinett, Sammlung der Zeichnungen und Druckgraphik, Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz. Übersetzung: *Hamm*, Medialität (2009), 24.

<sup>1898</sup> *Hamm*, Medialität (2009), 24. Das Bildnis ist das erste Fallbeispiel, an dem der renommierte Kirchenhistoriker seine Typologie der Gnadenmedialität illustriert. Vgl. ebd.



**Abb. 10:** Meister E. S., Das Jesuskind im Herzen, 1467, Kupferstich, 16,0 x 11,4 cm (Platte), Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett. Ident. Nr. 384-1.

Dies bestätigt auch der Blick in das Hermetschwiler und Engelberger Gebetbuch, die uns bereits an anderer Stelle beschäftigt haben. Darin offenbart die Muttergottes selbst im kommunikativen Modus einer Vision, dass sie ein kürzeres, dafür aber anächtiges (*andechteklich*) Gebet präferiere.<sup>1899</sup> Noch in einem weiteren Codex der Engelberger Stiftsbibliothek, dem Codex 125, wird die emotionale Ergriffenheit als zentrale Gelingensbedingung des Gebets ausgewiesen beziehungsweise als Voraussetzung für die Gebetserhörung postuliert. Der Beter wird dazu aufgefordert, *andechtig, hitzig* bzw. *streng* zu beten,<sup>1900</sup> und dies nicht nur mit Worten zu tun, sondern im Geiste und Herzen.<sup>1901</sup>

In demselben Codex wird sodann unter Rückgriff auf die Autorität Bernhards von Clairvaux die authentische Passionsbetrachtung, nämlich eine, die *von rechtem herten* die Martern des Herrn betrachte, als Äquivalenzhandlung zur Kommunion beschrieben.<sup>1902</sup> Während frühere Forscherinnen und Forscher vor allem den Umstand betont haben, dass hier die Schaudevotion neben und sogar anstelle des Sakraments tritt (Stichwort: „geistliche Kommunion“<sup>1903</sup>), soll hier hervorgehoben werden, dass auch dieser Text den Affekt zum Gelingenskriterium des Sakraments erhebt. Mit anderen Worten: In all diesen Texten und Bildern wird also eine bestimmte Gefühlslage, ein bestimmter Affekt zur zentralen Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott erklärt.

Die Frage, wo dieser gesteigerte Drang nach mehr Innerlichkeit und Sinnlichkeit beim Beten herrührt, ist nicht leicht zu beantworten. Sicherlich zu einfach macht man es sich, wenn man die Frage mit Peter Dinzelbacher einfach auf die Kernbotschaft des Neuen Testaments zurückführt, die nun einmal die Liebe sei und sich nur in dem „Menschen anthropologisch vorgegebenen Formen äußern“ könne, wie Dinzelbacher meint.<sup>1904</sup> Eine solche Erklärung greift sichtlich zu kurz, weil hierdurch eine kontingente und damit erklärungsbedürftige Entwicklung ontologisiert wird. Ebenso verfehlt wäre es, jene neue Sinnlichkeit in der Religiosität zu gendern und damit gleich-

---

<sup>1899</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

<sup>1900</sup> Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125, fol 6v–8v. Vgl. Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 243.

<sup>1901</sup> *Man soll geistlich betten, Andechtig gebett lit nüt an vil rede (...). Nüt allein mit worten sunder in geist vnd gemüte betten, Wening reden, vil bitten, Nüt vil worten sprechen.* Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125, fol. 6v–7r, 8r/v, zitiert nach Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 266.

<sup>1902</sup> *Sant Bernhart sprichtet, Wer an ün' ers herren marter von rechtem hertzen gedenket, Der 'ol wi 'en, daz er ün' ern herren al' gewerlich emphahet al' von dem Priester.* Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125, fol. 21v, zitiert nach Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 258. Vgl. dazu auch Buschbeck, Sprechen mit dem Heiligen (2019).

<sup>1903</sup> Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 258.

<sup>1904</sup> Dinzelbacher, Rollenverweigerung (1988), 40.

sam zu naturalisieren.<sup>1905</sup> Wie mehrere Arbeiten gezeigt haben, gibt es keine gender-typische Religiosität von Frauen, eben eine eigene Frauenmystik oder gar Frauenfrömmigkeit. Vielmehr wurde die „im religiösen und ästhetisch-kulturellen Bereich auf breiter Ebene sich manifestierende Form der Verinnerlichung und Sentimentalisierung“ von beiden Geschlechtern getragen, wie es Otto Langer unter Rückgriff auf die ältere Forschung formuliert hat.<sup>1906</sup> „Die (...) ‚Sentimentalisierung‘ ist also kein geschlechterspezifisches Phänomen und verlangt deswegen eine umfassende Erklärung“, so lautet die Schlussfolgerung des Mediävisten.<sup>1907</sup> Diese Erklärung steht laut Langer noch immer aus und ist – so wird man hinzufügen dürfen – keine gendergeschichtliche, noch eine theologische, sondern eine kulturwissenschaftliche Frage, die auch hier nicht eingelöst werden kann.<sup>1908</sup>

Was hingegen als ausgemacht gelten kann, ist der Umstand, dass die neue Gebetskultur konträr zur herkömmlichen Gebetspraxis verlief bzw. diese in Frage stellte. Besonders augenfällig wird dieser Umstand in einem Text, der sich in zwei Handschriften aus dem 15. Jahrhundert findet, die in der Biblioteka Gdańska (ehemals Stadtbibliothek Danzig) unter den Signaturen Ms. Mar. Q 27<sup>1909</sup> und Ms. Mar. F. 16<sup>1910</sup> geführt werden.<sup>1911</sup> In diesem Text, der sich der spätmittelalterliche Leidenstheologie

<sup>1905</sup> An einigen Stellen seiner Arbeit hat es den Anschein, als würde sich Otto Langer für eine solche Sichtweise aussprechen, wenn er konstatiert: „Zu dieser Theologie des menschgewordenen und leidenden Gottes entwickelten die Frauen aufgrund ihrer natürlichen [sic] und kulturell erworbenen Veranlagung zu Leiblichkeit und Emotionalität eine besondere Affinität.“ *Langer, Leibhafte Erfahrung Gottes* (2002), 460. Allerdings distanziert sich Langer direkt im nächsten Satz wieder von dieser Meinung. Vgl. ebd.

<sup>1906</sup> *Langer, Leibhafte Erfahrung Gottes* (2002), 460.

<sup>1907</sup> Ebd., 461.

<sup>1908</sup> *Langer, Leibhafte Erfahrung Gottes* (2002), 461.

<sup>1909</sup> Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms Mar. Q 27, fol. 48v. Vgl. zur Handschrift auch die Beschreibung bei *Günther, Katalog* (1921), 516. und in der Online-Handschriftendatenbank: <https://manuscripta.pl/en/manuscripts/42105/> (Zugriff: 26.03.2025).

<sup>1910</sup> Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms. Mar. F 16, fol. 453. Vgl. zur Handschrift auch die Beschreibung bei *Günther, Katalog* (1921), 71–74, insb. 73 und in der Online-Handschriftendatenbank: <https://manuscripta.pl/en/manuscripts/41910/> (Zugriff: 26.03.2025).

<sup>1911</sup> Der Text wurde von dem Theologen Auer, Leidenstheologie (1952), 99 f. transkribiert. Leider ist dem Theologen dabei ein zwar nur kleiner, dafür aber umso folgenschwererer Lapsus unterlaufen. Er hat die Signatur der Handschrift falsch zitiert („Danzinger Stadtbibliothek, Mar. G. 27“), was das Auffinden der Handschrift nicht eben einfacher machte, zumal zahlreiche der Handschriften der ehemaligen Danziger Stadtbibliothek lange Zeit als verschollen galten. So wird auch eine der beiden hier relevanten Handschriften, nämlich Ms. Mar. F. 16 von Aland, Handschriftenbestände (1956), 58 als verschollenen verzeichnet. Daher ist der Verfasser dieser Untersuchung zu Beginn davon ausgegangen, dass beide Handschriften heute als verschollen gelten müssen und der Text nur noch in der von Auer transkribierten Fassung vorliegt. Auf den von Auer besorgten Text wurde von Arnold Angenendt in mehreren Studien verwiesen, jedoch ohne Hinweis auf die fehlerhafte Signaturangabe oder auf die komplizierte Manuskriptlage der ehemaligen Stadtbibliothek Danzig. Vgl. dazu *Angenendt, Buße*

zuordnen lässt, wird nicht nur deutliche Kritik an der früheren Gebetspraxis geübt, die dem Erlöser selbst in den Mund gelegt wird,<sup>1912</sup> vielmehr stellt Christus jedem der zehn Kritikpunkte eine Frömmigkeitspraxis gegenüber, die immer mit derselben Junktur als dem göttlichen Sprecher wohlgefällig ausgezeichnet wird: *est mihi carius et tibi utilius.*<sup>1913</sup> Hier seien nur die ersten fünf Kritikpunkte präsentiert, die jedoch bereits als solche aussagekräftig sein dürfte: „Erstens: Gib mir einen Denar, noch während du lebst, so ist es mir lieber und dir nützlicher, als wenn du mir nach deinem Tode einen Berg aus Gold gibst, dessen Ausmaße sich von der Erde bis zum Himmel erstrecken. Zweitens: Eine Träne aus Liebe (*amore*) zu meiner Passion zu vergießen oder wegen deiner Sünden, durch die du mich und den Vater beleidigt hast, ist mir lieber und dir nützlicher, als einen See voll zu weinen aufgrund irgendwelcher Dinge, die zugrunde gehen können. Drittens: Ein dir widerstrebendes und dich beleidigendes Wort aus Liebe zu mir (*amore mei*) auszuhalten, ist mir lieber und dir nützlicher, als wenn du auf deinem Leib alle Ruten zerschlägst, die es in den Wäldern der ganzen Welt gibt. Viertens: Einen Traum unterbrechen und eine Stunde meinetwegen durchzuwachen ist mir lieber und dir nützlicher, als wenn zwölf Krieger nach deinem Tod das Kreuz während deines Begräbnisses nähmen und für deine Sünden nach Jerusalem gehen würden. Fünftens: Einen Armen, Fremden oder Unbekannten aus Liebe zu mir (*amore mei*) aufzunehmen, ist mir lieber und dir nützlicher, als wenn du drei Tage pro Woche für sechs Jahre bei Wasser und Brot fasten würdest.“<sup>1914</sup>

---

(1985), 48 f.; *Angenendt*, Theologie (1984), 156; *Angenendt* u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 40. Bei Otto Günther findet sich ebenfalls eine Transkription der ersten Sätze der hier relevanten Textes in Ms Mar. Q 27, fol. 48v., was eine Überprüfung des Textes bei Albert Auer ratsam erscheinen lässt, was hier indessen nicht geleistet werden kann, sondern als Anregung für spätere Studien genannt sei. Vgl. *Günther*, Katalog (1921), 516.

1912 *Infrascripta relevata fuerunt per os Christi*. Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms Mar. Q 27, fol. 48v, zitiert nach *Auer*, Leidenstheologie (1952), 99.

1913 Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms Mar. Q 27, fol. 48v, zitiert nach *Auer*, Leidenstheologie (1952), 99 f.

1914 *Primo: Da mihi unum denarium, dum vivis, et est mihi carius et tibi utilius, quam si post mortem tuam dares mihi unum montem aureum, cuius magnitudo attingeret a terra usque ad celum. Secundo: Flere unam lacrimam amore passionis meae vel propter peccata tua, quibus me et patrem offendisti – est mihi carius et tibi utilius, quam flere unum lacum propter quascumque res, quae deficere possunt. Tercio: Sustinere unum verbum tibi contrarium et injuriosum amore mei – est mihi carius et tibi utilius, quam si rumperes super corpus tuum omnes virgas, quae sunt in silvis tocius mundi. Quarto: Rumpere sompnum et una hora mecum vigilare – est mihi carius et tibi utilius, quam si xii milites post mortem tuam reciperent crucem super sepultura tua et irent in jerusalem pro peccatis tuis. Quinto: Recipere unum pauperem vel hospitem aut ignotum amore mei – est mihi carius et tibi utilius, quam si jejunes tribus diebus in ebdomada per VI annos in pane et aqua.* Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms Mar. Q 27, fol. 48v, zitiert nach *Auer*, Leidenstheologie (1952), 99 f.

Wie unschwer zu erkennen ist, wird in diesen Zeilen dem, was in der Forschung als „Heilsarithmetik“<sup>1915</sup> bezeichnet wird und was zeitgenössisch unter dem Kampfbegriff der Werkgerechtigkeit verhandelt wurde, also der Idee, dass der Mensch seinen Gnadenstand durch möglichst viele gute Werke zum Positiven beeinflussen könne, eine deutliche Absage erteilt.<sup>1916</sup>

Dies heißt aber nicht, dass im Spätmittelalter das Gefühl zur alleinigen Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott wurde – dieses Caveat wurde bereits angedeutet. Vielmehr existierten auch im Spätmittelalter mehrere – und sich widersprechende – Kriterien parallel zueinander,<sup>1917</sup> was nicht selten Reibungen erzeugte.<sup>1918</sup>

---

<sup>1915</sup> Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 40.

<sup>1916</sup> „Wie mit einem Federstrich werden hier die Hochzahlen der im Frühmittelalter so unerbittlich geforderten Genugtuungswerke beseitigt. Das Werk ist nichtig; es zählen allein die Intention und die Compassio.“ Angenendt, Theologie (1984), 156. Zwar wurde diese Kritik an der Heilsarithmetik von den Reformtheologen später aufgegriffen, jedoch fiel sie im Vergleich zu den früheren Stimmen bemerkenswerterweise moderater aus, wie Arnold Angenendt zusammen mit seinem Schülerkreis gezeigt hat: „Die theologische Kritik an der gezählten Frömmigkeit blieb nicht nur folgenlos für die Frömmigkeitspraxis. Zudem formulierte auch kaum einer so eindeutig wie der Mystiker Eckhart. Wandte dieser sich gegen jegliches Verdienstlichkeitsdenken und alle Werkgerechtigkeit, so fiel die Kritik der Reformtheologen des 15. Jahrhunderts wesentlich moderater aus.“ Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 59. Deutliche Kritik an der Vorstellung der Heilsarithmetik findet sich später dann aber bekanntlich bei Luther: „Es wäre mir lieber, ja Gott angenehmer und viel besser, dass ein Stift, Kirche oder Kloster alle ihre jährlichen Messen und Vigilien auf einen Haufen nähmen und hielten einen Tag eine rechte Vigilie und Messe mit herzlichem Ernst, Andacht und Glauben für alle ihre Wohltäter, als dass sie ihrer Tausend und Tausend alle Jahr, einem jeglichen eine besondere, hielten, ohne solch Andacht und Glaube.“ Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Ed. Borcherdt/Merz, 124 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu auch Angenendt, Buße (1985), 49; Hamm, Himmel (2006), 269.

<sup>1917</sup> Wie stark etwa noch in den Zeiten eines Bonaventura das Prinzip der Heilsarithmetik unter den Minoriten war, zeigt ein Blick in das Novizientraktat des Generalministers, worin Bonaventura seinem Leser rät, sich beim Privatgebet stets eine bestimmte Anzahl vorzunehmen und von diesem Pensem nur in dringenden Ausnahmesituationen oder im schweren Krankheitsfall abzulassen: *Orationes autem, quas facis, semper habeas sub certo numero terminatas, quas nunquam dimittas, nisi urgente necessitate vel infirmitate coactus, quae sunt hae (...).* Bonaventura, Regula novitiorum. Ed. Lauer, 478, cap. 2.5. Im Anschluss erfahren wir dann auch, welche Gebete der Generalminister für das Privatgebet als unabdingbar ansieht – es sind nicht eben wenige. Er veranschlagt jeweils 100 Pater Noster und Ave Maria, wobei letzteres Gebet mit Kniebeugen einhergehen und ersteres zusammen mit dem Gloria Patri gesprochen werden soll, wofür eine eintägige Zeitspanne anberaumt (*inter diem et noctem*) wird. Doch damit noch nicht genug: Zudem legt der Generalminister seinem Leser noch als tägliches Gebet-spensum die Bußpsalmen sowie eine Litanei und drei nächtliche Lesungen auf, wobei letztere den Verstorbenen gilt und die Litanei den noch lebenden Wohltätern: *primo ad laudem Dei et beatae Virginis quotidie inter diem et noctem dicas centum Pater noster cum Gloria Patri et totidem Ave Maria cum genuflexionibus; item dicas quotidie Psalmos poenitentiales cum litania pro benefactoribus vivis, et Vigilias trium lectionum pro defunctis, et alia facias, sicut tibi Dominus ministrabit.* Ebd.

Dies soll im Folgenden anhand zweier Beispiele aus den spätmittelalterlichen Nonnenvitae aufgezeigt werden, die uns bereits an anderer Stelle beschäftigt haben. Auch in dieser Textgattung zeichnet sich nämlich ein Spannungsfeld ab, welches für das Gebet zentral war, nämlich der Gegensatz zwischen dem formalkorrekten Vollzug des Chorgebets und dem Drang einiger Dominikanerinnen, das Gebet zu subjektivieren – mithin zwischen Ritus und Emotion, zwischen Kollektiv und Individuum, zwischen liturgischem Gebet und Privatgebet.

Otto Langer hat gezeigt, dass es zwar auch Fälle gibt, in denen diese konträren Interessen nicht in Widerspruch gerieten, sondern die Nonnen den Chorraum für individuelle Erlebnisse und Gebete nutzten, das Chorgebet der anderen allerdings nicht störten.<sup>1919</sup> Es lassen sich andererseits jedoch auch Beispiele ausfindig machen, in denen das private mystische Erlebnis den Ablauf des Kollektivgebets störte bzw. an den Rand des Scheiterns brachte. So findet sich in dem bereits erwähnten Tösser Schwesternbuch die Geschichte über eine einfältige, aber mit Visionen begnadete adelige Schwester namens Mezzi Sidwibrin,<sup>1920</sup> die während des Chorgebets eine Vision hat und ihre Schwestern zum Lobgesang auffordert, da sie die Muttergottes in ihrer Mitte gesehen haben will: ‘*Singent, singent: Gottes mütter ist hie!*’<sup>1921</sup> Leider lässt der Text die Reaktion der Angesprochenen im Dunkeln; es hat aber den Anschein, als seien die Schwestern der Aufforderung der Mystikerin nicht nachgekommen, sondern hätten „in wohlwollender Distanz“<sup>1922</sup> mit dem Vollzug des Stundengebets fortgefahrene, also

---

**1918** Ähnlich argumentiert auch Arnold Angenendt. Der Kirchenhistoriker hat davor gewarnt, der mittelalterlichen Frömmigkeit eine allzu harte Dichotomie zu bescheinigen, etwa einen Gegensatz zwischen Herzensfrömmigkeit und Zahlenfrömmigkeit, zwischen Werkgerechtigkeit und Gnade, zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Er fragt vielmehr rhetorisch, ob in der mittelalterlichen Frömmigkeit nicht beide Aspekte verwoben miteinander waren, insbesondere die Innerlichkeit und das Zählen. Vgl. *Angenendt* u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 62.

**1919** Vgl. *Langer*, Erfahrung (1987), 111 f.

**1920** Für den Text stellt diese Paarung von Einfältigkeit und mystischer Begnadung keineswegs einen Gegensatz dar, sondern wird vielmehr als Bedingungsgefüge konstruiert, wie Otto Langer gezeigt hat: „Gerade die Unerfahrenheit im Umgang mit der Welt und die Reduktion ihrer Berührung mit der Alltagsrealität scheinen aber die Bedingung für das Erleben ekstatischer Zustände zu sein; sie disponieren sie für Gnaden und innere Erfahrung. Zwischen Einfalt und Gnade besteht, dem Text zufolge, ein direktes Verhältnis: je einfältiger ein Mensch, desto begnadeter.“ *Langer*, Erfahrung (1987), 113.

**1921** *Sy lüff och etwenn in dem kor in der cumplet umb, recht als sy nit sinn hetty, so man das Salve regina sang, und schlüg denn an die schwestren von rechter gird und sprach: ‘Singent, singent: Gottes mütter ist hie!’* Das Leben der Schwestern zu Töß. Ed. *Vetter*, 28. Otto Langer quittiert dieses Exemplum folgendermaßen: „Durch ihre affektisch-persönliche Teilnahme an der Liturgie stört sie deren geordneten Ablauf und beeinträchtigt die Sammlung der anderen, die ihr abnormes Verhalten ihrer Naivität zuschreiben und es sogar positiv als Zeichen einer Gnadenerfahrung deuten.“ *Langer*, Erfahrung (1987), 113.

**1922** Mit dieser treffenden Formulierung hat Otto Langer das Verhältnis des Konvents gegenüber der Mystikerin Mezzi Sidwibrin bestimmt. Vgl. *Langer*, Erfahrung (1987), 113.

den Ritus über das individuelle Erlebnis ihrer Mitschwester gestellt. Oder mit den Worten von Otto Langer: „Mezzi Sidwibrin löste mit ihren Erlebnissen kein neuartiges Gemeinschaftshandeln aus.“<sup>1923</sup>

Es lassen sich aber auch Fälle anführen, in denen es sich andersherum verhält, bei denen also der Affekt den Ritus außer Kraft setzte. Im Engelthaler Schwesternbuch wird von der ersten Sangmeisterin Hailrat berichtet, die während des Chorgebets am vierten Adventssonntag von einem mystischen Erlebnis überwältigt worden sei und infolge dessen von der vorgeschriebenen lateinischen Kultsprache des Chorgesangs in die Landessprache bzw. Muttersprache gewechselt habe.<sup>1924</sup> Und dieses Überwältigungserlebnis überträgt sich in der Geschichte auf die anderen Schwestern, die ebenfalls von dem Chorgebet und damit der vorgeschriebenen Kulthandlung ablassen, weil sie in Ekstase fallen.<sup>1925</sup> Das Beispiel zeigt zum einen, dass individuelles Erlebnis und damit persönliche Affektivität den Ritus zumindest punktuell außer Kraft setzen können.<sup>1926</sup> Zugleich lässt die Geschichte jedoch durchblicken, dass hierbei aber wohl auch die Frage der Autorität eine Rolle spielte. Denn in diesem Fall ist die Störquelle eben keine einfache Nonne, sondern eine Amtsträgerin, die just mit der Aufsicht dessen betraut ist, was sie selbst stört.<sup>1927</sup>

Der Blick in die Textgattung der Schwesternbücher zeigt mithin exemplarisch auf, was wir bereits anhand ausgewählter Fallbeispiele für das Früh- und Hochmittelalter beobachten konnten: Die Kommunikation mit Gott wird im Untersuchungszeitraum

1923 Langer, Erfahrung (1987), 113.

1924 *In dem ersten advent da sie nach dem orden sungen, und ir erste sanckeisterin die hiez Hailrat, die waz unmenschlich schon und sank außer mazzen wol und lernt dar zu gar wol und het unsern herren gar liep. Daz ertzaigt sie an allen iren werken und leben wol. Da sie nu komen zu dem virden suntag im advent, da sie sungen die metin, da sie nu komen bintz dem funften respons ,Virgo Israel', und der vers ,In caritate perpetua', daz sank sie teutsch und sank so unmenschlichen wol, daz man brufet, sie sunge mit engelischer stimme.* Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Genaden Überlast. Ed Schröder, 6 f.

1925 *Diser heilig covent wart von grozer andaht sinnelos und vilen nider als die toten und lagen also biz sie alle wider zu in selber komen: do sungen sie ir metin mit grozer andaht auz.* Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Genaden Überlast, ed Schröder, 7.

1926 Ähnlich hat auch Otto Langer die Szene interpretiert, der schreibt: „Die Glückserfahrung einer einzelnen, die ihre offizielle Funktion vergisst und als Individuum vor Gott steht, vermittelt ihren Mitschwestern einen kurzen Augenblick kollektiven Glücks in der Liebensgemeinschaft mit Gott, die sich außerhalb des offiziellen Rahmens der Liturgie bildet.“ Langer, Erfahrung (1987), 113 f.

1927 Otto Langer befindet diese subjektive Spiritualität der Nonnen, die das Chorgebet „verpersönlichen und sich dadurch erlebnismäßig isolieren“, gemessen an der „Selbstvergessenheit vieler Schwestern, die am Vorrang des gemeinsamen Gebets festhalten“ deswegen auch „ambivalent“. Was mit jener Ambivalenz gemeint ist, darüber klärt der Germanist seinen Leser umgehend auf: „Denn einerseits stört diese Inversion der Antriebsrichtung die durch die Liturgie erreichte Geordnetheit und Verhaltenssicherheit der Konventsmitglieder, andererseits entdeckt sie religiöse Freiräume und neue Möglichkeiten der individuellen Beziehung zu Gott.“ Langer, Erfahrung (1987), 110 f.

nicht alleine von einer Leitmaxime bestimmt oder gar determiniert, sondern diese Kommunikationsform vollzog sich im Spannungsfeld mehrerer unterschiedlicher Kriterien, die nicht immer kompatibel waren, sondern zuweilen auch in Konkurrenz zueinander treten konnten, was nicht eben selten Reibungen erzeugte.

## 9 Eingehegtes Gebet, normierte Liturgie – Kommunikation mit Gott im Spannungsfeld von Vielfalt und Einfalt

„Vater unser im Himmel, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden. Unser überwesentliches Brot gibt uns heute. Erlass uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldern erlassen. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern rette uns vor dem Bösen. (Mt 6,9–13)<sup>1928</sup> Jenes Gebet vernahm der berühmte Abt Bernhard von Clairvaux, als er im Jahr 1131 das südlich von Nogent-sur-Seine gelegene Kloster Le Paraclet visitierte. Auf den ersten flüchtigen Blick vermag dies wenig zu überraschen, gehört das Vaterunser doch bis heute zum festen Repertoire des liturgischen Gebets. Doch der berühmte Zisterzienserabt war ob des Gehörten unangenehm berührt (*commotum esse*), so zumindest stellt es Bernhards großer Antagonist in einem seiner Briefe später dar.<sup>1929</sup> Die Rede ist freilich von Petrus Abaelard, der das fragliche Kloster für seine ehemalige Geliebte Heloise eingerichtet hatte, die dem Kloster als Äbtissin vorstand. Anstoß nahm Bernhard offenbar an einem einzigen Wort des Herrengebets, das in Le Paraclet anders zu vernehmen war als andernorts.<sup>1930</sup> Denn anstatt, wie in der lateinischen Christenheit ansonsten üblich, Gott im Stundengebet um das tägliche Brot (*panis quotidianus*) zu bitten, erbaten sich die Nonnen hier das überirdische Brot (*panis supersubstantialis*).<sup>1931</sup> Diese liturgische Modifikation mag dem in religiösen Dingen „unmusikalischen“<sup>1932</sup> Beobachter unerheblich erscheinen;<sup>1933</sup> der Abt von Clairvaux nahm diesen Eingriff in die Liturgie hingegen als unerhörte Neuerung wahr und konfrontierte ihren Urheber, Abaelard, mit dem Vorwurf, ein Neuerer zu sein, so zumindest will es Abaelard in einem priva-

---

<sup>1928</sup> *Pater noster qui es in coelis, sanctificetur nomen tuum; adueniat regnum tuum; fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra. Panem nostrum supersubstantiale da nobis hodie; et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; et ne nos inducas in temptationem, sed libera nos a malo.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 240, Nr. 10.

<sup>1929</sup> Siehe den Text unten in Anm. 1930.

<sup>1930</sup> *Secredo uero mihi intimauit [sc. Heloisa] uos ea charitate qua me praecipue amplectimini, aliquantulum commotum esse, quod in oratorio illo oratio Dominica non ita ibi in horis quotidianis sicut alibi recitari soleret, et cum hoc per me factum crederetis, me super hoc quasi de nouitate quadam notabilem uideri.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 239, Nr. 10.

<sup>1931</sup> Vgl. ebd.

<sup>1932</sup> Als „religiös unmusikalisch“ hat sich etwa der bekannte deutsche Philosoph Jürgen Habermas charakterisiert, womit er einen Ausdruck von Max Weber aufgriff, der hierdurch im wissenschaftlichen Diskurs große Verbreitung fand. Vgl. *Thaidigsmann, Religiös unmusikalisch* (2011), 490–509.

<sup>1933</sup> Arno Borst galt die Variation etwa als „Kleinigkeit“ ebenso wie Alexander Schröter-Reinhard. Mit diesem Urteil wird indessen die Signifikanz jener Differenz für die beiden mittelalterlichen Theologenmönche verkannt. Vgl. *Borst, Abälard* (1958), 504; *Schröter-Reinhard*, *Ethica* (1999), 163.

ten Gespräch von Heloise erfahren haben.<sup>1934</sup> Bedenkt man die spätere Dynamik der Auseinandersetzung zwischen den beiden Antagonisten, dann überrascht es kaum, dass der streitlustige Theologe und Stardozent der Scholastik den gegen ihn erhobenen Vorwurf nicht auf sich sitzen ließ.<sup>1935</sup> Abaelard legitimierte sein Handeln gegenüber dem Zisterzienser in einer längeren Erwiderung, wobei er gleichermaßen auf philologische wie historische Argumente zurückgriff.<sup>1936</sup> Zunächst bringt der Magister in Anschlag, dass die von ihm eingeführte Gebetsform auf den Apostel und Evangelisten Matthäus selbst zurückgehe (Mt 6,11) – was den bibelfesten Bernhard wohl wenig überrascht haben dürfte –, die in der Kirche ansonsten verbreitete Brotbitte indessen auf Lukas (Lk 11,3).<sup>1937</sup> Letzterer sei jedoch anders als Matthäus kein Augen- und Ohrenzeuge gewesen, als Jesus den Jüngern das fragliche Gebet gelehrt habe, da er es nur mittelbar von Paulus kannte, der seinerseits ebenfalls kein Augenzeuge des Heilsgeschehens war. Folglich sei – so lautet die eigentliche Stoßrichtung des Arguments – die von Abaelard präferierte Matthäusversion des Herrengebets vollständiger und vollkommener (*pleniū ac perfectius*).<sup>1938</sup> Mit anderen Worten: Matthäus Version der Herrengebets, also just die in Le Paraclet benutzte, ist laut Abaelard authentischer, weil sie aus erster Hand stammt, wohingegen die übrigen Kirchen mit Lukas ein Gebet sprechen würden, das nur aus dritter Hand stamme, oder wie Abaelard sich ausdrückt: „Matthäus trank aus der Quelle selbst, Lukas aus dem Bächlein, das aus der Quelle entsprang.“<sup>1939</sup> Tatsächlich mutet diese Beweisführung des Magisters, der sich hier einer in den Geschichtswissenschaften noch heute gebräuchlichen Metaphorik der *Quellenkritik* bedient, erstaunlich modern, ja geradezu quellenkritisch an.<sup>1940</sup> Nachdem Abaelard seinem Adressaten die Priorität des im Matthäusevangelium überlieferten Herrengebets vor Augen geführt hat, kommt er zum springenden Punkt

---

<sup>1934</sup> Siehe den Text oben in Anm. 1930.

<sup>1935</sup> Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard immer noch grundlegend: Borst, Abälard (1958), 497–526.

<sup>1936</sup> Abaelard gibt seine Erwiderung zwar als Entschuldigung (*excusatio*) aus, geht in seinem Schreiben an Bernhard aber weit über eine reine Apologie hinaus.

<sup>1937</sup> Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 239–247, Nr. 10

<sup>1938</sup> *Constat, ut nostis, hanc Dominicam orationem uel a solis Matheo et Luca nos habere conscriptam, quorum alter, tam apostolus quam euangelista, huic orationi, cum traderetur, interfuit, unde et eam pleniū ac perfectius, sicut et totum sermonem in monte habitum cui est ipsa inserta, scripsisse dubium non est. Lucas uero, discipulus Pauli, qui nec huic sermoni interfuit, nec quae ex ore Dominico audierit, scripsit, sed quae Paulo maxime referente didicit quem nec illi sermoni constat interfuisse, scribit etiam non illum perfectiorem Dominicum sermonem, quem in monte habuit cum apostolis, sed quem turbis in campestribus fecit.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 239 f., Nr. 10.

<sup>1939</sup> *De ipso fonte Matheus, de riuulo fontis Lucas est potatus.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 240, Nr. 10.

<sup>1940</sup> Vgl. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (²2012), 140.

seiner Apologie. Er fragt Bernhard rhetorisch, warum die Kirche das fragliche Gebet entsprechend dem Matthäusevangelium bete, jedoch ein einziges Wort nach Lukas spreche: „Was für ein Grund mag dafür bestehen, dass wir bei Beibehaltung der übrigen Worte des Matthäus nur ein einziges ändern, indem wir nämlich täglich (*quotidianus*) statt überwesentlich (*supersubstantialis*) sagen?“<sup>1941</sup> Mit dieser Frage hatte Abaelard den gegen ihn erhobenen Vorwurf gleichsam an seinen Kritiker zurückgegeben: Nicht er hatte eine Änderung bzw. Neuerung vorgenommen, sondern die Tradition hatte den bei Matthäus überlieferten Text verformt bzw. aus ursprünglich zwei unterschiedlichen Gebeten ein Neues erstellt: „Sollte mich daher irgendwer deswegen der Neuerung beschuldigen, so achte er darauf, ob nicht jener mehr getadelt werden müsste, der so vermessan war, aus zwei in alter Zeit geschriebenen Gebeten ein Neues zusammenzustellen, das man nicht als evangelisch, sondern als sein eigenes bezeichnen muss.“<sup>1942</sup> Dass Abaelards Argument letztlich „sachlich irrig“ ist, weil im Originaltext in beiden Fällen dasselbe griechische Wort steht, nämlich *ἐπιούσιος*, wie Arno Borst angemerkt hat, scheint Abaelard nicht bewusst gewesen zu sein.<sup>1943</sup> Dies ist bemerkenswert, denn Abaelard war zumindest der (ungefähre) Wortlaut der fraglichen Stelle im griechischen Matthäusevangelium bekannt, auch wenn er diesen nicht in den griechischen Lettern, sondern nur in lateinischer Lautschrift wiedergibt bzw. wiedergeben konnte: *arton imon epiouision*.<sup>1944</sup> Dies kann nur heißen, dass Abaelard der griechische Text des Lukasevangeliums unbekannt war, da ihm ansonsten die Wortkongruenz zwischen beiden Texten in der fraglichen Stelle aufgegangen wäre. Da es hier aber nicht darum zu tun ist, die philologische Kompetenz des zu seiner Zeit hochberühmten Magisters der Theologie auszuloten,<sup>1945</sup> gilt es an dieser Stelle das Augenmerk auf einen anderen Punkt zu fokussieren.

---

<sup>1941</sup> *Quid igitur extiterit causae, ut caeteris Mathei uerbis retentis unum solum mutemus, quotidianum scilicet pro supersubstantiale dicentes, qui potest dicat, si tamen dicere sufficiat.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 242, Nr. 10.

<sup>1942</sup> *Si quis itaque me nouitatis super hoc arguat, attendat an ille magis arguendus fuerit qui ex duabus orationibus antiquitus scriptis unam nouam componere praesumpsit, non tam euangelicam quam suam dicendam.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 242, Nr. 10. Tatsächlich war das in der mittelalterlichen Liturgie rezitierte Vaterunser eine Kompilation der von Matthäus und Lukas überlieferten Gebetsversionen. Vgl. dazu Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 507.

<sup>1943</sup> Vgl. Borst, Abälard (1958), 504.

<sup>1944</sup> *Denique Graecorum discretio, quorum, ut ait Ambrosius, ‚auctoritas maior est‘, solam Mathei orationem praedictis, ut arbitror, rationibus in consuetudinem duxit scilicet ‚arton imon epiouision‘, quod interpretatur panem nostrum supersubstantiale.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 242, Nr. 10. Tatsächlich lautet die fragliche Stelle bei Matthäus: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σῆμερον*. (Mt 6,11).

<sup>1945</sup> So etwa Engelhardt, Viktor Cousin (1846), 70 f.

Dass Fallbeispiel zeigt, dass Änderungen beziehungsweise Divergenzen im liturgischen Bereich im 12. Jahrhundert ein hohes Irritationspotential besaßen. Und das galt offenbar nicht nur für das Vaterunser, dem allerdings als *oratio dominica*, also als vom Religionsstifter selbst eingeführtem Gebet, eine besondere Autorität und Signifikanz zugesprochen wurde.<sup>1946</sup> Jedoch irritierten, ja empörten Neuerungen im liturgischen Bereich auch in anderen Fällen die Zeitgenossen, was auch Abaelard wusste und sich in seiner Apologie zunutze machte: Er konfrontiert Bernhard mit dessen eigenen liturgischen Reformmaßnahmen in Clairvaux bzw. dem Zisterzienserorden, die er seinem Adressaten Punkt für Punkt vor Augen führt und damit gleichsam von der Apologie zur Polemik übergeht. Angefangen von den Hymnen über die Preces, Suffragien, den Heiligenkalender, die Prozessionen, bis zum Halleluja und weiteren Änderungen reicht Abaelards (Beschwerde)Liste.<sup>1947</sup> Abaelards Bilanz der zisterziensischen Liturgie verdeutlicht die grundsätzliche Virulenz liturgischer Pluralität: „Dies alles gereicht allen zur großen Verwunderung, warum nämlich diese eure Neuerung von euch dem Brauch der ganzen Kirche vorgezogen wird und ihr weder deswegen von eurer Regelung ablasst, noch euch um das kümmert, worüber die anderen murren, weil ihr darauf vertraut, aus vernünftigen Gründen so zu handeln.“<sup>1948</sup> Es wäre offenbar verfehlt die geringe Toleranz- bzw. Signifikanzschwelle vieler Zeitgenossen gegenüber liturgischer Pluralität nur im Einzelfall oder gar im individuellen Bereich zu suchen, wie dies etwa für die Auseinandersetzung zwischen Bernhard und Abaelard gerne getan wurde.<sup>1949</sup> Das große Irritationspotential erklärt sich vielmehr durch die große Signifikanz und Relevanz des Gebets als zentrales Medium und der Liturgie

---

<sup>1946</sup> Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 506, wo es zur vierfachen Relevanz des Herrengebets heißt: *Illud autem notandum est quod hec oratio ceteras orationes propter quatuor antecellit, scilicet auctoritate doctoris, breuitate sermonis, sufficientia petitionum et fecunditate misteriorum. Auctoritate doctoris, quia fuit ipsius Salvatoris apostolos orare docentis ore prolata, et inde dicitur oratio dominica. Breuitate sermonis, quia facile discitur et profertur iuxta illud: Cum oratis, nolite multum loqui etc. Sufficientia petitionum quoniam utriusque uite continet necessaria. Fecunditate misteriorum, quoniam immensa continet sacramenta.*

<sup>1947</sup> Vgl. Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 244–246, Nr. 10. Vgl. dazu auch Oberste, Zisterzienser (2014), 99–101.

<sup>1948</sup> *Quae omnia cum omnibus in magnam admirationem ueniant, cur haec scilicet uestra nouitas totius ecclesiae usui apud uos praeferatur, nec tamen ab institutione uestra ideo recedit nec quid alii murmurant, curatis, quia id rationabiliter uos facere confiditis, (...).* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 246, Nr. 10.

<sup>1949</sup> Auch Dinzelbacher sieht Bernhards ablehnende Haltung gegenüber der in Le Paraclet praktizierten Brotbitte in einem generellen Skeptizismus des Abtes von Clairvaux gegenüber liturgischen Neuerungen begründet, ohne jedoch näher auf die Hintergründe für die geringe Toleranzschwelle in dieser Frage einzugehen. Vgl. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 139.

als vorrangiger Raum der Kommunikation mit Gott.<sup>1950</sup> Es sei daran erinnert, dass sich gerade im liturgischen Gebet entsprechend der Auffassung der Zeit die Kommunikation mit Gott vollzog bzw. realisierte – und es wohl zumindest in den Konfessionskirchen bis heute tut. Entscheidend für diese Sichtweise war ein vielzitierter Grundsatz, den das mittelalterliche Christentum Augustinus von Hippo verdankt. Die mittelalterlichen Theologen wussten mit dem Kirchenvater zu berichten, dass Gott während der Lesung zum Menschen spreche, der dem himmlischen Gesprächspartner im Gebet Antwort gebe.<sup>1951</sup> Diese dialogische Struktur des Gottesdienstes machte die Liturgie zum bevorzugten Ort der Gottesbegegnung. Die Signifikanz- und Toleranzschwelle war in diesem Punkt, d. h. alle die Liturgie betreffenden Fragen – was wohlgemerkt mehr umfasst als nur das Gebet – daher auch so bemerkenswert gering. Denn es ging letztlich um nicht weniger als die Frage, wie die versammelte Gemeinde im Offizium mit Gott in Kontakt tritt. Dass diese Frage als besonders heikel, ja regelrecht virulent, empfunden wurde, da man sich bei einem Fehltritt den Zorn Gottes zuziehen konnte, wurde bereits gezeigt.<sup>1952</sup> Und so kommt es auch, dass zwei der berühmtesten Männer ihrer Zeit so verbissen um ein einziges Wörtchen ringen konnten, weil es in ihren Augen eben keineswegs um eine „Kleinigkeit“<sup>1953</sup> ging, sondern um das Kerngeschehen der Liturgie: die Kommunikation mit Gott. Das heißt jedoch nicht, dass es deswegen im Mittelalter keinen Raum für religiöse Pluralität gab bzw. geben konnte. Abaelard lässt in dem besagten Brief durchblicken, dass er die von ihm erlassene Gebetsform keineswegs als die einzige vertretbare Form erachtet, obwohl er von ihrer Authentizität überzeugt ist: „Um schließlich alle zufrieden zu stellen, sage ich nochmals wie schon oben: ‚Jeder soll von seiner Auffassung überzeugt sein.‘ (Röm 14,5) Er soll das Gebet beten, wie er möchte. Ich überrede keinen, mir darin zu folgen. Er möge die Worte Christi abändern, wie er will. Ich aber werde sie und ihren Sinn in der beschriebenen Weise, so gut ich kann, unverändert bewahren.“<sup>1954</sup> Ja im Anschluss an ein Diktum Gregors des Großen redet der Meister der Theologie einem regelrechten Eklektizismus in liturgischen Fragen das Wort: „Der selige Gregor schreibt ebenso an Augustinus, den Bischof der Angelsachsen, über die verschiedenen Gewohnheiten der Kirchen. Dabei überlässt er es seinem Urteil, beim göttlichen Offizium oder der Feier

<sup>1950</sup> Es wurde bereits einleitend festgestellt, dass die Liturgie keineswegs nur Kommunikation *mit* Gott umfasst, sondern auch Kommunikation *über* und *vor* Gott bedeutet. Dies gilt es im Folgenden stets mitzudenken, wenn von Liturgie und Ritus die Rede ist.

<sup>1951</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

<sup>1952</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 2.

<sup>1953</sup> So Borst, Abälard (1958), 504. Ebenso Schröter-Reinhard, *Ethica* (1999), 163.

<sup>1954</sup> *Denique, ut omnibus satisfaciam, nunc etiam ut superius dico, habundet unusquisque in sensu suo, dicat eam quomodo voluerit. Nemini persuadeo ut me in hoc sequatur. Variet uerba Christi prout voluerit. Ego autem sic illa, sicut et sensum, quantum potero, inuariata seruabo.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 247, Nr. 10.

der Messe aus den verschiedenen Bräuchen anderer [Kirchen] das auszuwählen, was er auswählen wolle, und dabei nicht einmal der römischen Mutterkirche so zu folgen, wie dem, woran er selbst festhalten wolle.<sup>1955</sup> Denn selbst in Rom, so wusste Abaelard sein Argument zu stützen, würde sich keine der Tochterkirchen an den römischen Ritus halten, der einzig und allein in der Laterankirche praktiziert würde, die die Mutter aller Kirchen sei.<sup>1956</sup> Und dieser Umstand gilt Abaelard nicht etwa als zu tolerierendes Übel, sondern als Grund der Freude, wie er im Anschluss an ein ciceronisches Bonmot formuliert: „Diese Verschiedenheit des Gottesdienstes ist sogar Ursache so mancher Freunde, da – wie Tullius erwähnt – ,die vollständige Übereinstimmung in allem die Mutter der Übersättigung ist.“<sup>1957</sup> Ja mehr noch: Für Abaelard ist liturgischer Pluralismus ein von Gott selbst eingerichteter Zustand: „Jener also, der wollte, dass den Völkern aller Sprachen gepredigt wird, beschloss selbst, durch verschiedenartige Offizien verehrt zu werden.“<sup>1958</sup>

Die Frage, wie der Abt von Clairvaux auf dieses Plädoyer seines späteren Intimfeines für liturgischen Pluralismus reagierte, ist uns leider nicht überliefert. Dass ihn der Brief zufriedenstellte bzw. seine Bedenken ausräumte, darf aber getrost bezweifelt werden. Denn letztlich handelt es sich dabei um eine unzulässige Argumentationsführung *ex silentio*, die aus dem Schweigen der Quellen, mithin einer kontingenten Überlieferungslage, ein stillschweigendes Einverständnis des Abtes macht.<sup>1959</sup> Sicherer argumentativen Boden erreicht der Forscher hingegen, wenn er den Blick auf die von Abaelard konstatierte Situation mittelalterlicher Liturgie wendet. Tatsächlich zeichnet sich das gemeinschaftliche und öffentliche Kommunizieren mit Gott im lateinischen Abendland durch einen enormen und für den Uneingeweihten kaum mehr zu entziffernden Facettenreichtum aus.

---

<sup>1955</sup> *Beatus quoque Gregorius de diuersis consuetudinibus ecclesiarum Augustino Anglorum episcopo scribens eius prouidentiae relinquit in diuinis officiis uel celebratione missae de uariis usibus aliorum id quod decreuerit eligere, nec tam ipsam etiam matrem Romanam ecclesiam in talibus sequi, quam quod ipse tenere censuerit: (...).* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 244, Nr. 10.

<sup>1956</sup> *Antiquam certe Romanae sedis consuetudinem nec ipsa ciuitas tenet, sed sola ecclesia Lateranensis, quae mater est omnium, antiquum tenet officium, nulla filiarum suarum in hoc eam sequente, nec ipsa etiam Romani palatii basilica.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 246 f., Nr. 10. Vgl. Cowdrey, Pope Gregory VII (2004), 75.

<sup>1957</sup> *Nonnullam enim oblationem haec diuini cultus uarietas habet, quia, ut Tullius meminit, ,identitas in omnibus mater est satietatis.’* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 247, Nr. 10. Vgl. Cicero, De inventione. Ed. Hubbell, 76.

<sup>1958</sup> *Qui ergo omnium linguarum generibus praedicari uoluit, ipse diuersis officiorum modis uenerari decreuit.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 247, Nr. 10.

<sup>1959</sup> So argumentiert etwa Borst, Abälard (1958), 504 f.: „Bernhards Antwort muß wohl kurz und höflich ausgefallen sein, sonst wäre sie uns erhalten.“

## 9.1 Komplexität und Irritabilität der Liturgie im Mittelalter

Verantwortlich für die enorme Komplexität und Diversifikation der mittelalterlichen Liturgie war zunächst einmal ein alles andere als geradliniger Entwicklungsprozess der mittelalterlichen Liturgie, wenn man denn überhaupt von Liturgie im Kollektivsingular sprechen darf. Denn auch wenn die römische Liturgie mit ihren vermeintlichen Begründern, den Aposteln Paulus und Petrus, immer eine große Autorität besaß,<sup>1960</sup> so wurde die in Rom gefeierte Liturgie mitnichten eins-zu-eins in anderen Reichsteilen bzw. nach dem Zerfall des Weströmischen Reiches in den unterschiedlichen Regionen kopiert, sondern vermischte sich mit lokalen Sonderriten und liturgischen Bräuchen, weshalb man in der Forschung auch von der „römisch-fränkischen Mischliturgie“ spricht. Auch die große Liturgiereform Karls des Großen hatte nur einen bescheidenen Erfolg, wenn man Vereinfachung als Gradmesser ansetzt. Denn auch nach der karolingischen *correctio* gab es eine kaum zu überblickende Fülle an lokalen Differenzen in puncto Gottesdienst. Ja, man muss für die Spätantike und das Frühmittelalter den jeweiligen lokalen Teilkirchen, insbesondere den Bischofskirchen, im liturgischen Bereich eine erhebliche Eigenständigkeit zusprechen, was man auch als Selbstbestand der *Ecclesia localis* bezeichnet hat.<sup>1961</sup> Zeugnisse dieser lokalen Formvielfalt des liturgischen Handelns sind die unterschiedlichen liturgischen Normtexte, deren mehr oder weniger ausdrückliches Ziel es war, die regionalen Sonderriten bzw. Eigenliturgie zu kodifizieren und damit ihren Bestand zu sichern, was auch eine Identitätsstabilisierende Funktion hatte.<sup>1962</sup> Ja, nicht einmal in Rom selbst kann von einer „rein“ römischen Liturgie gesprochen werden, denn die römisch-fränkische Mischform wurde auch hier rezipiert.<sup>1963</sup> Dieser Effekt wurde in den Liturgiewissenschaften lange negativ verbucht, etwa von Josef Jungmann, der die Entwicklung folgendermaßen kommentierte: „Die vornehme Klarheit der alten Form war in dem neuen Zuwachs nicht mehr enthalten und es fehlten auch die Kräfte, die diesen im

---

<sup>1960</sup> Ein Beispiel für die Autorität, die Rom in Fragen der Liturgie zugesprochen wurde, ist etwa der Streit zwischen Erzbischof Lanfranc von Canterbury und dem Erzbischof Johann von Rouen. In dem Streit, der sich um die angemessene liturgische Kleidung bei der Kirchenweihe drehte, wurde von Lanfranc ausdrücklich der Papst als Gradmesser für die richtige bzw. falsche Bekleidung beschworen. Tatsächlich macht das Beispiel sinnfällig, dass „Rom und die Päpste wenn auch keine wirkmächtige Autorität über die Liturgie im gesamten Mittelalter, so doch eine gewisse Autorität besaßen, auf die man sich in Streitfällen und Diskussionen berufen konnte.“ *Exarchos*, Identität (2019), 172.

<sup>1961</sup> Vgl. Bärsch, *Libri Ordinarii* (2011, ND 2019), 102.

<sup>1962</sup> Vgl. ebd., 94 f. Zum identitätsstiftenden Potential von Liturgie siehe zuletzt auch *Exarchos*, Identität (2019), 157–187. Dort findet sich auch ein kurzer Überblick zur Identitätsforschungen. Vgl. ebd., 160–164. Letztlich verdankt die Forschung die Einsicht, dass ein enger Konnex zwischen Ritus und Identität besteht, der bahnbrechenden Arbeit von Jan Assmann zum kulturellen Gedächtnis. Vgl. Assmann, *Gedächtnis* (1992), 56.

<sup>1963</sup> Zu diesem Prozess vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. 1 (1958), 122–137.

alten Geiste hätten durchgestalten können.“<sup>1964</sup> Sodann wurde die enorme Komplexität der mittelalterlichen Liturgie durch ein Phänomen erhöht, dass von der Liturgiewissenschaft etwas nebulös als „Gesetz der Juxtaposition von Neuen zum Alten“ bezeichnet wird.<sup>1965</sup> Damit ist die Tendenz gemeint, dass man liturgische Neuerungen aus Furcht vor der Abschaffung sakraler Riten nicht an die Stelle der älteren liturgischen Formen setzte, sondern das Alte mit dem Neuen kombinierte bzw. überformte, wodurch die Liturgie immer komplexer wurde. Diese unterschiedlichen Faktoren der Liturgiegeschichte, die hier nur skizzenhaft umrissen werden können, hatten freilich zur Folge, dass sich der Sinn der solcherart ausgedehnten und vielschichtigen Liturgie nur noch dem Experten erschloss.<sup>1966</sup> Als ein solcher Experte muss sicherlich Wilhelm Durandus gelten, der mit seinen ‚Rationale divinorum officiorum‘ das „einflussreichste Kommentarwerk zur Liturgie seiner Zeit“<sup>1967</sup> vorgelegt hat. Und jener Liturgiker, der zugleich auch Kanonist war, gibt im Proömium seines Liturgiekomentars zu bedenken, dass die unterschiedlichen liturgischen Gebräuche innerhalb der Kirche, die allenthalben zu sehen seien, keineswegs tadelnswert (*reprehensibile*) oder schlicht sinnwidrig (*absurdum*) seien. Vielmehr müsse diese Vielfalt bei der Verwaltung der kirchlichen Sakramente *de iure* toleriert werden, so lautet das Urteil des Liturgikers und Kanonisten.<sup>1968</sup> Mit dieser Aussage konnte sich Durandus in Übereinstimmung mit einer zentralen kirchlichen Autorität wissen, deren mahnende Worte auch im Mittelalter abgeschrieben und paraphrasiert wurden. Die Rede ist freilich von Papst Gregor dem Großen, der den Grundsatz aufgestellt hatte, dass die Vielfalt der Gewohnheiten innerhalb der Kirche der Einheit des Glaubens keinen Abbruch tue (*in una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diuersa*).<sup>1969</sup> Und diese mahnenden Worte des Papstes waren im Mittelalter keineswegs in Vergessenheit geraten, sondern wurden fleißig

---

1964 Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. 1 (4<sup>th</sup>1958), 128.

1965 Vgl. Fiala, Gesetz (1971), 26–35; Bärsch, Bischof (2013), 205–230; Ders., Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 94.

1966 Vgl. Bärsch, Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 93.

1967 Ebd., 91.

1968 Considerari autem oportet quod in diuino cultu multiplicis ritus uarietas reperitur. Vnaqueque namque fere Ecclesia proprias habet obseruantias et in suo sensu abundat, nec censetur reprehensibile uel absurdum Deum et sanctos eius concentibus seu modulationibus atque diuersis obseruantis uenerari cum et ipsa Ecclesia triumphans secundum prophetam circumdata sit uarietate, et in ipsorum ecclesiasticorum sacramentorum administratione de iure consuetudinis uarietas toleretur. Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 8. Vgl. dazu auch Suntrup, Norm (2002), 125–146, insb. 132–133.

1969 S. Gregorii Magni Registrum Epistolarum. Ed. Nørberg, Bd. 1, 47 f., Nr. 1. Vgl. dazu auch Heinz, Papst Gregor der Große (2004), 80–84; Bärsch, Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 91; Angenendt, Bonifatius (1977, ND 2004), 169–183; Elze, Gregor VII. (1989), 187.

abgeschrieben.<sup>1970</sup> Dass liturgische Pluralität etwas Gutes und durchaus Bewahrenswertes sei, findet sich auch im Proömium eines Xantener Stiftsordinarius aus dem 13. Jahrhundert. In dem Text heißt es, dass niemand daran Anstoß nehmen solle beziehungsweise dürfte, wenn er in der Xantener Kirche einiges höre, was von der ansonsten geläufigen Liturgie abweichen würde, sondern er solle sich vielmehr die Worte des Heiligen Ambrosius von Mailand in Erinnerung rufen, der gegenüber Augustinus die liturgische Vielfalt gerechtfertigt hätte, nämlich unter Rekurs auf den *mos*.<sup>1971</sup> Dass hier ausgerechnet der Heilige Ambrosius als Gewährsmann für die liturgische Vielfalt in Anschlag gebracht wird, dürfte kein Zufall sein. Tatsächlich dürfte der ambrosianische Ritus der Mailänder Kirche in puncto Liturgievielfalt das wohl bekannteste Beispiel sein – abgesehen vielleicht vom altspanischen Ritus auf der Iberischen Halbinsel, auf die beide noch zurückzukommen sein wird. Selbst in Rom, sozusagen im Epizentrum der römischen Liturgie, wurde im Mittelalter ein liturgischer Pluralismus praktiziert, so scheint es zumindest auf den ersten Blick. An dieser Stelle sei an den bereits erwähnten Brief von Abaelard erinnert, in dem der Theologe Bernhard von Clairvaux damit konfrontiert, dass der römische Ritus selbst in Rom nicht von allen Kirchen befolgt werde, ja eigentlich nur in der Lateranbasilika Anwendung finde. Doch damit nicht genug. Aus einer anderen Quelle wissen wir zudem, dass man in Rom das Fest zu Ehren der Geburt Johannes des Täufers in der Lateranbasilika sowohl nach dem römischen als auch nach dem griechischen Ritus feierte.<sup>1972</sup> Aus dem ‚Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis‘ lassen sich sogar einige Details dieser Co-Feierlichkeiten im Lateran rekonstruieren. Nachdem der lateinische Klerus die Vigil im alten Kapitelsaal gefeiert und sich danach zum Baptisterium begeben habe, sei der griechische Klerus am Ort verblieben und habe entsprechend dem eigenen Brauch das Stundengebet im Chorraum gefeiert: *Greci uero in maiori ecclesia remanent et in nostro choro uigiliam celebrant accipientes de altari candelas et incensum et cetera, ut mos est.* Später sollen sich die beiden religiösen Gruppen dann erneut getroffen haben bzw. über den Weg gelaufen sein, nämlich in dem Moment, wenn der lateinische Klerus zurück in die Hauptkirche komme, um dort im Chorraum das

---

<sup>1970</sup> Vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. 1 (1958), 130 mit Nachweis für wörtliche Übernahme in Anm. 35 und für sinngemäße Rezeption des gregorianischen Diktums in Anm. 36.

<sup>1971</sup> *Nemo itaque eorum, qui per divinam providenciam in hanc ecclesiam sunt collecti, sue tantum prudencie innitatur, ut hunc ordinem, eo quod usui alibi frequentato concinne forsitan non consonet in cunctis, iudicet procaciter contempnendum, sed melius quilibet corpori, cuius membrum esse desiderat, humiliiter se studeat conformare, (...). Meminerit eciam [sic], quid beatus Ambrosius sancto Augustino de diversis ecclesiistarum usibus responderit sciscitanti: 'Ad quamcumque', inquit, 'ecclesiam perveneris, illius morem serva, si tu non vis cuiquam esse scandalum nec quemquam tibi.'* Die Stiftskirche des Hl. Viktor zu Xanten. Bd. 2, Teil 4: Der Älteste Ordinarius des Stiftes Xanten. Ed. Oediger, 47.

<sup>1972</sup> Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis. Ed. Fischer, 140 f. Vgl. Cowdrey, Pope Gregory VII (2004), 80.

nächste, genauer das erste Stundengebet des neuen Tages, die Matutin bzw. Mette, zu feiern. Von dort sollen sich zu diesem Zeitpunkt die Griechen gerade zum Baptisterium hinab begeben haben, um dort ihrerseits die Matutin nach eigenem Ritus zu zelebrieren: *Greci uero ad fontes descendunt et ibi matutinas sollempniter secundum morem suum celebrant.*<sup>1973</sup> Diese Praxis datiert offenbar aus der Zeit vor dem sog. Morgenländischen Schisma von 1054<sup>1974</sup>, wie wir aus einem Brief Papst Leos IX. wissen, worin der Papst den griechischen Patriarchen daran erinnerte, dass der griechische Ritus in Rom ohne Störung praktiziert würde.<sup>1975</sup> Jedoch bedeutete das Jahr 1054 keineswegs das Aus für diese Co-Feierlichkeiten in der Lateranbasilika – ebenso wenig wie es mit diesem Datum schon zur institutionellen Aufspaltung der Reichskirche kam, zum regelrechten Schisma also. Denn auch während des Pontifikates Gregors VII. sollen die genannten Feierlichkeiten wie zu früheren Zeiten in der Lateranbasilika begangen worden sein, so lautet das Urteil des Gregor-Kenners Herbert Cowdrey.<sup>1976</sup> Aufgrund dieser Aussagen liegt es zunächst nahe, mit einem bekannten Liturgiewissenschaftler aus dem vorletzten Jahrhundert, Jungmann, zu konstatieren, dass es im Mittelalter „keine besondere Scheu vor einer gewissen Verschiedenheit der Gebräuche“<sup>1977</sup> gegeben habe. Jedoch gilt es hier sogleich relativierend einzuschränken, dass eine solche Position, wie Jungmann sie in seinem klassischen Werk zur Liturgiegeschichte vertreten hat, so nicht haltbar ist, weil hierdurch eine andere, gegenläufige Haltung schlicht ausgeblendet wird.

Denn obgleich im Mittelalter durchaus auch Stimmen wie die von Petrus Abaelard und Wilhelm Durandus zu vernehmen sind, die sich für eine Pluralität der Gebetsformen aussprechen, ging der Trend doch unverkennbar in eine andere Richtung. Anders als bei vielen modernen Beobachtern, denen religiöser Pluralismus oft als etwas Positives und prinzipiell Begrüßenswertes gilt und die das Phänomen daher als

---

1973 *Cum uero tempus uigiliarum appropinquauerit in capitulo ueteri, antequam ad uigilias uadant, defertur potus honorifice et sufficienter episcopis et cardinalibus et omnibus clericis Grecis et Latinis, qui ibi fuerint, de oblatione altaris maioris, de parte scilicet episcoporum. Quod dum factum fuerit, episcopi et cardinales induuntur sacris uestibus, cum quibus uigiliam celebrare debent. Quibus indutis ad fontes proficiscuntur cum scola et subdiaconis ceterisque cantoribus acolitis precedentibus cum candelabris et faculis ardentibus. Nos quoque cum ipsis pergimus. Greci uero in maiori ecclesia remanent et in nostro choro uigiliam celebrant accipientes de altari candelas et incensum et cetera, ut mos est. Cum autem peruerenerint episcopi et cardinales una nobiscum ad fontes, sedilia episcoporum preparantur ante potas oratori beati Iohannis baptiste. (...) Finitis itaque uigiliis ad maiorem ecclesiam reuertuntur pulsantes omnibus signis matutinas ibi in choro maiori cantant. Greci uero ad fontes descendunt et ibi matutinas sollempniter secundum morem suum celebrant.* Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis. Ed. Fischer, 141.

1974 Vgl. Bayer, Spaltung (2002).

1975 Vgl. Cowdrey, Pope Gregory VII (2004), 80.

1976 Vgl. ebd., 80.

1977 Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. 21 (1958), 130.

„Bereicherung“<sup>1978</sup> bejahren und sogar als Wert ansehen,<sup>1979</sup> löste liturgische Pluralität und Diversifikation bei nicht wenigen Zeitgenossen, wie bei Bernhard von Clairvaux, Unbehagen aus. Ja, mehr noch: Die Pluralität wurde im Mittelalter offenbar mehr und mehr als Problem, ja teilweise als regelrechte Bedrohung für die eigene Identität wahrgenommen. Denn Liturgie ist ein nicht zu vernachlässigender Faktor von Identität,<sup>1980</sup> weshalb Pluralität in diesem Bereich zu erheblichen Spannungen führen kann.<sup>1981</sup> Oder um es mit den prägnanten Worten eines Liturgiewissenschaftlers auszudrücken: „Pluralismus bedingt Konkurrenz“.<sup>1982</sup> Wilhelm Durandus, also wohlge-merkt jener Autor, der sich an anderer Stelle seines Werkes *für* Toleranz gegenüber liturgischem Facettenreichtum ausgesprochen hatte,<sup>1983</sup> schreibt an einer Stelle etwa davon, dass die Diversität der religiösen Riten eines der Hauptübel in der Zeit vor Jesu Geburt gewesen sei. Zwar spielt Durandus hier eher auf die religiöse Diversität zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen an, er nennt hier das Judentum und das Heidentum, jedoch lässt der Hinweis nichtsdestoweniger einen grundsätzlichen Skeptizismus gegenüber religiöser Diversität und Pluralismus erkennen.<sup>1984</sup> Mit anderen

---

<sup>1978</sup> Vgl. Kranemann, Vielfalt (2012), 196.

<sup>1979</sup> Die Frage, inwieweit religiöser Pluralismus als Wert oder als Problem zu gelten habe bzw. angesehen werden müsse, wurde jüngst von Christof Mandry durchgespielt. Vgl. Mandry, Pluralismus (2012), 29–45. Die positive Grundhaltung vieler Forscherinnen und Forscher gegenüber religiöser Pluralität spiegelt sich in dem zunehmenden Interesse vieler Forscherinnen und Forscher am religiösen Pluralismus, der jüngst gar zu einem „Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte“ erkoren wurde. Vgl. dazu Bultmann/Rüpke/Schmolinsky, Einleitung (2012), 7–13. Freilich birgt diese normative Prägung vieler Forscherinnen und Forscher auch eine Gefahr in sich, wie sich im Anschluss an Jörg Rüpke konstatieren lässt. Es besteht die Gefahr, dass nicht nur das Forschungsinteresse von jener normativen Prägung bestimmt wird, was an sich unproblematisch ist, sondern diese gleichsam in die Voraussetzung, Auswertung und Gewichtung des empirischen Materials hineingreift. Vgl. Rüpke, Europa (2009), 10. Vgl. zu jenem Problemfeld auch jüngst Bremmer, Religious Pluralism (2023), 105–136.

<sup>1980</sup> Vgl. zum engen Konnex von Liturgie und Identität die Verweise oben in Anm. 1962.

<sup>1981</sup> Dass liturgische Pluralität im Mittelalter polarisierte, wurde auch von Julia Exarchos registriert, die hierfür auf den bereits erwähnten Streit um das Ausspucken während der Messe hingewiesen hat. Vgl. Exarchos, Identität (2019), 162. Bei dem Spuckstreit entzündete sich die Kritik indes nicht an einer fremden liturgischen Handlung oder gar einer anderen liturgischen Identität, sondern an einer norm-abweichenden Handlung *während* der Liturgie, die eben nicht als Bestandteil der Liturgie gesehen wurde. Insofern eignet sich der Spuckstreit nicht wirklich, um das Konfliktpotential von liturgischer Diversität bzw. Differenz aufzuzeigen, sondern eher als Beispiel für die Virulenz dieser Kommunikationsform. Siehe dazu die Ausführungen oben in Kapitel 2.1.

<sup>1982</sup> Kranemann, Vielfalt (2012), 194.

<sup>1983</sup> Siehe dazu die Ausführungen oben bei Anm. 1968.

<sup>1984</sup> *Ante natuitatem enim Christi tres erant inimicitarum parietes: primus inter Deum et homines, secundus inter angelum et hominem, tertius inter hominem et hominem; homo namque per inobedientiam Creatorem offenderat, et per suum casum restorationem angelorum impediuerat, atque per uarios ritus se ab homine separauerat. Iudeus namque ceremonias excolebat, gentilis ydolatriam exercebat; sed ueniens Pax nostra, fecit utraque unum, et huiusmodi parietes destruxit; abstulit enim peccatum, et*

Worten: Europa entdeckte im Mittelalter nicht nur seine (religiöse) Vielfalt, sondern man war von diesem Befund oftmals zutiefst irritiert.<sup>1985</sup>

Das Irritationspotential, welches es mit sich bringt, wenn zwei Trägergruppen unterschiedlicher Liturgien – was, daran sei an dieser Stelle erinnert, immer auch eine Differenz in puncto Kommunikation mit Gott bedeutet – aufeinandertreffen, ist uns etwa von Vinzenz von Prag überliefert. Jener Chronist wurde im Zuge von Barbarossas zweitem Italienfeldzug im Sommer 1158 selbst Zeuge eines bemerkenswerten liturgischen Ereignisses, das bei ihm, wie wohl auch den anderen nordalpinen Beobachtern, größtes Erstaunen, ja Befremden auslöste. Vor allem das Gebaren des Mailänder Kantors hatte es den nordalpinen Beobachtern bzw. deren Chronisten offenbar angetan, dessen Handeln äußerst kritisch beäugt wird: „Dort sahen wir ihren Vorsänger, einen hochgewachsenen, grauhaarigen, sehr alten Mann, der einen seidenen Chormantel über der Albe auf den Schultern trug und einen sehr großen, rot gefärbten Stab aus Erlenholz drohend umherschwang, im Kreis der Sänger wunderliche Runden drehte und Sprünge vollbrachte, dessen Gehabe mehr als deren Gesang von allen mit Verwundern betrachtet wurde.“<sup>1986</sup> Das Beispiel ist für die hier anvisierte Fragestellung bemerkenswert, macht es doch sinnfällig, welches Irritationspotential liturgische Differenz besitzt. Denn diese wird hier offenbar nicht nur wertneutral oder gar gleichgültig wahrgenommen, sondern eindeutig negativ verbucht, richtiger: ge-deutet.<sup>1987</sup> Außerdem ist bemerkenswert, dass offenbar gar nicht so sehr das, was während des Gottesdienstes gesagt bzw. gesungen wurde, die transalpinen Beobachter irritierte, als vielmehr das, was gemacht wurde, nämlich das körperliche Verhalten und sodann die körperliche Beschaffenheit und der Aufzug der Akteure. Kurzum: Die Kritik entzündete sich nicht an den verbalen Sequenzen der liturgischen Kommunikation, sondern ihrer körperlich-materiellen Performanz. Dies dürfte nicht, zumindest nicht nur, damit zu begründen sein, dass die illitteraten Laien unter den Beobachtern ohnehin nicht verstanden, was in der Kultsprache des Lateinischen genau in der Messe gesagt wurde – um von den beiden anderen Kultsprachen, dem Griechischen und

---

*reconciliavit hominem Deo, reparauit casum et reconciliavit hominem angelo; destruxit ritus, et reconciliavit hominem homini.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 298.

1985 Vgl. Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt (2002).

1986 *Eorum archiepiscopus ad celebranda diuina preparatur in ipso die nativitatis beate Marie modo extraneo, modo Ambrosiano, quo soli ex antiquorum concessione apostolicorum utuntur Mediolanenses. Vbi cantorem eorum, uirum statuta procerum, canum, uetustissimum, in albis, cappam choralem de serico in humero portantem, baculum de aneto maximum rubricatum cum minis ferentem, mirabiles in circuitu canentium gyrationes et saltus facere uidimus, cuius gestus plus quam eorum cantus ab omnibus ammirabantur.* Vinzenz von Prag, *Annales*. Ed. Emler, 442.

1987 Anders hat Julia Exarchos die Dinge jüngst gesehen. Laut ihrer Einschätzung nimmt Vinzenz keine „stark negative Wertung“ vor. *Exarchos, Identität* (2019), 177.

Hebräischen, ganz zu schwiegen.<sup>1988</sup> Entscheidender dürfte sein, dass gerade die Körperlichkeit in den Augen der Betrachter als ein konstitutiver Bestandteil liturgischer Kommunikation wahrgenommen wurde und die Differenz in diesem Punkt daher besonders irritierte. Bemerkenswert ist für unseren Historiographen sowohl das liturgische Gewand, das der Kantor während der Messe trug, als auch das von ihm genutzte liturgische Gerät. Vinzenz erwähnt einen großen Erlenholzstab, dessen Handhabe er offenbar als Drophgebärde empfand. Auch das hohe Alter des Kantors irritierte ihn offenbar. Wirklich (ver)wunderlich befindet der Chronist jedoch die Bewegung des Körpers selbst, der, so Vinzenz, im Kreis der Sänger wunderliche Runden gedreht habe und dabei sogar zu Sprüngen ansetzte, was ihm als vom Gesang ablenkende Effekthascherei gilt. Der Historiograph bemüht also die ganze Palette der materiellen Performanz, um seinem Leser die Fremdartigkeit und damit das Befremden des ambrosianischen Ritus vor das geistige Auge zu stellen: Von der Gewandung des Akteurs über dessen Bewegungen im Raum bis zur Beschaffenheit seines Körpers selbst reicht die diskreditierende Beschreibung. Wir haben es hier also mit einer spezifischen Form des *othering* zu tun, wobei das Augenmerk auf die Körperlichkeit und die „zweite Haut“ des Fremden bzw. Verfremdeten, d. h. seine Kleidung, gerichtet wird, um die eigene Identität zu stärken.<sup>1989</sup> Dies gilt es umso mehr hervorzuheben, weil die materielle Dimension von Kommunikation, insbesondere ihre Körperlichkeit, von älteren Kommunikationstheorien, wenn auch nicht völlig übersehen, so doch zumindest vernachlässigt wurde.<sup>1990</sup>

Dass jenes bemerkenswerte liturgische Erlebnis bei den nordalpinen Beobachtern irritierendes Befremden auslöste, dürfte nicht zuletzt der historischen Situation geschuldet sein, in der jenes steht. Denn die oben wiedergegebene Situation findet keineswegs im luftleeren Raum statt, sondern ist vielmehr eingebettet in einen ganz bestimmten historischen Kontext – und dieser ist alles andere als alltäglich. Ganz im Gegenteil. Der Gottesdienst ist Bestandteil, richtiger: Schlussakt und Höhepunkt jener rituellen Handlungen, mit der sich die Stadt am 8. September 1158 dem römisch-deutschen Kaiser Friedrich Barbarossa unterwarf. Dem Gottesdienst, der keineswegs

<sup>1988</sup> Zum Gebrauch des Lateinischen als Kultursprache in der mittelalterlichen Liturgie liegen zahlreiche Studien vor. Vgl. Lang, Rhetoric of Salvation (2010), 22–44; Mohrmann, Liturgical Latin (1957), 30–95. Die beiden anderen Kultursprachen der mittelalterlichen Liturgie, das Griechische und Hebräische, finden in diesen Untersuchungen jedoch zu wenig Berücksichtigung. Dies ist umso erstaunlicher als einer der verbreitetsten Liturgiekommentare des Mittelalters, das ‚Rationale divinorum officiorum‘ des Wilhelm Durandus, diesen Aspekt reflektiert und auch das Verhältnis der Kultursprachen zueinander thematisiert. Vgl. Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 252 f.

<sup>1989</sup> Zur binären Differenzlogik des *othering* vgl. zuletzt Knoblauch, Konstruktion (2017), 271.

<sup>1990</sup> Zu diesem blinden Fleck der Luhmann'schen wie auch Habermas'schen Kommunikationstheorie siehe die Kritik bei Knoblauch, Konstruktion (2017), 148.

wie meist üblich in einer Kirche oder gar Kathedrale stattfand, sondern im Zelt des Kaisers, war eine Bußprozession des Stadtklerus und der Aristokratie vorangegangen. Ausgehend von den Toren Mailands und angeführt vom Metropoliten prozessierte die geistliche und politische Führung der Stadt den ganzen Weg bis vor das Zelt des Kaisers, um sich dem Urteil des Kaisers zu unterwerfen und somit seine Gunst zu erfliehen – was freilich keineswegs spontan erfolgte, sondern im Vorfeld durch diplomatische Verhandlungen bis ins Detail ausgehandelt worden war.<sup>1991</sup> Zwar war es den Mailändern in jenen Sondierungsgesprächen gelungen, die kaiserliche Forderung der Prostration abzuwehren, was von den Zeitgenossen offenbar als besonders ehrbeschneidend wahrgenommen wurde. Aus anderen Zusammenhängen wissen wir, dass jene öffentlichkeitswirksame Praktik der Selbsternidrigung auch beim Beten oftmals gemieden wurde. Petrus Cantor begründet dies mit der – aus seiner Sicht völlig unhaltbaren – Sorge, durch die Prostration an Ansehen zu verlieren, obwohl die geforderte Prostration hier freilich keinem irdischen Herrscher, sondern der göttlichen Majestät galt.<sup>1992</sup> Auch wenn den Konsuln also die Prostration erspart blieb, so änderte dieser diplomatische Erfolg jedoch nur graduell etwas am demütigenden Charakter der performativen Symbolhandlung. Zwar wurde dem Erzbischof Obert von Mailand aus Rücksicht auf seine geistliche Stellung laut Vinzenz' Bericht jegliche symbolische Ernidrigung erspart, wenn man einmal davon absieht, dass der Erzbischof die Prozession anführte bzw. anführen musste. Der kaiserliche Unterhändler der Friedensverhandlungen, König Wladislaw von Böhmen, bestand jedoch darauf, dass die Konsuln barfuß vor dem Kaiser erschienen und dabei ihre Schwerter um den Hals trugen. Jenes an Sinnhaftigkeit kaum zu überbietende symbolträchtige Ereignis stellt Vinzenz von Prag seinen Lesern nicht nur vor Augen, sondern erklärt auch die Bedeutung der Handlungen: „Dann nahten sich ihrer Rangordnung nach zwölf ausgewählte Konsuln Mailands mit bloßen Füßen, ihre Schwerter über ihren Nacken tragend und barfuß – obwohl sie nämlich sehr viel Geld dafür angeboten hatten, daß ihnen diese Genugtugung mit Schuhen an den Füßen zu leisten erlaubt werde, konnten sie es doch auf keine Weise erreichen – und boten vor so großen und vielen Fürsten dem zu seinem Gericht sitzenden Kaiser die blanken Schwerter über ihren Nacken. Einer von ihnen, der Konsul Obertus de Orto, ein gelehrter Mann und sowohl der lombardischen wie der lateinischen Sprache mächtig, brach in folgende Worte aus: ‚Wir haben gesündigt, wir haben unbillig gehandelt, wir bitten um Vergebung; unsere Nacken, die wir unter

---

<sup>1991</sup> Vgl. zu den diplomatischen Verhandlungen, die schließlich zum Friedenschluss am 1. September und der öffentlichen Unterwerfung am 8. September führten. Vgl. *Berwinkel*, Verwüsten und Belagern (2007), 95–117; *Görich*, Friedrich Barbarossa (2011), 229 f.

<sup>1992</sup> Siehe den Text oben in Anm. 236 und in Anm. 237. Vgl. dazu auch *Trexler*, The Christian at Prayer (1987), 49. Dies verdeutlicht, dass die körperliche Praktik als solche bereits als problematisch, da ehrbeschneidend angesehen wurde ebenso wie die Tatsache, dass auch die Kommunikation mit Gott keineswegs losgelöst von profanen Kommunikationslogiken und Konventionsregeln ist.

eure Herrschaft und euer Schwert beugen, sind die aller Mailänder, und mit diesen Schwertern sollen alle ihre Waffen der kaiserlichen Macht unterworfen sein.<sup>1993</sup> Der Kaiser aber nahm die Schwerter jedes einzelnen entgegen, übergab diese seinen Dienern und nahm sie wieder in seine Huld auf.<sup>1993</sup>

Angesichts dieses Hintergrundes überrascht es nicht (mehr), dass die liturgische Performanz des Mailänder Klerus bei den nordalpinen Gottesdienstbesuchern Irritation auslöste. Es ist der Spott des Siegers über die Bräuche der Besiegten. Doch man würde es sich zu leicht machen, die Reserviertheit, ja Abwehrhaltung, mit der die Sieger auf die Liturgie der Besiegten schauten, allein aus oder mit dem kriegerischen Kontext, kurzum situativ zu erklären. Zwar waren dem Frieden und damit dem Gottesdienst massives Gewalthandeln beider Kriegsparteien vorausgegangen;<sup>1994</sup> doch auch in anderen, weniger gewaltgeladenen Kontexten irritierte der Anblick des ambrosianischen Ritus. Und dies hängt maßgeblich, ja ursächlich mit der Irritabilität liturgischer Differenz zusammen. Denn bekanntlich zelebrierte die Kirche von Mailand die Messe nicht nach römischem Vorbild, sondern gemäß eines eigenen, eben des ambrosianischen Ritus, wie auch Vinzenz direkt vor der geschilderten Szene zu berichten weiß: „Der Erzbischof dieser [sc. der Mailänder] bereitete an demselben Tag der Geburt der Heiligen Jungfrau Maria die Feier des Gottesdienstes, nach ausländischer [modo extraneo], ambrosianischer Art vor, die die Mailänder einzig aus dem Zugeständnis der alten Päpste gebrauchen.“<sup>1995</sup> Und ähnlich wie im Jahr 1158 wurde diese liturgische Differenz oftmals negativ gewertet.

Freilich handelt es sich beim Ambrosianischen Ritus um einen liturgiegeschichtlichen Sonderfall. Bekanntlich fiel die Differenz zwischen den Riten innerhalb des lateinischen Christentums ansonsten weniger gravierend aus.<sup>1996</sup> Dennoch, und das ist hier der springende Punkt, begründeten auch weniger „extrem“<sup>1997</sup> ausfallende liturgische Differenzen zum Teil ebenso heftig ausfallende Irritationen wie der Ambrosianische Ritus. Denn ausschlaggebend für das Konfliktpotential ist nicht der Grad der

---

<sup>1993</sup> *Post hec duodecim Mediolanenses consules electi gadios suos super colla sua ferentes nudis pedibus, licet enim plurimam offerrent peccuniam, quod eis calciatis hanc satisfactionem facere liceret, nullo modo tamen obtinere potuerunt, suo ordine progrediuntur, coram tot et tantis principibus imperatori suo sedenti pro tribunali super colla sua nudos offerunt gladios. Ex quibus Obertus de Orto consul, uir sapiens et lingue tam lombardice quam latine eruditus, in hec uerba prorupit: Peccauimus, inique egimus, ueniam petimus, colla nostraque ditioni et gladiis uestris subdimus omnium Mediolanensium, et in his gladiis omnia tela eorum imperiali potestati subdita esse. Imperator uero singulorum recipiens gladios suis tradit ministris eos in gratiam suam recipiens. Vinzenz von Prag, Annales. Ed. Emler, 440–442.* Übersetzung: Görich, Friedrich Barbarossa (2011), 298.

<sup>1994</sup> Vgl. dazu Berwinkel, Verwüsten und Belagern (2007), 95–117; Görich, Friedrich Barbarossa (2011), 295 f.

<sup>1995</sup> Siehe oben Anm. 1986.

<sup>1996</sup> Vgl. Exarchos, Identität (2019), 159.

<sup>1997</sup> Ebd., 159.

liturgischen Differenz, als vielmehr die Frage, in welchem Maße eine andere liturgische Form als Bedrohung für die eigene (liturgische) Identität wahrgenommen wurde. Und dieses Bedrohungsszenario kann offenbar bei Formähnlichkeit sogar noch stärker ausgeprägt sein als bei großen Unterschieden zwischen den Identitäten. Hier sei nur an den eingangs genannten Streit zwischen Bernhard und Abaelard erinnert, der sich an der Änderung eines einzigen Wortes im Herrengebet entzündete.

Die Antwort auf diese irritierende und als bedrohlich wahrgenommene Pluralität lautete im Mittelalter oftmals: Kodifizierung, Normierung und Kanonisierung. So wird im Prolog des bereits erwähnten Xantener Liber Ordinarius ein Streit unter den Konventsmitgliedern über die richtige Art und Weise, den Gottesdienst zu feiern, als Grund für die Kodifizierung des Ritus hingestellt: „Weil freilich das Gedächtnis der Sterblichen hinfällig ist und der schieren Menge der Dinge nicht standhält und sich die meisten Brüder, denen an unterschiedlichen Orten unterschiedliche Gebräuche vom Kindsalter an beigebracht wurden, ohne (Vor)Schriften nicht leicht einem unbekannten und ihnen fremden Brauch zuwenden können, weshalb oft Verwirrungen, ja sogar Streitigkeiten im Chorraum aufgetreten sind, wie sie sich nicht einmal auf dem Marktplatz ereignen sollten, (...) wurde dieser Libellus Ordinarius gemäß der Gewohnheit zusammengestellt, die die Kirche von Xanten seit altehrwürdigen Zeiten bis auf den heutigen Tag einhält.“<sup>1998</sup> Zwar betont der Text ausdrücklich, keineswegs die liturgische Vielfalt der lokalen Bäuche innerhalb der Kirche beschneiden zu wollen, was, soviel sei angemerkt, ja auch kontraproduktiv für die Kodifikation eines lokalen Ritus wäre, jedoch für die kleinste ekklesiologische Einheit, hier eine Stiftskirche, wird dann doch die liturgische Einheit als Garant für den Frieden beschworen.<sup>1999</sup> Es muss den Schaffern des Textes wohl bewusst gewesen sein, auf welch dünnem argumentativen Eis sie hier balancierten, da sich dasselbe Argument auch für eine kirchenweite Einheitsliturgie starkmachen ließ, was freilich nicht im Sinne der Kompilatoren eines lokalen Sonderritus sein konnte. Und ein solcher Ruf nach kirchlicher Einheit in liturgischen Dingen wurde nicht erst auf dem Konzil von Trient 1545–1563 laut.<sup>2000</sup> Bei Wil-

---

<sup>1998</sup> *Quippe cum mortalium fragilis sit memoria et rerum turbe non sufficiant ac plerique fratres in diversis locis diversis a puerili evo inbuti usibus non facile possint sine scripturis ad ignotum et insolitum sibi usum animum applicare, propter quod confusiones, immo et contentiones in choro, quales nec in foro fieri deceret, sepius sunt exorte, (...) libellus iste ordinarius est collectus secundum usum ecclesie Xantensis a priscis temporibus hactenus observatum.* Die Stiftskirche des Hl. Viktor zu Xanten. Bd. 2, Teil 4: Der Älteste Ordinarius des Stiftes Xanten. Ed. Oediger, 47.

<sup>1999</sup> Vgl. ebd., 47. Auch in anderen Libri Ordinarii wird die Reibungslosigkeit und damit Gefahrlosigkeit des rituellen Vollzugs als ein Motiv für die Abfassung eines Liber Ordinarius angeführt. Vgl. dazu Bärsch, *Libri Ordinarii* (2011, ND 2019), 95.

<sup>2000</sup> Zur Forderung nach einer kirchenweiten Einheitsliturgie, die auf dem Konzil von Trient erhoben wurde, vgl. Bölling, Erneuerung der Liturgie (2012), 124–145; Kranemann, In omnibus universi orbis ecclesiae (2014), 141–160; Pilousek, Wunder (2015), 357–371. Immer noch grundlegend auch Jedin, Konzil von Trient (1945), 5–38.

helm Durandus findet sich eine bemerkenswerte Passage, die der Liturgiker wahrscheinlich der ‚Legenda Aurea‘ entnommen hat.<sup>2001</sup> Durandus unterrichtet seinen Leser darüber, dass es eine Zeit gegeben habe, in der der ambrosianische Ritus (*officium ambrosianum*) verbreiteter gewesen wäre als der römische, der hier als gregorianischer Ritus firmiert.<sup>2002</sup> Um diesem Umstand zu begegnen, habe man in den Tagen Papst Hadrians und Kaiser Karls des Großen zu einer bemerkenswerten Praktik gegriffen, wie der Bericht weiter erzählt. Nachdem man die beiden Missale auf den Altar der Kirche gelegt und alle Türen geschlossen hätte, habe man sich die ganze Nacht ins Gebet vertieft und Gott dabei angefleht, den Anwesenden ein Zeichen zu geben.<sup>2003</sup> Und tatsächlich tat Gott gemäß der Geschichte seinen Willen kund, und zwar in Form eines Wunders. Natürlich erwählte Gott laut der Geschichte den gregorianischen Ritus und nicht den auf Ambrosius von Mailand zurückgeföhrten – auch wenn ‚natürlich‘ in diesem Zusammenhang das falsche Wort ist. Denn natürlich war an dem Vorgang nichts, daran lässt der Autor keinen Zweifel aufkommen. Bevor man nämlich die beiden Codices auf den Altar des Apostel Petrus gelegt und sich ins Gebet vertieft habe, soll man, wie der Autor ausdrücklich hervorhebt, die Bücher versiegelt und alle Türen geschlossen haben, um, so muss man die Passage wohl verstehen, sämtliche Umwelt-einflüsse und menschliche Einflussnahme auszuschalten. Dennoch fand man am nächsten Morgen den gregorianischen Ritus über den ganzen Raum verteilt, das Offiziale aus Mailand hingegen an Ort und Stelle. Gott hatte also ein Wunder gewirkt, um den Anwesenden seinen an sich unergründlichen Willen kundzutun – so lautet die Stoßrichtung der Erzählung. Und dieser Wille besagt laut dem Bericht, dass man die römische Liturgie in der ganzen Welt, den ambrosianischen Ritus hingegen nur in Mailand befolgen solle bzw. dürfe.<sup>2004</sup> In der Szene wird also die Irritation, die sich

---

<sup>2001</sup> Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. *Davril/Thibodeau*, Bd. 2 (1998), 15. Vgl. auch Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*. Ed. *Graesse*, 201; *Historia Mediolanensis*. Ed. *Bethmann/Wattenbach*, 49–51.

<sup>2002</sup> *Legitur in uita beati Eugenii quod, dum adhuc officium ambrosianum magis quam gregorianum ab Ecclesiis seruaretur, (...).* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. *Davril/Thibodeau*, Bd. 2 (1998), 15.

<sup>2003</sup> *Concilio igitur iterum congregato, omnium patrum fuit una sententia quod missale ambrosianum et gregorianum super altare beati Petri apostoli ponerentur plurimorum episcoporum sigillis munita et fores ecclesie clauderentur, et ipsi tota nocte orationi insisterent ut Dominus per aliquod signum indicaret quod horum ab Ecclesiis magis seruari uellet, sicque per omnia factum est.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. *Davril/Thibodeau*, Bd. 2 (1998), 16.

<sup>2004</sup> *Mane igitur ecclesiam intrantes, utrumque missale super altare apertum inuenerunt; uel ut alii asserunt, missale gregorianum penitus dissolutum et hoc illucque dispersum inuenerunt: ambrosianum uero, solummodo apertum super altare, in eodem loco ubi positum fuerat, inuenerunt. Quo signo edocti sunt diuinitus ut gregorianum officium per totum mundum dispergi, ambrosianum uero tantum in sua Ecclesia obseruari deberet, et sic usque hodie obseruatur.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. *Davril/Thibodeau*, Bd. 2 (1998), 16.

aufgrund liturgischer Pluralität eingestellt hatte, unter Rückgriff auf ein Wunder und damit die Autorität Gottes gelöst. Es dürfte klar sein, welche Praktik der Wahrheitsfindung in der Szene zur Anwendung kommt: ein Gottesurteil. Interessant ist jedoch, dass dieser Entscheidungspraktik und Authentifizierungstechnik in der Geschichte zunächst ein anderes Handeln vorausgeht. Zunächst soll nämlich ein Konzil unter Papst Hadrian die alleinige Befolgung des römischen Ritus in der ganzen Kirche angeordnet haben, woraufhin Kaiser Karl, gemeint ist freilich Karl der Große, angeordnet habe, alle Exemplare des ambrosianischen Ritus im Reich zu verbrennen.<sup>2005</sup> Erst durch das Eingreifen eines Heiligen Mannes, nämlich des Heiligen Eugen, habe der Papst seine Meinung revidiert und die Konzilsväter zum Versammlungsort zurückbeordert, wo man dann zum Gottesurteil schritt, so will es zumindest der Bericht. Es dürfte spätestens an diesem Punkt klar sein, dass sich in der Erzählung fiktionale und faktuale Ebenen vermischen. Auch wenn man den Bericht nicht als Tatsachenbericht lesen darf, so verrät er doch, wie man sich zur Abfassungszeit den Ritenstreit in der Karolingerzeit vorstellte und welche Entscheidungstechniken man in einer solchen Streitfrage für denkbar hielt. Es wird sich noch zeigen, dass jene Praktik der Wahrheitsfindung auch in anderen Kontexten zum Einsatz kam. Doch vorher gilt es, den Blick auf ein anderes Instrument der liturgischen Normierung zu richten.

## 9.2 Der *Liber Ordinarius* als Ausdruck und Instrument liturgischer Normierungsbestrebungen

Spätestens seit der Veröffentlichung von Allan Bouleys wegweisenden Monographie im Jahr 1982 darf als bekannt vorausgesetzt werden, dass die Liturgiegeschichte im Mittelalter durch einen Hang zur Zentralisierung, Normierung und Vereinheitlichung bestimmt war.<sup>2006</sup> Zwar geriet im Mittelalter keineswegs in Vergessenheit, dass es eine Phase der Kirchengeschichte gab, die von großer Freiheit in Form und Inhalt des Gottesdienstes geprägt war;<sup>2007</sup> jedoch wusste man ebenfalls zu berichten, dass auf diese Phase der Freiheit eine Trendwende hin zur Normierung gefolgt sei, wie etwa der große Liturgiker des 13. Jahrhunderts, Wilhelm Durandus, in seinem Werk verlautba-

---

<sup>2005</sup> Legitur in uita beati Eugenii quod, dum adhuc officium ambrosianum magis quam gregorianum ab Ecclesiis seruaretur, Adrianus papa concilium conuocauit ubi statutum est quod gregorianum deberet uniuersaliter obseruari, ad quod Karolus imperator omnes clericos minis et suppliciis per diuersas prouincias cogebat, libros ambrosiani officii comburens. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 15.

<sup>2006</sup> Vgl. Bouley, Freedom (1982).

<sup>2007</sup> In primitia namque Ecclesia diuersi diuersa quisque pro suo uelle cantabant, dummodo quod cantabant ad Dei laudem pertineret. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 14.

ren lässt.<sup>2008</sup> Inwieweit diese Zäsur in der Liturgiegeschichte tatsächlich durch die in der Spätantike „grassierenden häretischen und schismatischen Bewegungen“<sup>2009</sup> angestoßen worden sei, wie es Durandus in seinem Werk darstellt<sup>2010</sup> und wie es bis heute in den Liturgiewissenschaften zu lesen ist,<sup>2011</sup> oder inwiefern ein solches Bedrohungsszenario nur als Legitimation vorgeschoben wurde, soll hier nicht ausdiskutiert oder gar entschieden werden. Wesentlich ist, dass jener Prozess, den Bouley unter den treffenden Titel „From Freedom to Formula“ gestellt hat,<sup>2012</sup> auch dann nicht zum Erliegen kam, als keine reale Bedrohung mehr von häretischen Bewegungen für die Orthodoxie ausging: „Der Pluralismus in der Liturgie verschwand immer stärker zugunsten eines bestimmten Ritus,“ lautet die Bilanz von Benedikt Kranemann zur Lage der christlichen Liturgie im Mittelalter.<sup>2013</sup> Dass jener hier besagte dominante Ritus der römische ist, bedarf kaum noch der Erwähnung. Was jedoch fraglich bleibt, sind die Instrumente und Praktiken, derer man sich in diesem Vereinheitlichungsprozess bediente. Folgt man Durandus’ Darstellung, dann lautet die Antwort auf diese Frage: Kodifizierung. Der Initiator dieser Maßgabe soll ein spätantiker Kaiser gewesen sein, den Durandus als *heresum extirpator* [sic] röhmt: Kaiser Theodosius I. (347–395). Der wegen der Lage der Kirche alarmierte Kaiser wandte sich laut der Darstellung des ‚Rationale divinorum officiorum‘ an Papst Damasus (305–384), und zwar mit der Bitte, das Offizium der Kirche mittels eines weisen und vor allem katholischen Mannes zu ordnen.<sup>2014</sup> Das Ergebnis dieser kaiserlichen Bitte soll die Kodifizierung des ersten vom Papsttum kanonisierten Offiziale gewesen sein, das eine kirchenweite Gültigkeit beanspruchte, mithin von allen Kirche beachtet werden musste. Der Autor dieses *opus* soll kein Geringerer als der Heilige Hieronymus selbst gewesen sein.<sup>2015</sup> Freilich ist

---

<sup>2008</sup> Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 14 f.

<sup>2009</sup> So Bärsch, *Libri Ordinarii* (2011, ND 2019), 87.

<sup>2010</sup> *Succedentibus uero temporibus, quia Ecclesia Dei propter hereses scissa est, Theodosius imperator, heresum extirpator* [sic], *rogauit Damasum papam ut per aliquem prudentem et catholicum uirum ecclesiasticum faceret officium ordinari*. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 14.

<sup>2011</sup> Vgl. Bärsch, *Libri Ordinarii* (2011, ND 2019), 87.

<sup>2012</sup> Siehe oben Anm. 2006. Dass in der Liturgiegeschichte auf eine Phase der „spontanen Kreativität“ eine Phase der Institutionalisierung folgte, in der sich das Gebet stärker als zuvor an vorgegebenen Formularen und bewährten Mustern orientierte, hat auch Alfred Niebergall betont. Vgl. *Niebergall, Agende* (1977), 762.

<sup>2013</sup> Kranemann, Vielfalt (2012), 195.

<sup>2014</sup> Siehe oben Anm. 2010.

<sup>2015</sup> *Vnde idem papa* [sc. Damasus] *precepit Ieronymo presbytero, tunc in Bethleem cum Paula et Eustochio et aliis sanctis virginibus moranti, qui prius sub septem apostolicis Rome uixerat, quatinus officium Ecclesie ordinaret: ipse namque nouerat linguas hebream, grecam, caldaicam et latinam, quod ille obtemperans fecit. Ordinavit itaque quantum de psalmis in die dominica, quantum in secunda feria et quantum in tertia et sic de aliis legeretur. Euangelia quoque, epistolas et cetera que de nouo et ueteri testamento in ecclesia leguntur, preter cantum, magna ex parte ordinavit. Quod opus expletum, idem*

dieser Bericht mitnichten eine getreue Abbildung der historischen Realität – wenn es eine solche mimetische Spiegelung der Vergangenheit denn überhaupt gibt. Dennoch trifft der Bericht einen Kern der historischen Entwicklung. Er erfasst das zentrale Instrument der Normierungsbestrebung: das liturgische Buch. Es wäre jedoch irrig anzunehmen, dass jene Normierung und Vereinfachung ausschließlich oder auch nur maßgeblich von Rom aus betrieben wurde. Vielmehr ging der Impuls zur Vereinheitlichung lange Zeit von den Kathedralkirchen und monastischen Zentren aus, wo sich der römische Ritus mit lokalen Besonderheiten vermischt hatte.<sup>2016</sup> Ausdruck und Instrument jenes Normierungs- und Vereinheitlichungsprozesses sind die zahlreichen liturgischen Texte und Gebetbücher, die das lateinische Christentum kennt. Zu denken ist hier etwa an die Gebetstrakte eines Petrus Damiani, Anselm von Canterbury, Petrus Cantor, David von Augsburg, Wilhelm von Auxerre, Wilhelm Durandus, um nur die bekanntesten zu nennen, aber auch das Hermetschwiler und Engelberger Gebetbuch. Sodann ist aber auch an die liturgischen Texte im engeren Sinne zu denken, etwa die Missale, Sakramentare, Lectionare, Libri Ordinarii etc. Gemeinsam ist all diesen normativen Texten, dass sie eine bestimmte – sei es nun liturgische oder außerliturgische – Gebetsform als verbindlich festlegen und zugleich andere Formen des Gebets und der Gottesdienstfeier ausschließen, inkriminieren bzw. verwerfen. Es wäre also zumindest verkürzt, die Hauptfunktion dieser Texte in ihrer Erinnerungsleistung bzw. „anamnetische[n] Struktur“<sup>2017</sup> zu erblicken.<sup>2018</sup> Denn jene Texte eint eben nicht nur die Absicht, eine gegebene Liturgie bzw. Gebetsform auf Dauer zu stellen, also zu perpetuieren, sondern diese auch zur verbindlichen Norm zu erklären. Daher beschränkt sich ihre Funktion nicht auf „Deskription“<sup>2019</sup> bzw. „Ritusbeschreibung“<sup>2020</sup>, wie so oft zu lesen ist, sondern sie haben immer auch eine exkludierende, teilweise auch sanktionierende Wirkung. Oder um es mit den prägnanten Worten von Aleida und Jan Assmann zu formulieren: „Jeder Kanon entsteht mit einem Trennungsstrich.“<sup>2021</sup> Auch wenn jene Texte freilich nicht im theologischen Sinn zum Kanon zählen.

---

*Ieronymus Romam misit et a Damaso papa canonizatum est, et preceptum a cunctis Ecclesiis obseruari; et appropriatum est ipsi Damaso, propter auctoritatem suam quam interposuit.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 14 f.

**2016** Vgl. dazu Bärsch, Gewohnheit (1995), 633; Gy, Cathédrale (1995), 219–229; Maurer, Bedeutung (2002), 238–256.

**2017** Arens, Liturgisches Handeln (2014), 83.

**2018** Diesen Aspekt hebt etwa Kohlschein mit Bezug auf Jan Assmanns vielzitiertes Konzept des kulturellen Gedächtnisses hervor. *Kohlschein*, Liber Ordinarius (1998), 3; 11–13.

**2019** Eine deskriptive Funktion der Libri Ordinarii hat etwa Kohlschein hervorgehoben: „Das Kirchengebäude ist Aufführungsraum christlicher Gedächtnisrituale und gibt als Schauraum, Hörraum, Duftraum und Berührungsraum dem ‚Numinosen einen Körper‘. Wie dies geschieht, wird in den LO beschrieben.“ *Kohlschein*, Liber Ordinarius (1998), 13.

**2020** Ebd., 21.

**2021** Assmann/Assmann, Kanon (1987), 11.

len, so müssen sie doch aus einer analytischen Perspektive als Kanonisierungstechnik gewertet werden, da sie, um es zu wiederholen, eine bestimmte Art der Liturgie bzw. des Betens als richtig bzw. regelkonform festlegen bzw. kodifizieren und zugleich andere Formen als regelwidrig ausgrenzen und damit (zumindest potentiell) sanktionsierbar machen.<sup>2022</sup> Um diese Normierungstechnik und Kanonisationsstrategie näher in das Blickfeld zu rücken, soll im Folgenden eine bestimmte liturgische Textgattung im Fokus des Interesses stehen: die *Libri Ordinarii*.<sup>2023</sup>

Dabei handelt es sich um Texte, die den idealtypischen Ablauf eines Ritus schriftlich fixieren, der an einem gegebenen Ort und zu einer gegebenen Zeit praktiziert wurde. Freilich gilt es dabei zu bedenken, dass jene Texte niemals die Tatsächlichkeit der liturgischen Praxis mimetisch abbilden, sondern eine Modellfunktion für die Praxis haben, also eine normative Sinndimension aufweisen. Mit anderen Worten: *Libri Ordinarii* sind normative Texte. Das muss freilich nicht heißen, dass alle diese Texte rechtsverbindlichen Charakter hatten und mit Sanktionsmacht ausgestattet wurden. Vielmehr oszilliert der rechtsverbindliche Charakter zwischen den jeweiligen Normtexten mitunter stark. Der *Liber Ordinarius* der Kirche von Paderborn (1324) wurde von Bischof Bernhard V. zur Lippe (gest. 1341) etwa als rechtsverbindliche Norm für die ganze Paderborner Kirche, und nicht nur den Dom, festgelegt und bei Missachtung mit dem Anathema sanktioniert.<sup>2024</sup> Und mit diesem Vorgehen stand der Paderborner Bischof keineswegs allein dar. Sein Vorgehen reiht sich vielmehr in einen allgemeinen Trend ein. Mehrere Synoden des 13. und 14. Jahrhunderts fordern die Stifte und Pfarreien in ihrem Hoheitsgebiet dazu auf, die (Tageszeiten-)Liturgie und Messefeier der liturgischen Ordnung der Mutterkirche anzupassen, und zwar über eine Redigierung bzw. Anpassung der Kalendare.<sup>2025</sup> Mehrere dieser Synodalbeschlüsse sind uns etwa von Radulf de Rivo (gest. 1403) überliefert, der in seinem Werk „*Liber de officiis ecclesiasticis*“ die Beschlüsse einer Kölner (1308) und Lütticher Synode (1287) verzeichnet.<sup>2026</sup> Beide Synoden schreiben die Befolgung eines schriftlich fixierten

<sup>2022</sup> Alois Hahn hat unterschiedliche Spielarten von Kanonisationsstilen durchgespielt, die eben nicht nur die Einhegung einer Textsammlung, sondern eben auch die schriftliche Fixierung in *puncto Ritus* und Orthopraxie umfassen können. Vgl. Hahn, Kanonisationsstile (1987), 28.

<sup>2023</sup> Zu jener Textgattung vgl. Lohse, Gedruckte Gottesdienstordnungen (2018), 154–179; Ders., Éditer des *libri ordinarii* (2015), 155–178; Van Tongeren/Caspers (Hrsg.), *Unitas in pluralitate* (2015).

<sup>2024</sup> Dieser rechtsverbindliche Charakter des Paderborner *Liber Ordinarius* wird in der Praefatio des Textes unmissverständlich postuliert und durch eine starke Sanktionskraft, das Anathema, gegen etwaiges Zuwiderhandeln abgesichert: *quod quicunque praelatus aut clericus post publicationem sine consilio sui episcopi et capituli simul aliqua in isto ordine mutaverit, ipso facto in anathemate sit*. Der Paderborner *Liber Ordinarius* von 1324. Ed. Kohlschein, 159.

<sup>2025</sup> Vgl. zum Ganzen: Bärsch, *Libri Ordinarii* (2011, ND 2019), 104 f.

<sup>2026</sup> Der Beschluss der Kölner Synode von 1308 lautet: *Ut uniformitas in observantia divinorum et festorum sanctorum, que per anni circulum occurunt, observetur, districte praecipimus et mandamus, ut omnes ecclesiae tam conventuales quam parochiales calendaria sua habeant et corrigan secundum*

Normtextes, eben eines Liber Ordinarius, in ihrem ganzen Einflussbereich fest und stellen ein Zuwiderhandeln, richtiger: Zuwiderfeiern unter Strafe. All diesen Synodalstatuten liegt also eine gemeinsame Zielsetzung zugrunde: Die Etablierung und Durchsetzung einer einheitlichen, an der Domliturgie ausgerichteten Diözesanliturgie.<sup>2027</sup> Augenfällig wird dieser Trend hin zu einer einheitlichen Diözesanliturgie in einer Statute der Salzburger Synode von 1386, wo es heißt: „Alle Weltgeistlichen müssen sich im Psalmengesang und im Gottesdienst ganz nach der Art und Weise der Kathedrale richten.“<sup>2028</sup>

Es greift also zu kurz, wenn man die Hauptfunktion bzw. -motivation hinter den Libri Ordinarii darin sieht, eine bestimmte liturgische Figuration, die zu einer bestimmten Zeit an einem gegebenen Ort bestand, auf Dauer zu stellen, indem man sie mittels Verschriftlichung „der Gefahr des Vergessens“<sup>2029</sup> entriss, wie es etwa in dem bereits erwähnten Xantener Liber Ordinarius programmaticisch heißt.<sup>2030</sup> Auch wenn die „Sicherung der Überlieferung“ sicher ein wichtiges Motiv der fraglichen Texte war,<sup>2031</sup> so haben diese Texte doch oftmals auch den Rang eines rechtlich verbindlichen Regelwerkes mit hoher Sanktionskraft, wie Jürgen Bärsch zu Recht konstatiert hat.<sup>2032</sup> Tatsächlich gilt es daher den „rechtsverbindlichen Charakter“ der Libri Ordinarii stets im Auge zu behalten bzw. mitzudenken, da diese Texte letztlich einen „Normanspruch“<sup>2033</sup> erheben.<sup>2034</sup> Immer, so möchte man jedoch hinzufügen, zielen jene

---

*calendarium nostrae ecclesiae maioris Coloniensis.* Und der Beschluss der Lütticher Synode von 1287 lautet: *Item districte praecipimus sub pena excommunicationis tam decanis conventionalium ecclesiarum quam sacerdotibus parochialibus et aliis civitatis et dioecesis Leodiensis, quod calendaria ecclesiarum suarum corrigant ad calendarium eiusdem maioris ecclesiae. Et ordinarium habeant et teneant maioris ecclesiae Leodiensis (...).* Radulf de Rivo, Liber de officiis ecclesiasticis. Ed. Mohlberg, 30 f. Vgl. Bärsch, Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 105.

<sup>2027</sup> Vgl. Bärsch, Liber Ordinarius (2005, ND 2019), 54.

<sup>2028</sup> Zitiert nach Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324. Ed. Kohlschein, 8–9.

<sup>2029</sup> Bärsch, Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 95.

<sup>2030</sup> *Quippe cum mortalium fragilis sit memoria et rerum turbe non sufficiant (...) libellus iste ordinarius est collectus secundum usum ecclesie Xantensis a priscis temporibus hactenus observatum.* Die Stiftskirche des Hl. Viktor zu Xanten. Bd. 2, Teil 4: Der Älteste Ordinarius des Stiftes Xanten. Ed. Oedinger, 47.

<sup>2031</sup> Bärsch, Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 96. Jene Funktion wurde auch von Andreas Odenthal für den ältesten Liber Ordinarius des Apostelstiftes in Köln betont. Vgl. Odenthal, Liber Ordinarius (1994), 33 f.

<sup>2032</sup> Vgl. Bärsch, Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 103.

<sup>2033</sup> Ebd., 115.

<sup>2034</sup> Vgl. Hallinger, Consuetudo (1980), 141–151; Bärsch, Gewohnheit (1995), 633; Ders., Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 114 f.

Texte auf eine einheitsstiftende und damit identitätsfördernde Wirkung. Kurzum: Die *Libri Ordinarii* setzen auf Kontingenzbewältigung durch Normierung.<sup>2035</sup>

Die treibende Kraft hinter den meisten *Libri Ordinarii* war übrigens keineswegs der Bischof selbst, sondern vielmehr das Domkapitel oder auch die Diözesansynode.<sup>2036</sup> Diese Gruppe war also das, was Assmann als „Sinnpfleger“ auf den Begriff gebracht hat, also die Trägergruppe, der die Erzeugung, Implementierung und Überwachung eines Kanons oblag. Dass jener Gruppe auch der Vollzug der Liturgie oblag, dürfte schwerlich Zufall sein. Jedoch gibt es auch Fälle, in denen sich der Bischof selbst als Sinnpfleger betätigte, wie etwa im spätmittelalterlichen Trier.

Hier versuchte der Trierer Erzbischof Balduin von Luxemburg (gest. 1354), die Liturgie in seiner Erzdiözese mittels eines neuen *Liber Ordinarius* zu vereinheitlichen, wofür er die Liturgie der Trierer Domkirche in einem Normtext, der sich selbst als *Liber perfectus* ausweist, schriftlich fixieren ließ. Dieser neue *Liber Ordinarius* trat nun an die Stelle des älteren *Domordinarius*, mit dem er jedoch faktisch wenig gemein hatte, wie der Herausgeber zu Recht feststellt, sondern etwas durchaus Neues begründete.<sup>2037</sup> Damit wollte der Erzbischof freilich nicht nur die Liturgie im Dom auf Dauer stellen, sondern der Trierer *Ordinarius* sollte allen Kirchen der Erzdiözese als „verbindliche Richtschnur“ gelten.<sup>2038</sup> Letztlich zielte das Handeln des Erzbischofs also auf die Vereinheitlichung des Gottesdienstes im gesamten Trierer Erzbistum, um somit eine liturgische Diözesantradition zu etablieren.<sup>2039</sup> Interessant ist nun, wie diese Maßgabe im Prolog des Textes begründet wird. Dem Erzbischof geht es bei seinen Reformmaßgaben um nicht weniger, als eine Angleichung des irdischen Gotteslobes der kämpfenden Kirche, genauer: der Trierer Kirche mit dem Lobpreis der triumphierenden Kirche im Himmel, also um Gleichförmigkeit zwischen menschlichem und himmlischem Lobpreis, um somit, so erhofft es sich der Erzbischof, Anteil am ewigen Frieden des Himmlischen Jerusalems zu erlangen: „Wir begehren frommen Herzens teilzuhaben am Frieden und der immer währenden Eintracht nach diesem äußerst mühevollen Leben, das wir geführt haben – schon ganz lebensmüde –, um zusammen mit der uns anvertrauten Herde auf ewig erquickt zu werden. So ist es unser Wunsch und Wille, die kämpfende Trierische Kirche der heiligen, allgemeinen triumphierenden Kirche, was die Gleichförmigkeit der Stundenliturgie betrifft, soweit es Menschen

---

<sup>2035</sup> Insofern fügen sie sich in eine Tendenz, die Berndt Hamm für das Spätmittelalter analysiert hat und als „normative Zentrierung“ bezeichnet hat. Vgl. Hamm, Normative Zentrierung (1999), 163–202.

<sup>2036</sup> Vgl. Kohlschein, *Liber Ordinarius* (1998), 5.

<sup>2037</sup> Vgl. Kurzeja, *Liber Ordinarius* (1970), 30; 40 f.

<sup>2038</sup> Bärsch, *Liber Ordinarius* (2005, ND 2019), 53.

<sup>2039</sup> Vgl. ebd., 54. Zum ekclesiologischen Konzept, das sich hinter jenem *Liber Ordinarius* verbirgt, vgl. Heinz, Prolog (2007), 258–263; Bärsch, *Libri Ordinarii* (2011, ND 2019), 108–114.

möglich ist, anzugleichen und für Eintracht beim Gottesdienst zu sorgen.“<sup>2040</sup> Wenn man die letzten Worte des zitierten Satzes außer Acht lassen würde, könnte sich der Eindruck einstellen, dass die erzbischöflichen Reformmaßnahmen, die 1345 in Kraft traten, vornehmlich eschatologisch begründet gewesen seien.<sup>2041</sup> Dass der Erzbischof bei seinen Reformmaßgaben nicht nur das Jenseits vor Augen hatte, sondern sein Handeln vor allem diesseitig ausgerichtet war – was bekanntlich laut Max Weber ein Kennzeichen jeglichen religiösen Handelns ist –, lässt sich jedoch zweifelsfrei belegen. Denn bereits der letzte Passus der zitierten Stelle lässt durchblicken, dass es dem Erzbischof nicht nur um Eschatologie zu tun war, sondern er mit seinem *Liber perfectus* auf die Beseitigung eines konkreten irdischen Problems zielte und dabei eine konkrete, wohl kirchenorganisatorisch, ja -politisch motivierte Zielsetzung verfolgte, nämlich die Normierung und Vereinheitlichung der Diözesanliturgie. Diese Maßnahmen werden von Balduin durch die Pluralität der Messfeier und Tageszeitenliturgie in seinem Amtsbereich begründet. Laut dem Text sei nämlich in der Trierer Kirche eine, so wörtlich, äußerst große Dissonanz (*maxima dissonancia*) zu vernehmen, da die als Königstöchter bezeichneten Teilkirchen der Erzdiözese nicht in das Gotteslob der Braut, gemeint ist die Mutterkirche bzw. Domkirche, einstimmen würden.<sup>2042</sup> Der Text zielt

---

**2040** (...) *desiderantes, pacique et concordie perpetue post hanc uitam, quam deduxeramus laboriosissimam, iamiam totus fessus interesse cum commisso nobis grege eternaliter reficiendus, corde deuoto adoptantes, Treuericam ecclesiam militantem sancte uniuersali ecclesie triumphanti in horarum concordanciam prout humanitus fieri poterit, desideramus coequare et concordantem diuinis in officiis ordinare.* Der Prolog im *Liber Ordinarius* des Trierer Erzbischofs Balduin von Luxemburg. Ed. Heinz, 251. Übersetzung: Heinz, Prolog (2007), 253.

**2041** Auch im älteren Domordinarius findet sich ein eschatologisches Moment als Begründung für die Verschriftlichung der Domliturgie, wie Andreas Heinz aufgezeigt hat: „An dieser Stelle ist es angebracht, an den Prolog des älteren Domordinarius zu erinnern. Seine Initiatoren [sc. die Domherren] hatten dort ihre Sorge um eine ordnungsgemäße Feier der Tageszeiten mit der Erwartung verbunden, für die Mühsal des täglichen Gottesdienstes im Jenseits belohnt zu werden. Wie viel diskreter und respektvoller ist diese eschatologische Hoffnung im Vorwort des Balduinschen LO angesprochen!“ Welcher Text hier respektvoller argumentiert, sei dem Urteil des Theologen überlassen. Völlig spekulativ ist hingegen die These, dass dem Erzbischof die Gedanken zu dem von ihm selbst verfassten oder in Auftrag gegebenen Vorwort des *Liber Ordinarius* in einer Zelle der von ihm 1340 gegründeten Kartause gekommen seien, in die sich der fromme Erzbischof von Zeit zu Zeit zurückgezogen haben soll, wenn ihm die Amtsgeschäfte eines Prälaten und Reichs- bzw. Kurfürsten zu viel geworden seien – insbesondere die vielen Kriege, die er während seiner Amtszeit habe führen müssen, sollen dem Bischof zugesetzt haben, wie seine nur dem Wortlaut bekannte Grabinschrift verlautbaren lässt. Vgl. Heinz, Prolog (2007), 267. Vgl. dazu auch Fischer, Kurfürst Balduin (1986), 48 f.

**2042** *Nam diuersis suspiriis moti ab intimis, uidimus filias regum, id est ecclesias regencium per nostram dyocesim existencium, adduci post suam sponsam, Treuericam metropolitanam et matricem ecclesiam, non in diuinorum officiorum concordancia, ymmo in maxima dissonancia eas regencium, proprio arbitrio in missis et horis canendis proh dolor utencium.* Der Prolog im *Liber Ordinarius* des Trierer Erzbischofs Balduin von Luxemburg. Ed. Heinz, 251. Vgl. dazu auch Bärsch, Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 108–114; Heinz, Prolog (2007), 258.

also anders als sein Vorläufer nicht nur darauf ab, die im Trierer Dom gefeierte Liturgie zu kodifizieren und damit der Nachwelt zu tradieren, sondern diese Liturgie sollte „auch für alle anderen Kirchen bisumweit maßgeblich sein (...), so dass die Kathedralliturgie dann auch die Liturgie der gesamten Trierischen Ortskirche sein würde“.<sup>2043</sup> Kurzum: Es ging dem Erzbischof nicht nur um Erinnerung, sondern auch um Normierung. Und um dieses Ziel zu legitimieren, konnotiert der Text die Pluralität der liturgischen Bräuche eindeutig negativ, nämlich als *maxima dissonancia*.<sup>2044</sup> Für diesen Missklang nimmt der Text nun die jeweiligen amtierenden Kirchenvorsteher der über das Erzbistum verstreuten Kirchen in die Verantwortung. Diese würden eher nach eigenem Gutdünken (*proprium arbitrium*) die Messe und das Stundengebet begehen, als sich nach den Vorschriften der Väter zu orientieren, was laut Kirchenrecht ihre Pflicht sei, wie der Text etwas nebulös postuliert.<sup>2045</sup> Dass der Text an dieser Stelle im Unklaren bleibt und die Forschung den fraglichen Kanon *Ne innitaris*, der hier in Anschlag gebracht wird, bisher noch nicht identifizieren konnte,<sup>2046</sup> dürfte schwerlich Zufall sein, sondern wird wohl Strategie sein. Im weiteren Verlauf kommt der Text auf die vermeintliche Rechtsgrundlage der angeordneten Reformmaßnahmen zurück und zitiert den einschlägigen Inhalt eines älteren Konzilsbeschlusses verbatim: „Es hat dem heiligen Konzil gefallen, dass die Bewohner und Kirchenvorsteher ein und derselben Provinz, durch die Autorität des erzbischöflichen Stuhls verpflichtet, ein und dieselbe Art beim Psalmengesang befolgen sollen, jene, von der sie wissen, dass sie durch den erzbischöflichen Stuhl angeordnet wurde.‘ Infolgedessen sind die Kirchen der gleichen Erzdiözese erst recht streng verpflichtet, ihrer Hauptkirche bei den Messfeiern und beim Gesang der Tageszeiten zu folgen, (...). Dort scheint auch eine Strafe angegeben zu sein, nämlich: ‚Die Zu widerhandelnden sollen sechs Monate lang von der Kommunion ausgeschlossen bleiben.‘“<sup>2047</sup> Tatsächlich fügt sich die ältere Bestim-

---

2043 Heinz, Prolog (2007), 255.

2044 Siehe oben Anm. 2042.

2045 *Nam diuersis suspiriis moti ab intimis, uidimus filias regum, id est ecclesias regencium per nostram dyocesim existencium, adduci post suam sponsam, Treuericam metropolitanam et matricem ecclesiam, non in diuinorum officiorum concordancia, ymmo in maxima dissonancia eas regencium, proprio arbitrio in missis et horis canendis proh dolor utencium. Quod tamen de constitutionibus C(apitulo) Ne innitaris noscitur interdictum. Ibi dicitur. Ne innitaris prutencie tue. Prudencie sue innititur, qui ea, que sibi agenda uel dicenda uidentur, patrum decretis preponit.* Der Prolog im *Liber Ordinarius* des Trierer Erzbischofs Balduin von Luxemburg. Ed. Heinz, 251 f.

2046 Vgl. Heinz, Prolog (2007), 263.

2047 *In quibus cuncti, quidquid singulis diebus tam in missa quam in horis sit obseruandum, tamquam in speculo poterunt speculari, ut suam metropolim et matricem ecclesiam, ut diuino iure tenentur fieri unanimis in domo, ualeant imitari ut in distincione XII C(onstitutionum?) de hys legitur preceptum, ubi dicitur: Placuit sancto concilio, ut metropolitane sedis auctoritate coacti uniuscuiusque prouincie ciues rectoresque ecclesiarum unum eundemque in psallendo teneant modum, quem metropolitana sede nouerint institutum. Ergo maxime eiusdem dyocesis ecclesie suam maiorem tenentur in missis et horis*

mung sehr gut in die Argumentationslinie des Liber Ordinarius, vielleicht etwas zu gut, zumal wenn man bedenkt, dass auch dieser kanonische Text nicht identifiziert werden konnte.<sup>2048</sup> Ob der Liber Ordinarius hier nun aber auf einen reellen Rechtstext Bezug nimmt, oder eine vermeintlich rechtliche Argumentationsgrundlage nur vorgibt, sei einmal dahingestellt. In jedem Fall ist bemerkenswert, dass der Verfasser eines landeskirchlichen Liber Ordinarius liturgische Pluralität als etwas Negatives, ja Abschaffungswürdiges hinstellt. Dies lässt sich nur durch eine ganz bestimmte ekklesiologische Grundhaltung des Textes erklären. Offenbar sah Balduin von Luxemburg, der sich dem Leser nicht nur als Erzbischof von Trier, sondern auch mit seinem weltlichen Amt eines Erz-Kanzlers vorstellt (*Baldewinus de Lutzellinburg, dei gratia Treverorum archiepiscopus, sacri imperii per regnum Arelatense et Galliam archicancellarius*), die Trierer Kirche keineswegs der Römischen Kirche im Sinne der Universalkirche untergeordnet, sondern stellte beide als Teilkirchen der *ecclesia militans* paritätisch nebeneinander, wie Andreas Heinz schafsinnig festgestellt hat: „Die Ekklesiologie unseres Prologs spricht nicht von der Römischen Kirche. Unausgesprochen sieht der Verfasser sie aber gewiss grundsätzlich nicht anders als etwa die Trierische oder eine andere Orts- oder Teilkirche im Verband der ihrem Ziel entgegen pilgernden ecclesia militans.“<sup>2049</sup> Andernfalls würde die im Text starkgemachte Forderung nach liturgischem Gleichklang zwischen der kämpfenden und triumphierenden Kirche die Trierer Kirche selbst treffen, die sich der Römischen (Universal-)Kirche anzugleichen hätte. Tatsächlich sahen sich die Teilkirchen nicht erst seit der Neuzeit mit jener Forderung der römischen Kirche konfrontiert, sondern dieser Prozess setzte weit vorher ein.<sup>2050</sup>

---

*canendis imitari, quia ibidem subditur: Sedes, que uniuscuiusque sacerdotalis magistra est dignitatis sit ecclesiatice magistra racionis. Ibidem etiam pena apposita uidetur, uidelicet: Contrarium facientes sex mensibus communione priuentur.* Der Prolog im Liber Ordinarius des Trierer Erzbischofs Balduin von Luxemburg. Ed. Heinz, 252. Übersetzung: Ebd., 253 f.

<sup>2048</sup> Vgl. Heinz, Prolog (2007), 264 Anm. 26.

<sup>2049</sup> Heinz, Prolog (2007), 262. Tatsächlich wird hier eine Ekklesiologie entfaltet, die „theologisch das Recht der jeweiligen Teilkirchen [begründet], eine weitgehende, wenn auch nicht unbeschränkte Freiheit, die liturgischen Formen im eigenen Bereich auszustalten.“ Bärsch, Libri Ordinarii (2011, ND 2019), 110.

<sup>2050</sup> Allerdings gilt es hier zu relativieren, dass die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils die liturgische Vielfalt nicht nur anerkennt, sondern als regelrechtes „Plädoyer für liturgische Pluralität“ gelesen wird. Heinz, Prolog (2007), 259. Vgl. auch Fischer, Liturgie (1981), 265–275.

### 9.3 Die Romanisierung der christlichen Liturgie im Spannungsfeld von Norm und Praxis

Bereits Papst Innocenz I. (401–417) hatte Anfang des fünften Jahrhunderts einen seiner Amtsbrüder, den umbrischen Bischof Decentius von Gubbio, in einem vielzitierten Brief darüber belehrt, dass es in liturgischen Dingen keine Verschiedenheit und keine Varianz gäbe, wenn die Priester des Herrn geneigt seien, die von den Aposteln begründeten kirchlichen Einrichtungen gewissenhaft einzuhalten: *Si instituta ecclesiastica ut sunt a beatis apostolis tradita integra vellent servare Domini sacerdotes, nulla diversitas, nulla varietas in ipsis ordinibus ac consecrationibus haberetur.*<sup>2051</sup> Da dem aber nicht so sei, so fährt der Papst in seiner Argumentation weiter fort, entstehe in den Gemeinden allenthalben Grund zum Ärgernis (*scandalum*): „Da jedoch alle festhalten zu müssen glauben, nicht an dem, was überliefert ist, sondern an dem, was ihnen gut erscheint, sieht man in den verschiedenen Orten oder Kirchen verschiedene Praktiken und Feiern. Dadurch gibt man den Gemeinden Grund zum Ärgernis; denn weil sie nicht wissen, dass die alten Überlieferungen durch menschliche Anmaßung verdorben wurden, meinen sie, dass entweder die Kirchen miteinander nicht übereinstimmen, oder dass von den Aposteln oder apostolischen Männern Widersprüchliches eingeführt wurde.“<sup>2052</sup> Die Stoßrichtung von Innocenz' Kritik ist trotz ihrer stilistisch anspruchsvollen Form glasklar: Der Papst fordert seinen Adressaten unmissverständlich dazu auf, sich in liturgischen Dingen gefälligst nach der römischen Kirche zu richten und keinen lokalen Sonderriten zu frönen.<sup>2053</sup> Um dieser For-

---

2051 La lettre du pape Innocent I<sup>er</sup> à Décenius de Gubbio. Ed. Cabié, 18. Siehe auch die Übersetzung jenes Satzes weiter unten bei Anm. 2054.

2052 *Sed dum unusquisque non quod traditum est, sed quod sibi visum fuerit, hoc existimat esse tenendum, inde diversa in diversis locis vel ecclesiis aut teneri aut celebrari videntur; ac fit scandalum populis, qui dum nesciunt traditiones antiquas humana praeumptione corruptas, putant sibi aut ecclesiis non convenire, aut ab apostolis vel apostolicis ipsis contrarietatem inductam.* La lettre du pape Innocent I<sup>er</sup> à Décenius de Gubbio. Ed. Cabié, 18. Übersetzung: *Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum.* Hrsg. und übers. v. Sieben, Bd. 2 (2014), 489.

2053 Im weiteren Verlauf des Briefs rechtfertigt der Papst seine Haltung unter Rückgriff auf ein vermeintlich historisches Argument, dass nämlich alle Kirchen auf die römische Kirche zurückgehen würden, da sie allesamt von Petrus und dessen Nachfolgern gegründet worden seien und sich folglich nach der Autorität der römischen Kirche richten müssten, wie der Papst schreibt: „Wer weiß denn nicht oder beachtet es nicht, dass, was von dem Apostelfürsten Petrus der römischen Kirche überliefert worden ist und bis heute noch beachtet wird, von allen befolgt werden muss, und dass nichts hinzugefügt oder eingeführt werden darf, was keine Autorität hat beziehungsweise einem anderen Beispiel entnommen ist? Denn es ist zumal gewiss, dass in ganz Italien, Gallien, Spanien, Afrika und Sizilien und auf den dazwischenliegenden Inseln niemand Kirchen gegründet hat außer denen, die der ehrwürdige Apostel Petrus oder seine Nachfolger zu Priestern eingesetzt haben. Oder man nenne ein

derung Nachdruck zu verleihen, bemüht Innocenz ein bemerkenswertes Argument. Innocenz erklärt liturgische Pluralität kurzerhand zum Problemfall, zum Konflikt-herd. Zugleich bringt das Beispiel emblematisch zum Ausdruck, dass die Realität des spätantiken Christentums offenbar ganz anders aussah, als sich der Papst dies wünschte – er beginnt sein Schreiben wohlgerne mit einem Irrealis der Gegenwart: „Wenn die Priester des Herrn geneigt wären, die kirchlichen Einrichtungen gewissenhaft zu bewahren, wie sie von den Aposteln überliefert wurden, gäbe es keine Verschiedenheit, keine Varianz selbst bei den Ordinationen und Konsekrationen.“<sup>2054</sup>

Wenn es also auch schon in der Spätantike Stimmen gab, die sich für eine kirchenweite Einheitsliturgie aussprachen, so bedeutete doch insbesondere das Pontifikat Gregors VII. eine Zäsur für die Liturgiegeschichte, da jener Papst wie keiner seiner Vorgänger bestrebt war, die Führung in Sachen Liturgie wieder „in die eigenen Hände zu bekommen“.<sup>2055</sup> Zwar konnte das Papsttum in diesem Ansinnen auch Erfolge beziehungsweise Etappensiege vermelden, wie etwa die Einführung des römischen Ritus auf der Iberischen Halbinsel, jedoch wäre es verfehlt die Romanisierung der christlichen Liturgie im abendländischen Mittelalter als allzu geradlinigen, auf ein Telos zulaufenden Prozess darzustellen. Solche Großerzählungen mögen den Endpunkt beziehungsweise das Resultat der Entwicklung durchaus korrekt abbilden, die kontingente Entwicklungsdynamik vermögen sie indessen nicht zu erfassen. Denn die Kurie stieß in ihrem Begehr, die christliche Liturgie – und damit die Kommunikation mit

---

Beispiel, wenn in diesen Provinzen ein anderer von den Aposteln gefunden wird oder als Lehrer genannt wird. Wenn sie kein Beispiel nennen, weil sie es nirgendwo finden, dann müssen sie dem folgen, was die römische Kirche beachtet. Denn es besteht kein Zweifel, dass sie von ihr ihren Ursprung empfangen haben. Indem sie fremden Ansprüchen folgen, verlieren sie offensichtlich die Quelle ihrer Einrichtungen.“ (*Quis enim nesciat aut non advertat id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur ab omnibus debere servari nec superduci aut introduci aliquid quod aut auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum, praesertim cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Spanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes. Aut legant si in his provinciis alias apostolorum inveniuntur aut legitur docuisse. Qui si non legunt, quia nusquam inveniunt, oportet eos hoc sequi, quod ecclesia Romana custodit a qua eos principium accepisse non dubium est, ne dum peregrinis assertionibus student, caput institutionum videantur omittere.*) La lettre du pape Innocent I<sup>er</sup> à Décenius de Gubbio. Ed. Cabié, 18–20. Übersetzung: Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum. Hrsg. und übers. v. Sieben, Bd. 2 (2014), 489–491. Laut Yitzhak Hen soll jene Haltung von Papst Innocenz jedoch alles andere als repräsentativ für seine Zeit gewesen sein: „Although Innocent I is often cited to illustrate papal intolerance of diversity and craving for uniformity in liturgical matters, his attempt to standardize Western liturgy according to Roman practice is, in fact, unique and very unrepresentative of the view held by many leading figures of the early Church.“ Hen, Unity in diversity (1996), 19 Anm. 3. Zu Innocenz Brief an den umbrischen Bischof vgl. Schima, Innozenz I. (2005), 674–678; Carmassi, Quomodo universalis ecclesia (2011), 227.

<sup>2054</sup> Siehe den lateinischen Satz einige Zeilen weiter oben bei Anm. 2051.

<sup>2055</sup> Vgl. Klausner, Liturgiegeschichte (1965), 97.

Gott – nach römischem Muster zu normieren, auch auf Widerstand und musste bei ihren Versuchen, diesen zu brechen, auch Niederlagen und Rückschritte hinnehmen. Anders formuliert: Die Romanisierung der lateinischen Liturgie verlief weder komplikationslos noch war sie unumgänglich, gleichsam vorprogrammiert. Ganz im Gegenteil. Der fragliche Prozess ist höchst voraussetzungsreich und damit erklärbungsbedürftig. Um diesem Erklärungsbedarf nachzukommen, gilt es im Folgenden, den Blick auf die Aushandlungsprozesse beziehungsweise Diskursarenen zu richten, in denen die strittige Frage ausgehandelt beziehungsweise -gefochten wurde, welche Art und Weise des Gottesdienstes die richtige sei – und welche eben nicht. Fraglich sind dabei weniger die theologischen und dogmatischen Inhalte der Kontroverse als vielmehr die Prozessbedingungen und Diskursmodi: Wer hatte überhaupt Zugang zu jenen Diskursen, in denen über die richtige Art und Weise des Gottesdienstes, also der Gott-Mensch-Kommunikation, gestritten wurde. Welche diskursiven Kontrollmechanismen kamen dabei zum Tragen und welche kommunikativen Strategien wurden von den Akteuren bemüht beziehungsweise in Anschlag gebracht. Es steht zu vermuten, dass sich in jenen Deutungskämpfen nicht immer oder auch nur meistens die Kraft des besseren Argumentes oder der stichhaltigeren Legitimation durchsetzte, sondern vor allem Machttechniken und -verteilungen ausschlaggebend für Erfolg und Misserfolg waren.<sup>2056</sup> Zu hinterfragen ist ferner, welche Bedeutung die liturgische Praxis in diesen Aushandlungsprozessen spielte.<sup>2057</sup> Es sei nur soviel vorweggenommen, dass Form und Inhalt der Messfeier mitnichten nur oder auch nur vornehmlich an den Schreibtischen der Theologen, Liturgiker und Kanonisten ausgefochten oder gar entschieden wurden. Zentraler Ort, an dem diese Frage geklärt wurde, war vielmehr die liturgische Praxis selbst, also eben jener Raum, der auch als vorrangiger Ort der Gott-Mensch-Kommunikation galt und gilt.

Um die Bedeutung der liturgischen Praxis für den Normierungsprozess der Liturgie zu erfassen, gilt es den Blick auf ein bei Frutolf von Michelsberg überliefertes Ereignis zu richten, das sich im Wormser Dom zu Weihnachten 1053 zugetragen haben soll. In Frutolfs Weltchronik findet sich der Hinweis, dass es im Jahr 1053 in Worms während des Weihnachtsgottesdienstes zum Eklat zwischen der anwesenden römischen Entourage des Papstes und der lokalen Kirchenelite kam – und der Anlass war

---

<sup>2056</sup> Jener Konnex zwischen Macht und Diskurs wurde von unterschiedlicher Seite betont. Dass Diskurs und Macht in einem Naheverhältnis zueinander stehen, ist bekanntlich eine der Grundannahmen der Foucault'schen Diskurstheorie ebenso wie des Sozialkonstruktivismus. Berger und Luckmann haben etwa in aller Deutlichkeit die Verbindung von Macht und Deutungshoheit herausgestellt: „Welche [Aussagen] gewinnen wird, hängt von der Macht, nicht vom theoretischen Genie ihrer Legitimatoren ab.“ Berger/Luckmann, Konstruktion der Wirklichkeit (1970), 117. Zu Foucaults Machtbegriff siehe etwa Foucault, Dispositive der Macht (1978).

<sup>2057</sup> Zur Konzeptualisierung von Liturgie als sozialer Praxis vgl. die Beiträge in Brademann/Thies (Hrsg.), Liturgisches Handeln (2014).

bezeichnenderweise die Liturgie.<sup>2058</sup> Denn auf Bitten Papst Leos IX., der selbst die Christmette zelebriert hatte, wurde die Messe am darauffolgenden Feiertag vom Mainzer Erzbischof Luitpold gefeiert. Der Umstand, dass der Papst hier den ranghöchsten Geistlichen der Kirchenprovinz und nicht den Hausherren der Kirche, in der die Messe ja stattfand – also den Bischof Arnulf von Worms –, zur Messfeier auffordert, ist bereits bemerkenswert, jedoch nicht der Anlass für den Konflikt, zu dem es im Zuge des Gottesdienstes kam. Der Eklat entzündete sich an der Lesung, die ein Diakon namens Humbert übernahm. Als jener die Lesung gemäß lokalen Gepflogenheiten anstimmte, echauffierten sich einige von den römischen Assistenten des Papstes (*quidam ex Romanis papae assistantibus*) und beschwerten sich beim Papst, weil nicht nach römischem Ritus verfahren worden sei (*quia Romano more non ageretur*).<sup>2059</sup> Auf ihr Betreiben hin, so zumindest stellt es der Chronist dar, sei der Papst gegen den Lektor eingeschritten, indem er dem Diakon kurzerhand das Weiterlesen verbot. Diese päpstliche Mahnung habe der junge Diakon jedoch glatt ignoriert und die Lesung geziemend (*decenter*) zu Ende geführt, wie der Chronist notiert. Das Handeln des Lektors erscheint in Frutolfs Bericht also keineswegs als illegitim, auch wenn ihm die Missachtung des apostolischen Befehls als Akt jugendlichen Leichtsinns gilt. Denn der Ritus wurde vom Diakon ja auf die gebräuchliche Art und Weise zelebriert, wie der Chronist ausdrücklich hervorhebt, weshalb die Weiterführung der Lesung von ihm

---

<sup>2058</sup> Vgl. Frutolf von Michelsberg, *Chronica*. Ed. Waitz, 196 f.; Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die Anonyme Kaiserchronik. Hrsg. und übers. v. Schmale, 68.

<sup>2059</sup> *Qui peracta processione, et ubi ad hoc ventum est dicta oratione, postquam se in sua sede locavit, quidam ex diaconibus suis, Humbertus nomine, sicut multi ob illius festi venerationem solent, lectionem decantavit. Quod quidam ex Romanis papae assistantibus vituperantes, et contra papam, quia Romano more non ageretur, obiurgantes, persuaserunt ei, ut ad eundem diaconum mitteret et decantationem interdiceret.* Frutolf von Michelsberg, *Chronica*. Ed. Waitz, 196 f. Vgl. Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die Anonyme Kaiserchronik. Hrsg. und übers. v. Schmale, 68. In diesem Punkt gibt es eine kleine, für die Interpretation des Textes indes signifikante Differenz zwischen den beiden Editionstexten. Während Georg Waitz in der fraglichen Stelle ein *non* verzeichnete (*quia Romano more non ageretur*) fehlt diese Negation in dem von Franz-Josef Schmale später besorgten Editionstext (*quia Romano more ageretur*). Ein Blick in den Frutolf-Autographen, der in der Bibliothek Jena unter der Signatur Ms. Bos. q. 19 geführt wird, zeigt jedoch, dass die fragliche Stelle auf Folio 174v des Manuskriptes von Waitz richtig transkribiert wurde. Dies wird freilich auch durch den semantischen Kontext klar, der jenes Negationspartikel gleichsam voraussetzt, was anscheinend auch Schmale nicht entgangen ist, der die im lateinischen Editionstext fehlende Negation in seiner Übersetzung der Frutolfchronik stillschweigend ergänzt hat: „Das tadelten einige Römer, die dem Papst assistierten; sie schaltan vor dem Papst, daß man nicht [sic] nach römischem Brauch verfahre, und bewogen ihn, zu dem Diakon zu schicken und das Singen zu verbieten.“ Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die Anonyme Kaiserchronik. Hrsg. und übers. v. Schmale, 69. Vgl. Jena, ThULB, Ms. Bos. q. 19, fol. 174v, Digitalisat online einsehbar: [https://collections.thulb.uni-jena.de/rsc/viewer/HisBest\\_derivate\\_00013187/Frutolfus\\_0174v.tif](https://collections.thulb.uni-jena.de/rsc/viewer/HisBest_derivate_00013187/Frutolfus_0174v.tif) (Zugriff: 26.03.2025).

dann auch als schicklich bzw. *decenter* bewertet wird.<sup>2060</sup> Offenbar beurteilte man die Dinge auf Seiten des Papstes bzw. dessen Assistenten jedoch entschieden anders. Der ungehorsame Lektor wurde vom Papst seiner Würden entkleidet. Diese Degradierung seines Dieners habe laut Frutolfs Darstellung jedoch wiederum das beherzte Eingreifen des Erzbischofs auf den Plan gerufen, der sich für seinen Diakon beim Papst starkmachte. Zunächst sei diese Bitte vom Papst zwar ausgeschlagen worden, was den Erzbischof jedoch keineswegs von seinem Vorhaben abgebracht habe. Ganz im Gegenteil. Als der zentrale Moment der Messe, nämlich die Zeit des Messwunders (*sancti sacrificii tempus*), gekommen war, soll der Erzbischof die Messe demonstrativ unterbrochen haben, indem er auf seinem Sitz im Chorraum Platz nahm, wobei er erklärte, die Messe unter keinen Umständen fortsetzen zu wollen, falls er seinen Diener nicht zurückbekommen sollte. Wenn man Frutolfs Bericht in diesem Punkt folgen will, dann wusste der Mainzer Erzbischof den virulentesten Moment des Gottesdienstes für seine Interessen zu nutzen. Denn gerade das Hochgebet galt im Mittelalter als äußerst gefährlich, weshalb es auch als *oratio periculosa* bezeichnet wurde, wie bereits an anderer Stelle gezeigt wurde.<sup>2061</sup> So erklärt sich dann auch, warum das Verhalten des risikobereiten Erzbischofs in Frutolfs Geschichte letztlich von Erfolg gekrönt ist. Denn erst die Sorge um die Fortführung der Messe, also den reibungslosen Vollzug der Gott-Mensch-Kommunikation, bewegt den Papst in der Szene zum Einlenken: Tatsächlich soll der Papst den ungehorsamen Diakon wieder eingesetzt, genauer: eingekleidet haben, wie Frutolf es darstellt. Die Szene kennt aber nicht nur einen Sieger. Denn erst durch das umsichtige Verhalten des Papstes sei die verfahrene Situation beigelegt worden, was – so lautet die Schlusspointe der Szene – beiden Akteuren zum Vorteil gereicht habe: Der Erzbischof habe nämlich seine Autorität bewahrt und der Papst seine Demut bewiesen.<sup>2062</sup> Der Papst setzt in der Szene das römische Interesse also keineswegs gegen jeglichen Widerstand durch, sondern sein autoritatives Handeln kennt durchaus Grenzen und hat daher Maß – das ist für den Historiographen wohl der springende Punkt. Als der Gottesdienst zu scheitern und die episkopale Würde

---

<sup>2060</sup> *Quod quidam ex Romanis papae assistantibus vituperantes, et contra papam, quia Romano more non ageretur, obiurgantes, persuaserunt ei, ut ad eundem diaconum mitteret et decantationem interdiceret. Quod cum ille iuvenum more contempneret, iterum mittendo papa interdixit; qui mox eadem vocis sonoritate qua prius cantavit, legendō decenter lectionem usque ad finem perduxit.* Frutolf von Michelsberg, Chronica. Ed. Waitz, 197. Vgl. dazu auch *Exarchos*, Identität (2019), 167.

<sup>2061</sup> Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 2.

<sup>2062</sup> *Qua finita, papa illum ad se vocavit et quasi pro inoboedientiae contumacia degradavit. Archiepiscopus vero misit ad illum, ut suum sibi redderet ministrum. Quod ubi papa abnuit, pontifex, ut erat antiquae disciplinae, licet egre patienter tamen interim tacendo sustinuit. Perfecto autem euangelio et decantato offertorio ubi sancti sacrificii tempus advenit, pontifex in sede sua resedit, vere contestans, nec se nec alium quempiam completetur illud officium, nisi reciperet processionis suaे ministrum. Quod ubi apostolicus intellexit, pontifici cessit, reindutumque ministruм continuo remisit. Quo recepto, debito se presul iniunxit officio.* Frutolf von Michelsberg, Chronica. Ed. Waitz, 197.

Schaden zu nehmen droht, lenkt Leo ein und beweist gerade in dieser Flexibilität seines Handelns für den Historiographen Größe. Der Historiograph kommentiert das Handeln folgendermaßen: „An diesem Vorgang ist sowohl die Autorität des Bischofs wie die Demut des Papstes beachtenswert; denn jener war bemüht, die Würde seines Amtes zu wahren, dieser aber fand, daß er, obgleich er selbst die höhere Würde besaß, dennoch dem Metropoliten in seiner eigenen Diözese nachgeben müsse.“<sup>2063</sup> Dieser Satz ist die eigentliche Pointe der Geschichte. Im Nachgeben des Papstes wird für den Chronisten also die Demut Papst Leos IX. sinnfällig. Es ist wahrscheinlich, dass die Geschichte auch eine verdeckte Stoßrichtung gegen Leos Amtsnachfolger besitzt, wie jüngst Thomas McCarthy plausibel gemacht hat. Tatsächlich zielt die Szene erkennbar darauf ab, die Konziliarität des deutschen Reformpapstes hervorzuheben und ihn damit in Kontrast zu seinem Amtsnachfolger Papst Gregor VII. (1073-85) zu setzen.<sup>2064</sup> Denn in den Augen seiner Gegner erschien das Verhalten Gregors als das genaue Gegenstück dessen, was uns Frutolf in der Szene über den Charakter und Führungsstil Leos IX. weismachen will. Dem Erzbischof Liemar von Bremen galt Gregor etwa als ein gefährlicher Mann (*periculus homo*), der mit seinen Amtsbrüdern wie mit Personal umspringe, genauer *villici*, womit hohe Verwaltungspositionen wie Vögte, aber auch einfache Diener wie Gärtner bezeichnet wurden.<sup>2065</sup> Zugleich zeigt die Szene aber auch, dass bereits während Leos Pontifikat an der Kurie bzw. im päpstlichen Umfeld durchaus das Bestreben nachweisbar ist, die Liturgie nach römischem Vorbild zu vereinheitlichen. Und diese Normierungsanstrengungen gehen keineswegs vom Papst selbst aus. Nicht er ist es, von dem der Impuls ausgeht, gegen die lokale Form des Gottesdienstes, genauer: der *lectio* vorzugehen, sondern er wird erst auf Betreiben seiner römischen Begleitung in der Sache aktiv.<sup>2066</sup> Mit anderen Worten: Die treibende

---

<sup>2063</sup> *Qua in re et pontificis auctoritas et apostolici consideranda est humilitas, dum et ille officii sui dignitatem defendere contendebat, et iste, licet maioris dignitatis, metropolitano tamen in sua diocesi cedendum perpendebat.* Frutolf von Michelsberg, Chronica. Ed. Waitz, 197; Übersetzung: Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die Anonyme Kaiserchronik. Hrsg. und übers. v. Schmale, 69.

<sup>2064</sup> Vgl. McCarthy, Chronicles (2014), 39. Jedoch hat McCarthy bei seiner Interpretation der Szene die Demut im Verhalten des „deutschen“ Reformpapstes zu einseitig betont. Denn das Handeln des Papstes ist in der Szene ja keinesfalls von Beginn an von Demut bestimmt, sondern weist zunächst durchaus autoritative Züge auf. Der entscheidendere Punkt ist, dass Leos Autorität in der Szene Maß kennt, nämlich just in dem Moment, als die Kommunikation mit Gott zu scheitern droht, worin sich, das schreibt der Chronist ja explizit, die höhere Würde des Papstes zeige.

<sup>2065</sup> *Periculus homo vult iubere, quę vult, episcopis ut villicis suis;* (...). Briefsammlung der Zeit Heinrichs IV. Ed. Erdmann/Fickermann, 34, Nr. 15. Vgl. dazu McCarthy, Chronicles (2014), 39.

<sup>2066</sup> Ob sich Leo jedoch an lokalen Sonderriten als Papst nicht „gestört“ habe, wie Julia Exarchos jüngst befunden hat, weil er wegen seiner langjährigen Tätigkeit als Bischof von Toul mit einem eben solchen Sonderritus vertraut war, muss offenbleiben – zumindest gibt die Szene eine solche Interpretation nicht her. Es müsste erst noch überprüft werden, wie sich der „deutsche“ Reformpapst zu lokalen Sonderriten verhielt. Vgl. Exarchos, Identität (2019), 165.

Kraft hinter der liturgischen Normierung und Vereinheitlichung sind die römischen Assistenten des Papstes, so scheint es zumindest in Frutolfs Bericht. Dieser Passus wurde bereits als verdeckter Hinweis auf und Kritik an Gregor VII. gelesen, von dem man sich in der Zeit, als Frutolf seine Geschichte aufschrieb, erzählte, er sei einer der federführendsten Männer an Leos Hof gewesen.<sup>2067</sup> Tatsächlich wurde Hildebrand als Papst Gregor VII. zu einem entschiedenen Betreiber einer Liturgiereform nach römischem Vorbild, was zwar nicht als wirkliche Erfolgsgeschichte zu verbuchen ist, aber doch einige bleibende Resultate zeitigte.<sup>2068</sup> Unter Gregors Regie wurde etwa der altspanische Ritus<sup>2069</sup> durch die römische Liturgie ersetzt, worauf noch zurückzukommen sein wird. Ob Gregor jedoch bereits als treibende Kraft bzw. Drahtzieher hinter dem besagten Ereignis in Worms stand, muss aber letztlich Spekulation bleiben.<sup>2070</sup> Zum einen hat schon Carl Erdmann den vermeintlichen Einfluss Gregors VII. auf seinen Amtsvorgänger Leo historisch dekonstruiert und sodann wird Gregor in der Szene mit keinem Wort erwähnt.<sup>2071</sup> Was Frutolfs Bericht über die Ereignisse zu Weihnachten 1053 in Worms indessen zweifelsfrei zeigt, ist, dass Normierungskämpfe nicht nur von schreibenden Theologen, also gleichsam am Schreibtisch entschieden werden, sondern auch *in praxi* ausgefochten werden – hier im Wormser Dom. Und dies hat wenig bis gar nichts mit dem idealisierten Bild vom kommunikativen Handeln zu tun – zumindest, wenn man das Kommunikationsmodell von Habermas ansetzt.<sup>2072</sup> Welche Position sich durchsetzt, ist oft eben nicht der (Überzeugungs-)Kraft oder dem Genie des besseren Arguments geschuldet, sondern kann – wie zu Weihnachten 1053 – schlicht davon abhängen, wer den längeren Atem beweist. In Worms war das offenbar der junge Diakon. Damit zeigt sich zugleich, dass sich *in praxi* nicht immer oder auch nur meistens die nominell größere Autorität durchsetzen müsste – das wäre freilich Papst

---

<sup>2067</sup> Der große Einfluss Hildebrands auf seinen Amtsvorgänger Leo wird etwa von Bonizo von Sutri herausgestellt und zudem im ‚Liber pontificalis‘ beschrieben. Vgl. Bonizo von Sutri, *Liber ad amicum*. Ed. Dümmler, 601; Le Liber Pontificalis. Ed. Duchesne, Bd. 2 (1892), 275. Als Spitzes gegen Gregor VII. hat *Exarchos*, Identität (2019), 166 den Hinweis auf die Assistenten des Papstes gelesen.

<sup>2068</sup> Inwieweit es sich bei Gregors Reformmaßgaben um „Kleinigkeiten“ (Klausner) oder doch eher „Allerlei“ (Elze) handelt, darüber herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Zu dieser Frage vgl. Elze, Gregor VII. (1989), 181 f.

<sup>2069</sup> Der ebenfalls gebräuchliche Terminus mozarabischer Ritus bzw. Liturgie ist irreführend, da keineswegs davon auszugehen ist, dass die Befolgung einer eigenen, eben altspanischen Liturgie das Distinktionsmerkmal war, welches jene als „Mozaraber“ bezeichnete Personengruppe von anderen Gruppen in León-Kastilien oder in den anderen Teilreichen der Iberischen Halbinsel unterschied. Vgl. Holndonner, Kommunikation (2014), 78 f. Kritisch zum Terminus „Mozaraber“ vgl. auch Maser, Mozaraber (2011), 11–35; Ders., Mozarabern (2014), 21–40.

<sup>2070</sup> Vgl. *Exarchos*, Identität (2019), 166.

<sup>2071</sup> Vgl. Erdmann, Entstehung (1935), 136. Vgl. auch Parisse, L’entourage (2006), 441 f.

<sup>2072</sup> Zum Habermas’schen Kommunikationsraum, in dem ein „zwanglose[r] Zwang des besseren Arguments“ regiere, vgl. Habermas, Theorie, Bd. 2 (1988), 218.

Leo IX. gewesen, wie ja auch Frutolf klar zum Ausdruck bringt. Für den Chronisten wird damit, wie gezeigt, die Demut des Papstes sinnfällig – was ihn gegenüber seinem Amtsnachfolger positiv abhebt.

Für den Historiker wird hingegen etwas anderes sinnfällig: Zum einen wäre da die Einsicht, dass sich die Forscherinnen und Forscher nicht damit begnügen dürfen, auf normative Texte, wie etwa die erwähnten *Libri Ordinarii*, zu schauen, wenn es darum geht, die Frage zu klären, welche Form der Kommunikation in einer gegebenen Zeit und an einem gegebenen Ort als opportun galt, um Gott zu adressieren. Denn diese Frage entscheidet sich nicht allein an der Überzeugungskraft der Argumente und der Plausibilität der Legitimationen, sondern ist auch vom strategischen Handeln der Akteure abhängig. Was in der Szene dann auch bezeichnenderweise völlig offen bleibt, sind die Legitimationsstrategien, die von den Vertretern einer römischen Einheitsliturgie ins Feld geführt wurden. Denn es steht zu vermuten, dass man sich in Rom bei der Normierung der Liturgie nicht nur auf die eigene Machtposition berief, sondern die Forderung auch legitimierte.<sup>2073</sup> Doch davon erfährt der Leser von Frutolfs Chronik nichts. In Worms waren offensichtlich andere Faktoren ausschlaggebender – zumindest in der Darstellung des Frutolfs von Michelsberg. Zudem kristallisieren sich im Fallbeispiel die engen Grenzen heraus, welche der Durchsetzung einer römischen Einheitsliturgie im 11. Jahrhundert offensichtlich noch gesetzt waren. Es sollte noch bis zum Konzil von Trient (1545-1563) dauern, bis sich in der katholischen Kirche eine solche Einheitsliturgie realisieren bzw. richtiger: durchsetzen ließ.<sup>2074</sup> Die Vereinheitlichung scheiterte in Worms augenscheinlich am Widerstand der lokalen Kirchenhierarchie. In anderen Kontexten war das Begehen des Papstes beziehungsweise der Kurie nach einer einheitlichen Liturgie jedoch von mehr Erfolg gekrönt als in Worms.

## 9.4 Gregor VII. und der altspanische Ritus

Obwohl sich der Einfluss oder auch nur die Anwesenheit Papst Gregors VII. während des oben erwähnten Ereignisses im Wormser Dom zu Weihnachten 1053 nicht nachweisen lässt, so lohnt sich hier nichtsdestoweniger ein näherer Blick auf das Pontifikat jenes Papstes, der als einer der streitbarsten, aber auch umstrittensten Petrusnachfol-

---

<sup>2073</sup> Dass die Ausübung von Macht letztlich immer auf Legitimität angewiesen ist, wenn sie über einen gewissen Zeitraum Bestand haben soll bzw. will, wissen wir aus den herrschaftssoziologischen Texten Max Webers. Vgl. dazu *Mommsen, The age of bureaucracy* (1974), 84.

<sup>2074</sup> Allerdings muss mit Benedikt Kranemann angenommen werden, dass die katholische Liturgie auch noch nach dem Konzil von Trient im Spannungsfeld von überregionaler Einheit und lokaler Vielfalt praktiziert wurde. Vgl. *Kranemann, In omnibus universi orbis ecclesiis* (2014), 141–160.

ger in die Geschichte eingegangen ist.<sup>2075</sup> Denn es dürfte wohl unstrittig sein, dass Gregors Pontifikat einen Einschnitt, ja eine Zäsur für die Liturgiegeschichte bedeutet und damit für die hier im Fokus stehende Kommunikation mit Gott – was es im Folgenden aufzuzeigen gilt.

Wenn man Gregors Handlungsspielraum in liturgischen Fragen allein an dem Amtseid bemessen würde, den ein jeder neugewählte Papst am Grab des Apostelfürsten geloben musste, dann könnte man zu dem fälschlichen Eindruck gelangen, dass Gregor ganz an die Bestimmungen seiner Vorgänger, die Tradition also, gebunden war. Die Vorlage eines solchen Eides findet sich im ‚Liber diurnus Romanorum pontificum‘, einem Text, der von Kardinal Deusdedit bezeichnenderweise während Gregors Pontifikat in seine ‚Collectio canonum‘ aufgenommen wurde.<sup>2076</sup> In diesem Text wird auch die Wahrung der Kirchendisziplin und ihres Ritus (*disciplina et ritus ecclesie*) als einer der zentralen Aufgaben eines jeden Papstes beschworen.<sup>2077</sup> Tatsächlich ist es wahrscheinlich, dass auch Gregor diesen oder einen zumindest ähnlich lautenden Eid gesprochen hat und zwar in Form eines an den Apostelfürsten direkt adressierten bzw. gerichteten Gebets.<sup>2078</sup> Auf den ersten Blick scheint es so, als lasse dieser Eid einem neuen Papst kaum einen Handlungsspielraum für liturgische Innovation.<sup>2079</sup> Der Papst scheint völlig an die Tradition gebunden zu sein, gleichsam in der Position eines bloßen Traditionsbewahrers beziehungsweise „Sinnpflegers“ (Assmann). Ein eingehender Blick auf den Amtseid verrät jedoch, dass ein neuer Papst sehr wohl in die von seinen Vorgängern gestiftete und überlieferte Tradition eingreifen konnte, wenn sich sein Handeln nämlich gegen den wahren Ritus überwuchernde und verdeckende

---

<sup>2075</sup> Vgl. etwa das Portrait von Carl Erdmann, der Gregor VII. als den „kriegerischste[n] Papst, der je auf Petri Stuhl“ saß charakterisierte. *Erdmann*, Entstehung (1935), 161. Zu der Kontroverse, die sich an Gregor VII. entzündete vgl. ebd., 134–165.

<sup>2076</sup> Liber diurnus Romanorum pontificum. Ed. *Foerster*, 429–431; Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit. Ed. *Glanvell*, 235–237.

<sup>2077</sup> *Disciplinam et ritum ecclesie, sicut inueni et a sanctis predecessoribus meis canonicę traditum repperi, illibatum custodire et indiminutas res ecclesie conseruare et indiminate, ut custodiantur, operam dare. Nihil de traditione, quam a probatissimis predecessoribus meis traditam et seruatam repperi, diminuere uel mutare aut aliquam nouitatem admittere: sed feruenter, ut eorum uere discipulus et sequipeda, totis mentis meę conatibus, quę tradita canonicę comperio, conseruare ac uenerari.* Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit. Ed. *Glanvell*, 236.

<sup>2078</sup> *In nomine sanctę et indiuide trinitatis. Anno dominicę incarnationis ill die ill mensis ill inductione ill ego ill sanctę Romanę ecclesię presbiter et electus, ut fiam per dei gratiam humilis huius sanctę apostolicę sedis antistes, profiteor tibi beate Petre apostolorum principi, cui claves regni celorum ad ligandum atque soluendum in celo et in terra creator atque redemptor omnium dominus noster Ihesus Christus tradidit inquiens: (...).* Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit. Ed. *Glanvell*, 235. Vgl. dazu Cowdrey, Pope Gregory VII (2004), 55 f.

<sup>2079</sup> So urteilt etwa Cowdrey, Pope Gregory VII (2004), 56.

Missstände richtete.<sup>2080</sup> Diese bereinigende Funktion des Sinnpflegers, der eben nicht nur pflegt, sondern gegebenenfalls auch zurückschneidet und sogar ausreißen darf, gibt dem Papst einen erheblichen Handlungsspielraum in puncto Liturgie sowie anderer Bereiche der ihm anvertrauten Kirche und damit letztlich auch innerhalb der weltlichen Sphäre an die Hand. Und offensichtlich nutzte, ja reizte Gregor diesen Handlungsspielraum weit stärker aus als viele seiner Amtsvorgänger. Damit soll nicht gesagt sein, dass Gregors Vorgänger allesamt „unworthy or lax“ gewesen seien, sodass ein Engreifen des Papstes letztlich notwendig gewesen sei, um jenem Missstand zu begegnen.<sup>2081</sup> Ein solches Urteil macht sich letztlich die Legitimation des Reformpapsttums zu eigen. Aus einer analytischen Perspektive gilt es relativierend festzustellen, dass Gregor VII. in puncto Liturgie deutlich aktiver war als seine Vorgänger. Und dieses Verhalten wollte, ja musste legitimiert werden, eben weil es von den Zeitgenossen als (unerhörte) Neuheit wahrgenommen und von einigen verurteilt wurde. Der Papst und sein (gedankliches) Umfeld kamen diesem Legitimierungsdruck nach, indem sie die päpstlichen Maßgaben als beherzten Eingriff gegen ältere Missstände der Kirche rechtfertigten, um den wahren und unverfälschten Ritus freizulegen. Der Papst tat dies vor allem in seinen Briefen und einer seiner tatkräftigsten, richtiger: wortgewaltigsten Unterstützer, Bonizo von Sutri, tat dies in einer seiner Streitschriften.<sup>2082</sup> Darin rechtfertig er eine Änderung des Papstes, die einen Aspekt des Offiziums der Lateranbasilika, also der Mutter aller Kirchen, wie sie von Seiten der mittelalterlichen Theologen bezeichnet wurde,<sup>2083</sup> selbst traf. Bonizo zufolge verordnete Gregor, dass man das Hochamt in St. Peter nicht mehr wie bisher vor der dritten Stunde feiern dürfe. Damit ging der Papst ganz offensichtlich gegen die tradierte Liturgie innerhalb der Lateranbasilika vor, also den römischen Ritus, und zugleich gegen eine Bestimmung seines Vorgängers – was enormen Legitimationsdruck erzeugte, und zwar nicht nur

---

<sup>2080</sup> *Si qua uero emerserint contra canonicam disciplinam, filiorum meorum consilio emendare aut patienter, excepta fidei aut christianę religionis graui offensione, tua et beatissimi coapostoli tui P[auli] patrocinante intercessione tolerare sacrosque canones et canonica constituta pontificum ut diuina et cœlestia mandata, deo auxiliante, custodire, utpote deo et tibi redditurum me sciens de omnibus, que profiteor districtam in diuino iudicio rationem, cuius sanctissimę sedi diuina dignatione te patrocinante presideo et uicem intercessionibus tuis adimpleo.* Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit. Ed. Glanvell, 236.

<sup>2081</sup> Cowdrey, Pope Gregory VII (2004), 59.

<sup>2082</sup> *Erat preterea in eadem ecclesia alia pessima consuetudo, quam idem venerabilis papa funditus extirpavit. Cottidie, antequam dies illucesceret, et plerumque antequam aurora cursum suum inciperet, cardinales avaricię questu missas super altare principis apostolorum celebrabant, quibus ex auctoritate beati Petri et sua omnibus interdixit, ut non liceret eis deinceps ante horam diei [sic] terciam ad altare beati Petri missam celebrare. Que res magnam sibi concitavit invidiam.* Bonizo von Sutri, Liber ad amicum. Ed. Dümmler, 603 f.

<sup>2083</sup> So nennt etwa Abaelard die Kirche in seinem Brief an Bernhard. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1956.

gemessen am Wortlaut des apostolischen Amtseides. Tatsächlich soll Gregor aufgrund seiner liturgischen Maßnahmen stark angefeindet worden sein, wie Bonizo schrieb: *Que res magnam sibi concitavit invidiam.*<sup>2084</sup> Bonizo rechtfertigte das Handeln auf die bereits beschriebene Art beziehungsweise mit der genannten Strategie. Der Papst soll mit seinem Vorgehen mitnichten gegen die Tradition seiner Vorgänger, sondern gegen einen äußerst schlimmen Missstand innerhalb der Kirche (*pessima consuetudo*) eingeschritten sein, wie Bonizo sich ausdrückt.<sup>2085</sup> Eine ähnliche Argumentationsstrategie verfolgt auch ein anderer, weniger beachteter Text als der von Bonizo. Es handelt sich um das Dekret einer römischen (Fasten)Synode, wahrscheinlich aus dem Jahr 1074.<sup>2086</sup> In diesem Normtext, der in der Überlieferung durch Bernold von St. Blasien und Gratian Papst Gregor VII. zugeschrieben wurde,<sup>2087</sup> wird der Eingriff in die römische Liturgie als umsichtige Maßnahme zur Restaurierung der ursprünglichen Liturgie hingestellt. Die Maßnahmen seien deswegen notwendig – so will der Text seinen Leser zumindest glauben machen –, weil die römische Liturgie in früheren Zeiten unter den Einfluss fremder Mächte geraten sei – konkret nennt der Kanon die *teutonici*. Diesen Einfluss will der Konzilsbeschluss durch seine Reformmaßnahmen zurückdrängen.<sup>2088</sup> Diese Legitimationsstrategie wird auch von einem anderen Wortführer der gregorianischen Partei in Anschlag gebracht, um die liturgischen Reformmaßnahmen Papst Gregors VII. zu rechtfertigen. Im ‚Micrologus‘ des Bernold von St. Blasien heißt es, dass Gregor unter seinen Vorgängern derjenige sei, der am umsichtigsten die apostolische Tradition erforscht habe und dabei von dem Bestreben geleitet worden sei, den Ritus in seine ursprüngliche Form zurückzuversetzen.<sup>2089</sup> Bezeichnenderweise war einer der Leitsprüche des Papstes, nicht der Gewohnheit, sondern der Wahrheit dienen zu

---

2084 Siehe oben Anm. 2082.

2085 Siehe oben Anm. 2082.

2086 Règlements inédits du Pape Saint Grégoire VII pour les chanoines réguliers. Ed. Morin, 179.

2087 Bei Bernold von St. Blasien heißt es im 54. Kapitel seines ‚Micrologus‘: *Gregorius papa in apostolica sede constitutus in hac causa tale statutum promulgavit* und Gratian stellt den fraglichen Konzilsbeschluss in seiner berühmten Rechtssammlung unter folgende Rubrik: *Item Gregorius VII in generali Sinodo.* Vgl. Bernold von St. Blasien, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus.* Ed. Migne, 1016; *Decretum Magistri Gratiani.* Ed. Friedberg, Bd. 1. 1415 f., D. 5, c. 15. Vgl. Règlements inédits du Pape Saint Grégoire VII pour les chanoines réguliers. Ed. Morin, 178.

2088 *Romani autem diverso modo agere ceperunt – maxime a tempore quo teutonicis concessum est regimen nostrae aeccliae. Nos autem et ordinem romanum et antiquum morem investigantes statuimus fieri nostrae ecclesiae sicut superius praenotavimus – antiquos imitantes patres.* Règlements inédits du Pape Saint Grégoire VII pour les chanoines réguliers. Ed. Morin, 179. Zur Überlieferungsgeschichte des fraglichen Passus im Kirchenrecht siehe den Exkurs bei Elze, Gregor VII. (1989), 187 f.

2089 (...) nam et illi sedi nostro tempore talem Deus gubernatorem reverendae, inquam, momoriae Gregorium papam imposuit, qui sub decem suis antecessoribus a puero Romae nutritus et eruditus, omnes apostolicas traditiones diligentissime investigavit, et investigata studiosissime in actum referre curavit. Bernold von St. Blasien, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus.* Ed. Migne, 986. Vgl. Elze, Gregor VII. (1989), 181; Cowdrey, Pope Gregory VII (2004), 68.

wollten. So schrieb er etwa einem seiner Amtsbrüder: „Solltest du mir etwa die Gewohnheit entgegenhalten, so musst du beachten, was der Herr sagt: ‚Ich bin‘ – sagte er – ‚die Wahrheit‘ (Joh 14,8) und nicht: ‚Ich bin die Gewohnheit.‘“<sup>2090</sup> Indem er die Wahrheit als etwas prinzipiell Höherwertiges als die Gewohnheit wertete, waren dem Reformfeind des Reformpapstes kaum Grenzen gesetzt – zumindest keine legitimatorischen.<sup>2091</sup>

Zwar zeigte sich der „kriegerischste Papst, der je auf Petri Stuhl“<sup>2092</sup> saß, gegenüber der griechischen Kirche und deren Liturgie bemerkenswert konziliant.<sup>2093</sup> Diese Beobachtung darf jedoch nicht zu dem Trugschluss führen, dass Gregor in liturgischen Fragen grundsätzlich einem Pluralismus das Wort geredet hätte. Denn in anderen Situationen und Kontexten schlug der Papst deutlich unnachgiebigere Töne an. So zeigte sich Gregor VII. etwa gegenüber dem Anliegen des böhmischen Herzogs Wratislav II., die Messe auf Slawisch halten zu dürfen, äußerst unwillig. Er schloss das Ansinnen des Herrschers, der in seinem Brief zumindest vorgibt, im Sinne seiner Untertanen zu sprechen, kategorisch aus und zwar mit dem bemerkenswerten Hinweis, dass Gott die Heilige Schrift an einigen Stellen absichtlich verschlüsselt habe, so dass der Text bzw. sein Inhalt nicht jedem Menschen zugänglich sei. Denn allzu einfältige oder törichte Leute könnten andernfalls in die Irre geführt werden, so lautet das Argument des Papstes für die Exklusivität der Kultsprache.<sup>2094</sup> Der Umstand, dass sich

---

<sup>2090</sup> *Si consuetudinem fortassis oponas, advertendum fuerit quod Dominus dicit, Ego sum, inquit, veritas. Non ait, Ego sum consuetudo sed veritas.* The Epistolae vagantes of Pope Gregory VII. Ed. Cowdrey, 151, Nr. 67. Auch Abaelard zitiert diesen Grundsatz in seinem einleitend erwähnten Brief: *Gregorius VII Wimundo auersano episcopo: Si consuetudinem fortassis oponas, aduertendum fuerit quod Dominus dicit: ‚Ego sum‘, inquit, ‚ueritas‘; non ait: ‚ego sum consuetudo‘.* Peter Abelard. Letters IX–XIV an Edition with an Introduction. Ed. Smits, 244, Nr. 10.

<sup>2091</sup> Anders hat Herbert Cowdrey die Dinge gesehen. Er schlussfolgert, dass dem Gestaltungswillen des Papstes aufgrund seiner Bindung an die Tradition enge Grenzen gesetzt waren: „The liturgical order was part of a state of things in the Church that was by divine appointment given and unchanging. A pope might intervene to correct manifest error or anomaly of a specific kind. When past neglect, perhaps protracted, had obscured or undermined the true order, he might act to renew it according to approved past models. But only very sparingly, to meet a novel situation, might he make a ruling of his own; even so, he must act in fidelity to tradition.“ Cowdrey, Pope Gregory VII (2004), 56.

<sup>2092</sup> Erdmann, Entstehung (1935), 161.

<sup>2093</sup> Zwar wusste der Papst die Divergenzen, die in liturgischer und auch in dogmatischer Hinsicht zwischen den beiden Kirchen bestanden, sehr genau zu benennen. Jedoch scheint die Differenz zwischen der römischen und der griechischen sowie armenischen Kirche unterhalb der Signifikanzschwelle geblieben zu sein. Zumindest wurde im Hinblick auf diese Kirchen kein Uniformierungsdruck aufgebaut. Vgl. Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 2 (1923), 510–514, lib. 8, ep. 1. Vgl. dazu auch Cowdrey, Pope (1998), 482 f.

<sup>2094</sup> *Quia vero nobilitas tua postulavit, quo secundum Sclavonicam linguam apud vos divinum celebrari annueremus officium, scias nos huic petitioni tuę nequaquam posse favere. Ex hoc nempe sepe volventibus liquet non immerito sacram scripturam omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam,*

Gregor nicht auf die slavische Messe einlassen wollte, wohingegen er dem griechischen Ritus gegenüber sehr konziliant auftrat, dürfte damit zu erklären sein, dass letzterer auch nach dem Jahr 1054 keineswegs als lokaler Sonderitus wahrgenommen wurde, wohingegen ersterer für Gregor just in diese Kategorie fiel. Auch in anderen Regionen ging der Papst sehr energisch gegen lokale Sonderiten des Gottesdienstes vor. Dies zeigt sich vor allem in Gregors Haltung gegenüber dem altspanischen Ritus.

Beim altspanischen Ritus, der auch als westgotischer oder mozarabischer Ritus firmiert, handelt es sich, wie beim ambrosianischen Ritus, um eine eigenständige Liturgie.<sup>2095</sup> Wie die fränkisch-römische Mischliturgie war sie ein Hybridgebilde, das aus mehreren Einflüssen und Traditionen schöpfte. Sie wurzelte vor allem in der nordafrikanischen Liturgie, weist aber auch Spuren der ambrosianischen, byzantinischen und nicht zuletzt der römisch (eigentlich römisch-fränkischen) Liturgie auf. Ihre Verbreitung auf der Iberischen Halbinsel ist vor allem mit einem Beschluss des vierten Konzils von Toledo (633) verbunden, wo die Konzilsväter ihre Befolgung für das ganze Westgotenreich festgeschrieben hatten. Auch wenn der Untergang des Westgotenreichs und der Beginn der muslimischen Herrschaft über einen großen Teil der Halbinsel unstrittig eine Zäsur in der iberischen Geschichte markiert, so war von liturgiegeschichtlicher Warte aus betrachtet eine andere Phase einschneidender. Denn auch unter muslimischer Herrschaft sowie in den meisten christlichen Reichen der Halbinsel wurden der Gottesdienst und das Stundengebet weiterhin vornehmlich nach dem altspanischen Ritus gefeiert.<sup>2096</sup> Auch das Papsttum scheint zunächst keinen merklichen Anstoß an der altspanischen Liturgie genommen zu haben – zumindest schweigen sich die Quellen diesbezüglich aus.<sup>2097</sup> Dies sollte sich erst im letzten Drittel

---

*ne, si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subiaceret despectui aut prave intellecta a mediocribus in errorem induceret. Neque enim ad excusationem iuvat, quod quidam religiosi viri hoc, quod simpliciter populus querit, patienter tulerunt seu incorrectum dimiserunt, cum primitiva ecclesia multa dissimulaverit, quę a sanctis patribus postmodum firmata christianitate et religione crescente subtili examinatione correcta sunt. Unde, ne id fiat, quod a vestris inprudenter exposcitur, auctoritate beati Petri inhibemus teque ad honorem omnipotentis Dei huic vane temeritati viribus totis resistere precipimus.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 2 (1923), 474 f., lib. 7, ep. 11. Vgl. Cowdrey, Pope Gregory VII (2004), 80.

<sup>2095</sup> Zum altspanischen Ritus vgl. Pinell Pons, Liturgia (1986), 87–105; Gomez-Ruiz, Mozarabs (2007), 52–184; Holndonner, Kommunikation (2014), 42; 54–64.

<sup>2096</sup> Katalonien bildet hier eine Ausnahme, da es als „spanische Mark“ seit der Karolingerzeit eng mit dem Norden Europas verflochten war und auch mit dem Papsttum enge Kontakte pflegte. Es verwundert daher nicht, dass in Katalonien schon lange vor Gregors VII. Pontifikat die römische Liturgie zur Anwendung kam. In den anderen Reichen hatte die altspanische Liturgie freilich ebenfalls keine Monopolstellung, sondern es lässt sich seit dem 11. Jahrhundert vermehrt die Implementierung des römischen Ritus im Norden der Iberischen Halbinsel nachweisen, etwa durch die Cluniazenser. Vgl. Holndonner, Kommunikation (2014), 43.

<sup>2097</sup> Zwar wird der altspanische Ritus bereits in einer König Ferdinand I. zugeschriebenen Urkunde als eine in Rom und bei Papst Gregor d. Gr. verhasste Liturgie hingestellt, von der sich der Aussteller

des 11. Jahrhunderts ändern. Vor allem das Pontifikat Gregors VII. bedeutete einen signifikanten Einschnitt für die Liturgiegeschichte der Iberischen Halbinsel. Denn unter der Regie jenes Papstes kam es in weiten Teilen der christlichen Herrschaften auf der Halbinsel zum Rituswechsel.<sup>2098</sup>

Während moderne Beobachter die Differenzen zwischen den beiden Liturgien, also der altspanischen und der römischen, meist eher gering veranschlagen,<sup>2099</sup> ja zuweilen gar bagatellisieren,<sup>2100</sup> war die Wahrnehmung des Papsttums offenbar eine andere. Angefangen mit dem Pontifikat Alexanders II. und verstärkt dann unter Gregor VII. gelangte man an der Kurie offenbar zu der Einsicht beziehungsweise dem Eindruck, dass die altspanische Liturgie ein zu beseitigender Irrtum (*error*)<sup>2101</sup> sei, ein Produkt von religiösem wie politischem Verfall, den es umzukehren, ja auszumerzen gelte, wie der Papst in einem seiner Pastoralschreiben an zwei iberische Herrscher im Jahr 1074 schrieb. Es ließe sich fragen, warum der Papst zu einem so unterschiedlichen Urteil

---

ostentativ distanziert, jedoch handelt es sich bei der fraglichen Urkunde, die laut ihrem Datum im Jahr 1045 ausgestellt wurde, um eine spätere Fälschung aus dem 12. Jahrhundert. In der Urkunde heißt es: *Ex patria felix presul [sc. Bernhard] fuit francorum, ubi apulsa est sagacitas romanorum atque predicacio principis apostolorum. (...) Non sit nobis ad odium officium Rome atque Beati Gregorii, quam locutio est Dei et angelica et a Spiritu Sancto edita, caput fuit seculorum. Ideo, misit illuc Deus principem apostolorum et beatum Paulum, gentium predicatorem; ideo, non espernenda secta eorum sed sequenda in omnibus finibus latinorum.* Documentación de la catedral de Palencia. Ed. Martín, 14; 17, Nr. 4. Vgl. dazu Holndonner, Kommunikation (2014), 46 f.

**2098** Vgl. dazu Cowdrey, Pope (1998), 468–480, insb. 472; Ders., Pope Gregory VII (2004), 78 f.; Herbers, Geschichte Spaniens (2006), 154–156; Holndonner, Kommunikation (2014), 54–64; Exarchos, Identität (2019), 166.

**2099** Der Historiker Klaus Herbers sieht die Differenz zwischen den beiden Liturgien vor allem im Umfang der Lesungen aus dem Alten Testament und im Festkalender, einer divergierenden Anordnung der einzelnen Teile der Messe sowie in Unterschieden zwischen dem auf der Halbinsel praktizierten Chorgebet und dem benediktinischen Stundengebet. Seine Bilanz fällt daher folgendermaßen aus: „Es war mithin keine Liturgie, die in der Substanz abweichende Wahrheiten repräsentierte, sondern sie unterschied sich eher im Bereich der Formen und der Abfolge.“ Herbers, Geschichte Spaniens (2006), 155. Herbers Schüler, der Historiker Andreas Holndonner, kommt zu einem ähnlichen Urteil hinsichtlich des Divergenzgrades zwischen der römischen bzw. römisch-fränkischen Mischnliturgie und dem altspanischen Ritus: „Die Unterschiede zur römischen Liturgie, die selbst zu einem guten Teil aus gallo-fränkischen Elementen bestand und einst durchaus in Wechselwirkung mit der altspanischen entstanden war, waren relativ gering.“ Holndonner, Kommunikation (2014), 42.

**2100** In der klassischen Darstellung des Historikers Bernard F. Reilly erscheint die Differenz geradezu als Lappalie, die an sich nicht der Rede wert sei, da sie ohnehin nur sehr wenige Menschen tangiert hätte: „A popular phenomenon it was not. The alteration of some few rubrics of the Latin mass or a modest rearrangement of the feast days of saints would have passed quite unnoticed for those illiterate in their own tongues much less the Latin one. Even among the cathedral clergy and, above all, the monastic clergy, only the fractious and the most scrupulous of purists would have been disposed to make an issue of it, and purists are scarce in any age.“ Reilly, Kingdom (1988), 102.

**2101** Siehe oben Anm. 2094.

hinsichtlich des altspanischen Ritus gelangte als so viele moderne Historikerinnen und Historiker. Ein deutscher Mediävist hat der fraglichen Liturgie etwa eine dogmatische Unbedenklichkeitsbescheinigung ausgestellt.<sup>2102</sup> Laut dem Dafürhalten eines anderen Historikers sind die Differenzen so marginal, dass sie nur die kleingeistigsten und pedantischsten unter den Klerikern tangiert haben dürften.<sup>2103</sup> Nach diesem Diktum müsste man Papst Gregors VII. als pedantischen Kleingeist beziehungsweise als kleingeistigen Pedanten charakterisieren. Mit beiden Werturteilen wäre freilich wenig gewonnen. Aus einer religionshistorischen Perspektive überrascht die Irritation, die bereits kleine, ja kleinste Differenzen in identitätssensiblen Fragen erzeugen können, nämlich kaum. Denn in diesen Fragen ist die Toleranzschwelle bzw. Signifikanzschwelle gegenüber Differenzen, Abweichungen und Pluralität oft bemerkenswert gering – das wurde bereits erwähnt. Bekanntlich schrieben mittelalterliche Theologen ganze Traktate über ein kleines Wörtchen, das *filioque*. Entscheidend ist mithin nicht der Differenzgrad, sondern die Relevanz des Gegenstandes für den jeweiligen Beobachter.<sup>2104</sup> Die Frage, wie der Historiker oder die Historikerin diese Relevanz für sich persönlich einschätzen mag, ob für ihn oder sie mithin liturgische Fragen eine Rolle spielen oder eben nicht, ist an dieser Stelle völlig irrelevant. Einzig darauf kommt es an, wie die Zeitgenossen diese Frage beantwortet haben. Und diese Relevanz ist sowohl beim *filioque*-Streit wie auch bei liturgischen Fragen im Mittelalter äußerst hoch zu veranschlagen. Denn auch wenn liturgische Texte im dogmatischen Sinne meist nicht zum Kanon zählen, so besitzen diese Texte doch nichtsdestoweniger eine zentrale Bedeutung für die religiöse Sphäre. Denn in diesen Texten ist – ebenfalls argumentiert aus einem Beobachtungsmodus zweiter Ordnung – die rechte Art und Weise der Gott-Mensch-Kommunikation kodifiziert. Alle Änderungen, Abweichungen, Differenzen in diesem Punkt und an diesem Raum (nämlich dem liturgischen) waren daher höchst virulent. Und so erklärt es sich dann auch, warum die Kurie so viel Tinte und Legaten in dieser Frage einsetzte. Ja, Gregor VII. macht in einem Brief sogar klar, dass er in der Frage selbst vor Blutvergießen nicht zurückschrecken würde.<sup>2105</sup>

Um es zusammenzufassen, die Historikerin oder der Historiker muss die Frage der Relevanz religiöser Differenz mithin dem Urteil der Zeitgenossen überlassen und stattdessen untersuchen, wie die jeweiligen Akteure versuchten, mit der religiösen Pluralität umzugehen. Welche kommunikativen Strategien bemühten Akteure wie Gregor VII., um ihr Ziel einer liturgischen Romanisierung umzusetzen? Welche Machttechniken wurden von den Akteuren eingesetzt und wie statteten sie ihr Handeln mit

---

<sup>2102</sup> Vgl. das Zitat von Herbers in Anm. 2099.

<sup>2103</sup> Siehe das Zitat von Bernard F. Reilly oben in Anm. 2100.

<sup>2104</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1949.

<sup>2105</sup> *Ideoque, dilectissime frater, certa et usque sanguinis ad effusionem, si opportunum fuerit, desuda.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 1 (1920), 284, lib. 3, ep. 18.

Legitimität und Plausibilität aus und schließlich, welche Widerstände begegneten ihnen dabei? Es sei bereits vorweggenommen, dass diese Kämpfe und Diskurse nicht nur in den Skriptorien und Kanzleien ausgefochten wurden, sondern auch in Gottesurteilen und auf Konzilen.

Um der Frage nachzugehen, wie Gregor seinen Feldzug gegen die altspanische Liturgie propagierte und rechtfertigte, scheint ein näherer Blick in jenes Pastoralschreiben vielversprechend zu sein, in dem der Papst die altspanische Liturgie als zu beseitigenden Irrtum bezeichnet. Jenes Schreiben wurde von Gregor am 19. März 1074 an die beiden Könige Alfons VI. von León-Kastilien (1037–1109) und Sancho IV. von Navarra (1040–1076) adressiert und wird im päpstlichen Register unter der Nummer 64 gelistet.<sup>2106</sup> Zunächst stattet Gregor sein Handeln dadurch mit Legitimität aus, indem er seine Maßgaben, die aus einer kritischen Perspektive durchaus als unbotmäßiger, da kompetenzüberschreitender Eingriff in einen tradierten Ritus gesehen werden konnte, worauf noch zurückzukommen sein wird, in den sinngebenden Rahmen einer Geschichte stellt.<sup>2107</sup> Zunächst erinnert der Papst die beiden Adressaten an die ehemalige Eintracht zwischen Rom und der Halbinsel *in religione et ordine divini officii*, wo bei sich Gregor auf eine mehr fiktionale denn faktuale Geschichte von der Entsendung von sieben Märtyrer-Bischöfen durch die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus bezieht. Diese sieben Bischöfe hätten auf der Halbinsel nicht nur das Heidentum zerstört und an seiner statt das Christentum eingeführt, sondern eben auch die römische Liturgie auf der Halbinsel implementiert.<sup>2108</sup> Doch diese im Brief zunächst beschworene *concordia* zwischen Rom und der Halbinsel sei durch eine wahre Kaskade an sich steigernden Katastrophen zunichte gemacht worden, die Gregor seinen Adressaten vor Augen führt. Neben der arianischen Häresie und den Priscillianern sei die Iberische Halbinsel zudem von den Westgoten und dann von den Sarazenen heimgesucht worden, womit der Papst freilich auf die Eroberung eines Großteils der Iberischen Halbinsel durch muslimische Kräfte Nordafrikas anspielt. Durch diese Heimsuchungen sei die Iberische Halbinsel zunächst *a Romano ritu* getrennt worden und schließlich in religiöser wie auch politischer Hinsicht regelrecht kollabiert.<sup>2109</sup> Es wurde be-

---

<sup>2106</sup> Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 1 (1920), 92–94, lib. 1, ep. 64.

<sup>2107</sup> Zu Gregors Geschichtsentwurf der iberischen Geschichte vgl. Holndonner, Kommunikation (2014), 48–53.

<sup>2108</sup> *Cum beatus apostolus Paulus Hyspaniam se adiise [sic] significet ac postea septem episcopos ab urbe Roma ad instruendos Hyspanię populos a PETRO et PAULO apostolis directos fuisse, qui destructa idolatria christianitatem fundaverunt religionem plantaverunt ordinem et officium in divinis cultibus agendis ostenderunt et sanguine suo ecclesias dedicaverunt, vestra diligentia non ignoret; quantam concordiam cum Romana urbe Hyspania in religione et ordine divini officii habuisse(t), satis patet.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 1 (1920), 93, lib. 1, ep. 64 (Hervorhebung im Original).

<sup>2109</sup> *Sed postquam vesania Priscillianistarum diu pollutum et perfidia Arrianorum depravatum et a Romano ritu separatum irruentibus prius Gothis ac demum invadentibus Saracenis regnum Hyspanię*

reits erkannt, dass dieses von Gregor hier entfaltete Geschichtsmodell durchaus mit anderen zeitgenössischen Geschichtsentwürfen der Iberischen Halbinsel kollidiert, die insbesondere eine andere Wertung des Westgotenreichs (507–711) vornahmen.<sup>2110</sup> Nicht zuletzt der im Brief angesprochene König von León und Kastilien, Alfons VI., stellte sich selbst in die Tradition des Westgotenreichs, als dessen legitimer Erbe und Restaurator er sich in einer Urkunde gerierte.<sup>2111</sup> In Gregors Schilderung werden Goten und Sarazenen hingegen nicht nur in einem Atemzug genannt, sondern auch beide als Aggressoren dargestellt, die zum Verfall der religiösen und politischen Einheit beigebracht hätten. Deutlichere Parallelen weist der von Gregor entfaltete narrative Sinnrahmen hingegen mit einem Geschichtsentwurf auf, den einer seiner Amtsnachfolger, Papst Urban II., Ende des 11. Jahrhunderts propagierte – was hier nur als Randnotiz vermerkt sei: Auch Urban entwarf ganz wie Gregor ein negatives Bild der iberischen Geschichte, die er nach einer Blütezeit in früheren Zeiten – wobei der Papst im Unklaren lässt, wie weit sich jene Zeit genau erstreckte –<sup>2112</sup> von Verfall und Niedergang geprägt sah, wofür er ganz wie Gregor vor allem die muslimischen Invasoren in der Verantwortung sah. Der Papst sah sich selbst hingegen als Zeuge und Instrument einer heilsgeschichtlichen Zeitenwende, da sich Gott in seinen Tagen der Christenheit wieder zugewandt habe, weshalb es den christlichen Kräften auf der Halbinsel, aber auch in anderen Erdteilen nun möglich sei, von der Defensive in die Offensive überzugehen. Dieses geschichtstheologische Schema, das insbesondere durch die Arbeiten von Alfons Becker entschlüsselt wurde, weist große Schnittmengen mit Gregors Blick auf die iberische Geschichte auf und – und das ist wohl der entscheidende Punkt – lässt

---

*fuit, non solum religio est diminuta, verum etiam mundane sunt opes labefacte.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 1 (1920), 93, lib. 1, ep. 64.

<sup>2110</sup> Vgl. dazu Holndonner, Kommunikation (2014), 51. Zum sog. Neogoticismus, womit die retrospektive Verklärung des Westgotenreichs zu einem goldenen Zeitalter der iberischen Geschichte zum Zweck der Herrschaftslegitimation bezeichnet wird, vgl. Messmer, Hispania (1960); Vones, Reconquista (1993), 221–242; Bronisch, Reconquista (1998), 113–155; Ladero Quesada, Neogoticismus (1993), 1090 f.; Herbers, Geschichte Spaniens (2006), 106; Jaspert, Eroberung (2022), 255.

<sup>2111</sup> *Sicque, inspirante Dei gracia exercitum contra istam urbem /sc. Toledo/ mobi, in qua olim progenitors mei regnaberunt potentissimi atque opulentissimi, existimans fore acceptabile in conspectu Domini si hoc, quod perfide gens sub malefido duce suo Mahometh christianis abstulerant, ego Adefonsus imperator duce Christo eiusdem fidei cultoribus reddere possem.* Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. Ed. Gamba Gutiérrez, Bd. 2 (1998), 227, Nr. 86. Vgl. dazu Holndonner, Kommunikation (2014), 40.

<sup>2112</sup> Es deutet jedoch einiges darauf hin, dass der Papst auch die Herrschaft der Westgoten zu jener glorreichen Vergangenheit schlug, wie Andreas Holndonner aufgezeigt hat. In diesem Punkt liegt dann auch die wesentliche Differenz zwischen Gregors Sichtweise und dem heilsgeschichtlichen Schema Papst Urbans II. begründet. Denn Gregor, darauf wurde bereits hingewiesen, sah die westgotische Herrschaft anders als sein Nachfolger nicht als Teilmenge einer ruhmreichen Vergangenheit, sondern brandmarkte diese Herrschaft vielmehr als Verfallssymptom der iberischen Geschichte. Vgl. Holndonner, Kommunikation (2014), 87 f.

eine ähnliche Zwecksetzung erkennen.<sup>2113</sup> Beide heilsgeschichtlichen Geschichtsschemata dienen demselben Telos, nämlich den päpstlichen Interessen und Mahnungen bei den Adressaten Nachdruck und Legitimität zu verleihen. Urban ging es freilich vor allem um die Umsetzung seines militärischen Großprojektes, den Kreuzzug, den er als Zweifrontenkrieg auf der Iberischen Halbinsel und in Asien konzipierte.<sup>2114</sup> Zwar sind Gregors Ziele weniger militärischer Natur – jedenfalls in diesem Schreiben –, sie werden aber mit derselben Legitimationsstrategie verfolgt und ebenso aggressiv betrieben. Denn auch in Gregors Brief ist die düstere Narratio der iberischen Geschichte nicht Selbstzweck bzw. rein informativer Natur, sondern bereitet den eigentlichen Aufruf des Papstes vor, die Exhortatio, indem sie diese mit Nachdruck und Legitimität ausstattet. Nachdem der Papst die beiden Herrscher nämlich mit dem von ihm als so tragisch hingestellten Schicksal der Halbinsel konfrontiert hat, sehen sich die beiden Könige der päpstlichen Ermahnung ausgesetzt, dass es nun an ihnen sei, die Verhältnisse der ihnen anvertrauten Reiche zum Besseren zu wenden. Auch in Gregors Schema gibt es also eine Zeitenwende, deren Erfolg von der Kooperationsbereitschaft der Adressaten abhängt. Die Adressaten werden aufgefordert, sich wie gehorsame Söhne zu verhalten und die römische Kirche als ihre wahre Mutter (*mater vera*) anzuerkennen und – und damit kommt der Papst auf den springenden Punkt bzw. die Zentralforderung des Briefes zu sprechen – den römischen Ritus in ihren Reichen zur alleinigen Anwendung zu bringen und keinesfalls dem als Ritus von Toledo bezeichneten altspanischen Ritus oder irgendeiner anderen Liturgie zu folgen.<sup>2115</sup> Die Dringlichkeit und Legitimität dieser Forderung, die nicht weniger als die sofortige und endgültige Aufgabe einer jahrhundertealten liturgischen Tradition impliziert, wird von Papst Gregor durch folgendes Argument unterstrichen: Nur die von Petrus und Paulus durch Christus auf einem soliden Fundament gegründete römische Kirche sei niemals von dem Gerede der Häretiker (*lingua hereticorum*) korrumptiert worden, wie der Papst in Anlehnung an ein Stelle aus dem Matthäusevangelium postuliert (Mt 16,18). Das päpstliche Schreiben verfolgt also eine bemerkenswerte Kommunikationsstrategie, die sowohl auf Legitimation wie auf Delegitimation setzt: Der altspanische Ritus

---

<sup>2113</sup> Zu Urbans Konzept einer Zeitenwende vgl. Becker, Papst Urban II., Bd. 2 (1988), 352 f. Andreas Holndonner hat aufgrund der unterschiedlichen Bewertung der Westgotenzeit hingegen eher die Differenzen zwischen Gregors und Urbans Geschichtsentwurf betont. Vgl. Holndonner, Kommunikation (2014), 87 f. Hierzu muss jedoch kritisch angemerkt werden, dass die Westgotenzeit in Urbans Urkunde mit keinem Wort explizit erwähnt wird, sondern der Papst offenlässt, bis wann sich die von ihm konzipierte Phase ehemaliger Blüte überhaupt erstreckt habe.

<sup>2114</sup> Vgl. dazu jüngst Mauntel, Erdteile (2023), 447–452.

<sup>2115</sup> *Romanę ecclesię ordinem et officium recipiatis, non Toletanę vel cuiuslibet alię, sed istius, quę a PETRO et PAULO supra firmam petram per Christum fundata est et sanguine consecrata, cui porte inferni, id est linguę hereticorum, nunquam prevalere potuerunt, sicut cetera regna occidentis et septentrionis teneatis.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 1 (1920), 93, lib. 1, ep. 64.

wird vom Papst zunächst mit älteren und als häretisch disqualifizierten religiösen Bewegungen der Spätantike (Arianer, Priscillianer) assoziiert und dadurch delegitimiert. Zugleich wird die eigene Liturgie, nämlich die römische, auf einen göttlichen Ursprung zurückgeführt und ihr universeller Geltungsanspruch damit gleichsam in der Transzendenz verankert.<sup>2116</sup> Außerdem wird die von Gregor erhobene Forderung durch die Konstruktion eines ursprünglichen Idealzustands gestützt, laut dem die Halbinsel und Rom ehemals in liturgischer Eintracht miteinander verbunden gewesen seien. Die Zurückdrängung der altspanischen Liturgie erscheint somit nicht als Angriff Roms auf eine lokale Tradition bzw. als liturgische Gleichschaltung, sondern als Restauration eines idealen Urzustandes. Zudem greift der Papst auch auf das Kirchenrecht zurück, um seine Forderung als gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Er verweist auf die als bekannt vorausgesetzten Beschlüsse seiner Vorgänger sowie zweier iberischer Kirchenversammlungen, was sicherlich ein geschickter Schachzug des Papstes war. Denn hierdurch erscheint sein Handeln nicht als unerhörte, da neuartige Forderung, sondern als ein durch seine Vorgänger sowie durch Konzilsbeschlüsse legitimiertes Anliegen. Wie Andreas Holndonner gezeigt hat, war der Vorstoß des Papstes aber tatsächlich singulär.<sup>2117</sup>

Würde man die Liturgiereform, die letztlich die Verdrängung eines lokalen Eigenritus durch den römischen Ritus bedeutete, nur und ausschließlich im Lichte jenes oft zitierten päpstlichen Schreibens betrachten, dann könnte man zu dem – indes verfehlten – Eindruck gelangen, dass Gregor VII. gleichsam in Eigenregie von Rom aus die Beseitigung der altspanischen Liturgie betrieb und propagierte. Damit würde man aber nicht nur die Autorität des Reformpapsttums überschätzen, sondern vor allem die Arbeitsweise der Kurie unberücksichtigt lassen. Wenn man jedoch den Grundsatz beherzigt, dass die Kurie bis zur sogenannten „papstgeschichtlichen Wende“<sup>2118</sup>

---

<sup>2116</sup> Diese Autorisierungsstrategie lässt sich immer wieder in liturgischen Auseinandersetzungen feststellen. Auch in der bereits oben erwähnten gefälschten Urkunde, die König Ferdinand I. zugeschrieben wurde, wird die römische Liturgie als von Gott, den Engeln und dem Heiligen Geist selbst hervorgebrachte Einrichtung hingestellt und damit legitimiert. Vgl. oben. Anm. 2097. Auch im Hermet-schwiler Gebetbuch lässt sich diese Strategie beobachten. Siehe dazu die Ausführungen in der Einleitung.

<sup>2117</sup> Vgl. Holndonner, Kommunikation (2014), 56.

<sup>2118</sup> Mit dem von Rudolf Schieffer geprägten Begriff der „papstgeschichtlichen Wende“ wird in der Forschung ein Paradigmenwechsel in der Arbeitsweise der Kurie beschrieben, nämlich der Übergang von einem passiven zu einem aktiveren modus operandi. Zwar werden die Anfänge dieses Umbruchs mit der Synode von Sutri im Jahr 1046 und dem frühen Reformpapsttum in Verbindung gebracht. Es wird aber angenommen, dass die neue Arbeitsweise die ältere Methode nur langsam ablöste. Zur papstgeschichtlichen Wende vgl. Schieffer, Motu proprio (2002), 27–41; Schrör, Metropolitangewalt (2009); Schieffer, Reichweite (2013), 13–19.

(Schieffer) weitgehend reaktiv arbeitete,<sup>2119</sup> also nicht selbst die Initiative ergriff, sondern erst dann tätig wurde, wenn von außen an sie (Streit)Fragen und Petitionen herangetragen wurden, was man auf den Begriff der „*rescript government*“ gebracht hat, dann wird schnell deutlich, dass man sich nach anderen Akteuren umschauen muss, wodurch die Maßnahmen Gregors angeschoben wurden.<sup>2120</sup> Tatsächlich zeigt ein genauerer Blick auf das genannte Schreiben Gregors an die beiden Könige, dass Gregor mitnichten eigeninitiativ in der Liturgiefrage handelte, sondern auf ein iberisches Anliegen reagierte. In seinem Brief erwähnt der Papst nämlich einige iberische Bischöfe, die ihn im Zuge eines Konzils, wohl die Lateransynode von 1074, aufgesucht hätten und ihm gegenüber die Befolgung des römischen Ritus versprochen und (per Eid) zugesichert hätten.<sup>2121</sup> Zwar wird in dem Brief mit keinem Wort erwähnt, wer jene Bischöfe waren, die Gregor in Rom aufgesucht haben sollen, noch wird geklärt, aus welchem der Königreiche der Iberischen Halbinsel diese Bischöfe stammten. Der Hinweis macht jedoch zumindest so viel evident, dass Gregor in *puncto* Liturgiereform offenbar auf eine iberische Offerte reagierte. Es wurde in der Forschung bereits darüber spekuliert, wer jene Bischöfe waren, die Gregor in Rom aufsuchten. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um Prälaten aus dem Norden der Halbinsel, die auch in anderen Zusammenhängen versuchten, sich gegenüber ihren Amtsbrüdern in Al-Andalus als einzige Repräsentanten des Christentums zu

---

<sup>2119</sup> Zur passiven Arbeitsweise der Kurie vgl. *Kempf*, Struktur (1978), 27–66; *Pitz*, Papstreskript (1990); *Kortüm*, Urkundensprache (1995). Zur Fortsetzung dieser passiven Arbeitsweise der Kurie nach der papstgeschichtlichen Wende vgl. *Schieffer*, *Motu proprio* (2002), 25 f.

<sup>2120</sup> „Papal activity was the outstanding example of what has been called ‚rescript‘ government. This means that letters or rescripts were issued in response to petitions from outside the curia, and that they often simply echoed the wording of the request. (...) This administration by response left most of the initiative in the hands of the petitioners and meant that a vast amount of paperwork might imply only a minimum of true policy-making. It was not unique to the papacy: on the contrary, it was a style of government which was emerging rapidly and can be traced in the rise of common law in England. (...) At the heart of what may seem a very active administration the pope or king was passive, responding to applications without, in many cases, any real capacity to assess the situation. A picture of this kind helps us to understand the popes’ remarkable failure (as it has seemed to historians) to carry through a systematic reform of the western church. This was not mainly because the Roman curia was itself corrupt but because the structure was not designed for the exercise of major initiatives or the application of consistent policies.“ *Morris*, Papal Monarchy (1989), 212 f. Allgemein zum Papstreskript vgl. *Pitz*, Papstreskript (1971); *Landau*, Durchsetzung (1992), 137–155; *Duggan*, Papal Judges (1995), 172–199.

<sup>2121</sup> *Unde enim non dubitatis vos suscepisse religionis exordium, restat etiam, ut inde recipiatis in ecclesiastico ordine divinum officium, quod Innocentii papę ad Egubinum directa episcopum vos docet epistola, quod Ormisde ad Hispalensem missa decreta insinuant, quod Toletanum et Bragarense demonstrant concilia, quod etiam episcopi vestri ad nos nuper venientes iuxta constitutionem concilii per scripta sua facere promiserunt et in manu nostra firmaverunt.* Das Register Gregors VII. Ed. *Caspar*, Bd. 1 (1920), 93f., lib. 1, ep. 64.

positionieren.<sup>2122</sup> Und fernerhin klar dürfte auch sein, dass diese nordiberischen Bischöfe keineswegs gegen den Willen ihres Königs handelten. Am plausibelsten, wenn auch keineswegs erwiesen, ist die These von Luciano Serrano, dass es sich bei einem der im Brief genannten Bischöfe wohl um den Bischof Simeon von Oca-Burgos handelt, der mit Gregor auf der Fastensynode in Rom 1074 zusammenkam.<sup>2123</sup> Bei jenem Bischof handelt es sich um einen der wichtigsten Berater Alfons' VI. von León-Kastilien. Tatsächlich spricht also vieles dafür, dass die Initiative zur Romanisierung der iberischen Liturgie von der Halbinsel selbst ausging. Und das muss nicht unbedingt León-Kastilien gewesen sein. Der Impuls könnte auch von einem anderen iberischen Teilreich ausgegangen sein. Vor allem das Königreich Aragón kommt hierfür in Frage. Dort war bereits 1071, also noch vor Gregors Pontifikat, in einem der wichtigsten monastischen Zentren des Königreichs, im Kloster San Juan de la Peña, die römische Liturgie eingeführt worden – und zwar auf Betreiben des Königs. Zu diesem Schritt beglückwünschte Gregor König Sancho I. Ramírez von Aragón (1063–1094) in einem Brief, der im Register gleich vor dem erwähnten Brief an den König von León-Kastilien und König Sancho von Navarra gelistet ist.<sup>2124</sup> Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass die Initiative zur Liturgiereform nicht auch von mehreren Potentaten oder Prälatern ausgegangen sein könnte – was sogar wahrscheinlicher ist; eher unwahrscheinlich ist es hingegen, dass es den Herrschern bei ihren jeweiligen Reformmaßnahmen um eine völlige Abschaffung beziehungsweise Ersetzung des altspanischen durch den römischen Ritus ging, also um einen Rituswechsel im engeren Sinn. Diesem Caveat zum Trotz gilt es festzuhalten, dass Gregor erst als Reaktion auf die an ihn herangetragene Petition in puncto altspanische Liturgie aktiv wurde. Damit dürfte klar sein, dass die Romanisierung der altspanischen Liturgie keineswegs von außen diktiert wurde, also gleichsam eine von Rom gesteuerte liturgische Gleichschaltung war.<sup>2125</sup> Diese Sicht der Dinge wird auch durch einen chronikalischen Befund gestützt. In der nach 1121 verfassten Chronik des Bischofs Pelagi von Oviedo heißt es, dass König Alfons VI. von León Bevollmächtigte nach Rom zu Papst Hildebrand (*Papa Aldebrandus*) gesandt habe, um die Einführung des römischen Ritus zu sichern.<sup>2126</sup>

---

<sup>2122</sup> Für diesen Hinweis danke ich Dorothea Weltecke.

<sup>2123</sup> Vgl. *Serrano*, Obispado, Bd. 1 (1935), 289 f.

<sup>2124</sup> Vgl. Das Register Gregors VII. Ed. *Caspar*, Bd. 1 (1920), 91 f., lib. 1, ep. 63. Vgl. *Smith*, Sancho (1996), 95–105.

<sup>2125</sup> Anders hat Bernard Reilly die Dinge gesehen. Er geht nicht von einer königlichen Initiative aus, da sich vermeintlich keine Anhaltspunkte in dem genannten päpstlichen Brief vom März 1074 finden lassen, welche die These stützen würden. Vgl. *Reilly*, Kingdom (1988), 99. Eine solche Anfrage von Seiten des Königs lässt sich aber sehr wohl aus dem fraglichen Brief herauslesen. Vgl. dazu die Ausführungen oben bei Anm. 2121.

<sup>2126</sup> *Tunc Adefonsus rex uelociter Romam nuncios misit ad Papam Aldebrandum cognomento Septimus Gregorius; ideo hoc fecit, quia romanum misterium habere uoluit in omni regno suo. Memoratus*

Die komplexe Frage, warum sich der leonesisch-kastilische König für die Durchsetzung des römischen Ritus in seinem Reich starkmachte, kann hier nicht einmal ansatzweise geklärt werden. In jedem Fall wird diese Haltung des Königs entscheidend, ja ausschlaggebend für die Romanisierung der altspanischen Liturgie gewesen sein. Zumindest so viel scheint jedoch klar zu sein, dass sich der König die Interessen Roms nicht ohne herrschaftspolitische Absichten zu eigen gemacht haben dürfte. Es wäre also zumindest verkürzt, Alfons schlicht als „champion of the Roman liturgy“<sup>2127</sup> hinzustellen. Denn es gab durchaus Konfliktpotential zwischen dem König und dem Reformpapsttum aufgrund ihrer kollidierenden Herrschaftsansprüche. Bekanntlich formulierte Gregor einen Herrschaftsanspruch über die ganze Iberische Halbinsel ebenso wie Alfons, der sich bezeichnenderweise zum *imperator totius Hispaniae* erklärte.<sup>2128</sup> Die offene Frage, warum es über diese kollidierenden Herrschaftsansprüche nicht zum offenen Streit zwischen den beiden Machthabern kam, soll hier nicht entschieden werden. Wesentlicher ist, dass sich Alfons von sich aus und wohl aufgrund eigener Hintergedanken, die nicht mit den Motiven Roms übereinstimmen müssen, als entschiedener Förderer der römischen Liturgie gerierte und damit zumindest in Rom die Hoffnung weckte beziehungsweise wecken wollte, ein Advokat römischer Interessen zu sein. Und tatsächlich konnten sich die Ergebnisse der von Alfons angestoßenen und von Rom mittels seiner Legaten gelenkten Liturgiereform zumindest aus päpstlicher Perspektive durchaus sehen lassen.<sup>2129</sup> Auf dem Konzil von Burgos, das wahrscheinlich im Frühling 1080<sup>2130</sup> stattfand, wurde die römische Liturgie in Alfons' ge-

---

*itaque Papa Cardinalem suum Ricardum, Abbatem Marsiliensem, in Ispania transmisit. Qui apud Burgensem urbem Concilium celebravit confirmauitque romanum misterium in omni regno regis Adefonsi Era MCXIII.* Crónica del obispo Don Pelayo. Ed. Sánchez Alonso, 80. Auch die ‚Chronica Naierensis‘, die auf das 12. Jahrhundert datiert, schreibt dem König die Initiative zur Reformmaßnahme zu. Vgl. *Chronica Naierensis*. Ed. Estévez Sola, 177.

<sup>2127</sup> Cowdrey, Pope (1998), 476.

<sup>2128</sup> Gregor VII. formulierte diesen Anspruch insbesondere in einem Brief, der am 28. Juni 1077 an sämtliche Könige und Großen der Halbinsel adressiert wurde: *Preterea notum vobis fieri volumus, quod nobis quidem tacere non est liberum, vobis autem non solum ad futuram, sed etiam ad presentem gloriam valde necessarium, videlicet regnum Hyspanię ex antiquis constitutionibus beato PETRO et sanctę Romanę ecclesię in ius et proprietatem esse traditum.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 1 (1920), 345 f., lib. 4, ep. 28. Vgl. auch Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 1 (1920), 11 f., lib. 1, ep. 7. Zur Frage, ob und inwieweit Gregor mit dieser Forderung einen Oberlehnsanspruch formulieren wollte oder die Forderung rein spirituell zu deuten ist, vgl. Cowdrey, Pope (1998), 476; Holndonner, Kommunikation (2014), 52. Zu Alfons' Anspruch vgl. auch Reilly, Chancery (1985), 4–10.

<sup>2129</sup> Vgl. dazu auch Cowdrey, Pope (1998), 479.

<sup>2130</sup> Zur Datierungsfrage vgl. Cowdrey, Cluniacs (1970), 237 Anm. 1; Ruiz, Burgo (1985), 121–130; Vones, Geschichte (1993), 84; Cowdrey, Pope (1998), 478; Reilly, Kingdom (1988), 100 f.; Vones, Legation (2013), 220.

samttem Reich für verbindlich erklärt.<sup>2131</sup> Papst Gregor VII. brachte im Jahr 1081 seine große Genugtuung angesichts der besagten Entwicklungen in León-Kastilien zum Ausdruck. Denn laut der päpstlichen Sicht der Dinge sei durch den Konzilsbeschluss ein der Häresie zumindest verdächtiger Ritus<sup>2132</sup> durch den Ritus der römischen Kirche ersetzt worden, wobei es sich laut dem Papst um die Mutter aller Kirchen handle. Durch diese Maßnahmen habe sich Alfons, so beglückwünscht der Papst den König weiter, als wahrhaft christlicher König erwiesen, der sich um das seelische Wohlergehen seiner Untertanen sorge und für ihr Seelenheil Sorge trage.<sup>2133</sup> Auf den ersten Blick mag es daher den Anschein haben, als sei die Umsetzung der römischen Liturgie in Alfons' Reich vergleichsweise reibungslos vonstatten gegangen. Doch dem ist nicht so.

Bereits die relativ große Zeitspanne, die zwischen dem zitierten Brief des Papstes (1074) und dem Konzil (1080) liegt, spricht gegen einen reibungslosen Prozess. Dies geht auch aus einem Brief des Königs hervor, den dieser am 10. Juli 1077 an den Abt Hugo von Cluny schrieb. Darin versucht der König, den berühmten Abt um Hilfe für den Rituswechsel zu gewinnen, den Alfons auf Ermahnung des Adressaten hin vollzogen haben will, was nun jedoch sein Reich in Mitleidenschaft ziehe.<sup>2134</sup> An diesem Schreiben ist zweierlei bemerkenswert: Zum einen erscheint hier nicht der Papst,

---

<sup>2131</sup> Zwar sind von dem Konzil selbst keine Akten auf uns gekommen, aber in einer königlichen Urkunde vom 8. Mai 1080 sind die zentralen Beschlüsse verzeichnet und – und das spricht für eine Ausfertigung der Urkunde in zeitlicher Nähe zum Konzil – von sämtlichen auf dem Konzil anwesenden Bischöfen unterzeichnet. In der Urkunde heißt es: *Quod ego, Ildefonsus rex, racionabili mente pertractans cum Deus et Dominus noster michi suppeditauit ut in Hispanię partibus domino meo ab eodem commissis dignissimum Romane institucionis officium celebrari preciperem et precipiendo fideliter complerem omnium Christi ecclesiarum predia ei possessiones pro uiribus meis locupletaui.* Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. Ed. Gamba Gutiérrez, Bd. 2 (1998), 169, Nr. 67. Vgl. Cowdrey, Pope (1998), 476; Holndonner, Kommunikation (2014), 57 Anm. 54.

<sup>2132</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 2115.

<sup>2133</sup> *Noverit excellentia tua, dilectissime, illud unum admodum nobis, inno clementię divine placere, quod in ecclesiis regni tui matris omnium sanctę Romanę ecclesię ordinem recipi et ex antiquo more celebrari effeceris. Denique in illo, quem hactenus tenuisse videmini, sicut suggesteribus religiosis viris didicimus, quedam contra catholicam fidem inserta esse patulo convincuntur. Quę cum relinquere et ad priscam consuetudinem, scilicet huius ecclesię, reverti liberasti, non dubię te beatum Petrum patronum optare et subditorum tuorum salutem cęlesti gratia inspirante, sicut regem decet, curare monstrasti.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 2 (1923), 570, lib. 9, ep. 2. Vgl. Cowdrey, Pope (1998), 479.

<sup>2134</sup> *De Romano autem officio, quod tua jussione accepimus, sciatis nostram terram admodum desolata esse, unde vestram deprecor paternitatem, quatinus faciat ut dominus papa nobis suum mittat cardinalē, videlicet dominum Giraldum, ut ea que sunt emendada emendet, et que sunt corrigenda corrigit.* Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny. Ed. Bernard/Bruel, Bd. 4 (1888), 553, Nr. 3441. Zwar ist der genannte Brief des Königs undatiert, aber man wird wohl mit David eine Datierung in das Jahr 1077 annehmen müssen, da der Text im Zusammenhang mit einer Urkunde Alfons' für Cluny steht, die am 10. Juli 1077 ausgestellt wurden. Vgl. David, Études historiques (1947), 402–403. Vgl. dazu auch Reilly, Kingdom (1988), 101 Anm. 32.

sondern der Abt von Cluny als Drahtzieher und treibende Kraft hinter dem Rituswechsel. Es ist in der Forschung umstritten, inwieweit das burgundische Reformkloster tatsächlich auf den harten Kurs der Kurie einschwenkte und den Rituswechsel vorantrieb.<sup>2135</sup> Ungeachtet dieser schwer zu beantwortenden Frage macht der Brief des Königs jedoch evident, dass der Rituswechsel in León-Kastilien auf erheblichen Widerstand stieß. Das spricht gegen die bereits angesprochene These, dass der Wechsel etwas war, was nur sehr wenige Kleriker tangierte, das Gros der Laien und des Klerus jedoch kalt gelassen habe. Die Zentren des Widerstandes scheinen dabei die Königstadt León sowie die Klöster Silos und San Millán de la Cogolla gewesen zu sein.<sup>2136</sup> Um diesen Widerstand zu brechen, bittet Alfons den Abt von Cluny beim Papst die Entsendung eines neuen Legaten zu bewirken, um die Durchsetzung der Liturgie zu unterstützen.<sup>2137</sup>

Doch bevor er an den Abt von Cluny schrieb und über diesen in Rom um Unterstützung für die Einführung der römischen Liturgie in seinem Reich in Form eines Legaten bat, scheint der König selbst Schritte eingeleitet zu haben, um die massiven Widerstände in seinem Reich gegen den römischen Ritus zu brechen. Diese Maßnahmen wurden von der Forschung jedoch bisher zu wenig beachtet und kaum eingehend analysiert.<sup>2138</sup>

Um zu ergründen, mittels welcher Praktiken der König versuchte, den römischen Ritus in seinem Reich zu implementieren, lohnt ein Blick auf die Darstellung der „Chronica Naierensis“. Zwar berichtet jener Text mit einem zeitlichen Abstand über die Ereignisse, dennoch sollte man ihn deswegen nicht vorschnell als „apocryphal“<sup>2139</sup> bzw. „legendary“<sup>2140</sup> bzw. „Legende“<sup>2141</sup> abtun. Denn zumindest im Kern scheint der Bericht authentisch zu sein. In jenem Text wird nämlich erwähnt, dass es über die liturgische Frage am 9. April 1077, einem Palmsonntag, in Burgos zu einem Duell zwischen zwei Reiterkriegern (*milites*) gekommen sei, was durchaus glaubwürdig ist. Für

---

<sup>2135</sup> Kritisch zu der Rolle Clunys im Rituswechsel äußerte sich *Henriet*, *Un bouleversement culturel* (2004), 73. Auch Andreas Holndonner hat seine Bedenken zum Ausdruck gebracht, inwieweit man den Cluniazensern allein aufgrund der besagten Aussage des Königs eine Vorreiterrolle beim Rituswechsel zuschreiben dürfe. Vgl. dazu *Holndonner*, Kommunikation (2014), 60.

<sup>2136</sup> Zum Widerstand gegen den Rituswechsel vgl. *González Ruiz*, *Persistencia* (1990), 9–33; *Ders.*, *Liturgia* (2015), 115–167; *Deswarthe*, *Une chrétienté romaine sans pape* (2010), 410–414; 434–480; *Ders.*, *Un manuscrit liturgique* (2013), 43–64.

<sup>2137</sup> Siehe oben Anm. 2134.

<sup>2138</sup> In der klassischen Untersuchung von Reilly wird der Bericht über die beiden Gottesurteile als „entirely legendary“ abgetan und in nur drei Sätzen abgehandelt. In Herbert Cowdrey's Arbeit zu Gregor VII. und zur römischen Liturgie wird diese Praktik der Wahrheitsfindung sogar völlig ausgeklammert. Vgl. *Reilly*, *Kingdom* (1988), 101 f.; *Cowdrey*, *Pope Gregory VII* (2004), 55–83.

<sup>2139</sup> *Ebd.*

<sup>2140</sup> *Reilly*, *Kingdom* (1988), 101 f.

<sup>2141</sup> *Holndonner*, Kommunikation (2014), 58.

den altspanischen Ritus (*pro lege Toletana*) soll der kastilische *miles* Lopus Martinez de Matanza angetreten sein, wohingegen der Champion des römischen Ritus ein namentlich nicht näher benannter *miles* aus den Reihen des Königs war. Offenbar versuchte man die Streitfrage also mittels einer im frühen und auch noch zu Beginn des hohen Mittelalters sehr verbreiteten Form der Wahrheitsfindung zu klären: durch ein Gottesurteil. Aus Sicht des Königs zeitigte das Duell jedoch augenscheinlich nicht das gewünschte Resultat, da der königliche Streiter von dem Kastellanen besiegt wurde, wie es in dem Text unmissverständlich heißt: *uictus est miles regis.*<sup>2142</sup> Doch anstatt das Urteil anzuerkennen, welches gemäß der inhärenten Logik jener vormodernen Praktik der Wahrheitsfindung das Urteil Gottes war, griff der König zu einer ebenso bemerkenswerten wie pragmatischen Maßnahme: Der König versuchte es schlicht mit einem neuen Gottesurteil, indessen nicht mit einem weiteren Duell, sondern mit einer anderen Form des Ordals: einer Feuerprobe. Über die inhärente Logik dieser Praktik lässt der Chronist seinen Leser dann auch nicht im Ungefähr: Man warf jeweils ein liturgisches Buch der beiden fraglichen Riten in ein großes Feuer und zwar unter der Maßgabe, dass derjenige Ritus Anwendung finden solle, dessen Buch vom Feuer nicht verzehrt würde: (...) *ut cuius modi liber ignem illesus euaderet, eius officium teneretur.*<sup>2143</sup> Doch auch dieses zweite Gottesurteil verlief aus Sicht des Königs und wohl auch der Kurie wenig glücklich: Nachdem beide Ritualbücher in das Feuer geworfen wurden, soll ausgerechnet der Kodex, der den altspanischen Ritus verzeichnete, aus den Flammen gesprungen sein – sehr zum Missfallen des Königs, wie der Chronist ausdrücklich erwähnt. Es nimmt daher nicht wunder, dass sich weder in den königlichen noch den päpstlichen Zeugnissen eine Spur davon erhalten hat. Auch in diesem Fall scheint es so, zumindest legt der Text diesen Schluss nahe, als habe sich der König erneut recht pragmatisch über den Ausgang des zweiten Gottesurteils hinweggesetzt.

---

<sup>2142</sup> *Era MCXV in Dominica de ramis palmarum apud Burgis pugnauerunt duo milites, unus regis Aldefonsi pro lege Romana et alter Castellanus, scilicet Lopus Martinez de Matanza, pro lege Toletana; et uictus est miles regis. Super quo illis adhuc contendentibus, accenso magno igne in platee medio missi sunt in eum duo libri, unus Romanum officium continens alter uero officium continens Toletanum, sub tali conditione: ut cuius modi liber ignem illesus euaderet, eius officium teneretur. Set cum Toletanus magnum extra ignem saltum dedisset, mox rex iratus illum in ignem pede reiciens dixit: „ad libitum regum fletantur cornua legum.“ Chronica Naierensis. Ed. Estévez Sola, 177.* Ein knapper Hinweis auf das Duell findet sich auch in zwei noch späteren Chroniken, die im Wortlaut fast übereinstimmen. In dem ‚Chronicon Burgense‘ heißt es: *et in ipso anno pugnaverunt duo milites pro lege Romana et Toletana in die Rami palmarum, et unus eorum erat Castellanus, et alius Toletanus, et victus es [sic] Toletanus a Castellano.* Chronicon Burgense. Ed. Martínez Añíbarro y Rives, 50. Und in den ‚Annales Compostellani‘ liest man: (...) *in ipso anno [sc. 1077] pugnaverunt duo milites pro lege Romana, & Toletana in die Ramis palmarum: unus eorum erat Castellanus, alter Regis Aldefonsi.* Annales Compostellani. Ed. Flórez, 321. Vgl. auch Rodricus Ximenius de Rada, Historia de rebus Hispanie sive Historia gothica. Ed. Fernández Valverde, 207 f.

<sup>2143</sup> Siehe oben Anm. 2142.

Er soll das fragliche liturgische Buch, in dem der altspanische Ritus kodifizierte war, schlicht mit einem Fußtritt zurück in die Flammen gestoßen haben und zwar mit dem fast schon machiavellistisch anlautenden Kommentar, dass sich das Gesetz dem Willen des Königs zu beugen habe: *ad libitum regum fletantur cornua legum.*<sup>2144</sup> Ob dieser Ausspruch, der dem König hier in den Mund gelegt wird, als Kritik am Verhalten des Königs gelesen werden muss, ist nicht ganz deutlich. Zwar setzt sich der Herrscher mit seinem Verhalten gleich zweimal über ein Gottesurteil hinweg und begeht damit gemäß der inhärenten Logik jenes Rituals ein Sakrileg. Denn laut der Eigenlogik jener vormodernen Praktik der Wahrheitsfindung, eben des Gottesurteils, offenbart sich in dem Ritual, wenn es denn formal korrekt vollzogen wird, der Wille Gottes, der für den Menschen absolut bindend ist. Doch offenbar versagte diese Logik des Gottesurteils bereits im fraglichen Zeitraum – und nicht erst im 13. Jahrhundert, als diese Praktik auf dem Vierten Laterankonzil praktisch verboten wurde, indem das Konzil sämtlichen Geistlichen die Teilnahme an den Gottesurteilen bei Strafandrohung untersagte.<sup>2145</sup> Es wäre also durchaus denkbar, dass der Chronist, der im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts schrieb,<sup>2146</sup> also zu einem Zeitpunkt, als die Haltung der Gelehrten gegenüber dem Gottesurteil bereits ins Negative kippte bzw. die Akzeptanzprobleme jener stark ritualisierten Technik der Wahrheitsproduktion bereit offenkundig wurden, das Verhalten des Königs keineswegs negativ, sondern als etwas Vorbildhaftes hinstellen wollte. Ob es sich bei der fraglichen Szene nun aber um eine Form der Kritik oder aber des Lobes handelt, in jedem Fall wird evident, dass es sich auch beim Gottesurteil keineswegs um eine Form des epistemologischen Fatalismus bzw. Determinismus handelt, wobei dem Menschen nur (noch) die Aufgabe zufällt, den Willen Gottes abzulesen und zu befolgen. Das hier genannte Fallbeispiel verdeutlicht vielmehr, dass die zwingende Logik des Gottesurteils bereits während der Herrschaft Alfons' VI. seine Verbindlichkeit einzubüßen begann – freilich vorausgesetzt, dass die fragliche Darstellung der ‚Chronica Naierensis‘ zumindest im Kern historisch plausibel ist.<sup>2147</sup> Mit anderen Worten: Auch jene vormoderne Form der Wahrheitsfindung ließ

---

2144 Siehe oben Anm. 2142.

2145 (...) nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigidae seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendat, salvis nihilominus prohibitionibus de monomachis sive duellis antea promulgatis. Constitutiones Concilium Lateranense IV. Hrsg. und übers. v. Up-hus/Sunnus/Wohlmuth, 244.

2146 Laut dem Herausgeber sind die ‚Chronica Naierensis‘ in der Zeitspanne zwischen 1173 und 1190 entstanden. Vgl. *Chronica Naierensis*. Ed. Estévez Sola.

2147 Die Beurteilung der Historizität der Szene ist bei Reilly widersprüchlich. Einerseits lässt er im Haupttext seines Standardwerkes verlautbaren, dass der Bericht der ‚Chronica Naierensis‘ „entirely legendary“ sei. In einer Fußnote kann der Leser dann jedoch den (versteckten) Kommentar lesen, dass der Kern der Erzählung durchaus glaubwürdig sei: „The Crónica notoriously incorporates literary materials but there is nothing inherently improbable in some sort of trial by ordeal having been assayed.“ Reilly, Kingdom (1988), 101 f. Anm. 33.

durchaus Interpretationsrahmen und damit Handlungsspielräume offen, war also alles andere als handlungsdeterminierend. An dem Beispiel ist jedoch noch etwas anderes bezeichnend. Offensichtlich reichte zur Lösung der Frage, welche Liturgie in Alfons' Reich zur Anwendung kommen sollte, nicht die Autorität des Königs oder die des Papstes allein aus. Deshalb versuchte man in der Frage, an eine höhere Instanz zu appellieren – an Gott selbst. Und diese Praxis war keineswegs etwas Eigentümliches. Wir haben bereits gesehen, dass man auch im Frühmittelalter zu eben jener Wahrheitspraktik griff, um eine liturgische Streitfrage zu klären. Allerdings scheint das Gottesurteil zur Zeit Karls des Großen noch deutlich mehr Autorität besessen zu haben als zu Alfons' Zeiten. Denn der Karolinger konnte sich anders als Alfons VI. nicht einfach über den Richtspruch des Ordals hinwegsetzen, so stellt es zumindest Wilhelm Durandus beziehungsweise die ‚*Legenda aurea*‘ dar.<sup>2148</sup> Offenbar hatten sich die Dinge in der longue durée verändert: Ungeachtet zweier Gottesurteile hielt König Alfons VI. an der Liturgiereform fest. Jedoch wäre es zu undifferenziert, den König deswegen als kompromisslosen Advokaten der römischen Liturgie hinzustellen, der ungeachtet aller Widerstände an dem eingeschlagenen Reformkurs festhielt. Denn zwischenzeitlich scheint man in Rom Zweifel am Reformwillen des Königs bekommen zu haben.

Dies zeigt sich zum einen in dem Umstand, dass das Papsttum zu Beginn der Reformanstrengungen nicht nur auf den König setzte. Scheinbar verpflichtete sich auch der zeitweilig von dem päpstlichen Legaten Gerald von Ostia exkommunizierte Bischofselekt von Oca-Burgos, ein gewisser Muño, per Eid die römische Liturgie durchzusetzen.<sup>2149</sup> Bei Letzterem handelt es sich um eine etwas nebulöse Gestalt. Es ist jedoch zumindest so viel klar, dass jener Akteur ein politischer Gegner König Alfons VI. war. Denn der König hatte den fraglichen Bischofssitz, der eine Schlüsselrolle in seiner Politik spielte, mit einem eigenen Kandidaten besetzt: Bischof Simeon von Oca-Burgos. Die Tatsache, dass Rom nun nicht nur die Exkommunikation des ungeliebten Konkurrenten aufhob, sondern Alfons in einem Schreiben aufforderte, Muño, der sich jetzt Paulus nannte, in seine Rechte einzusetzen, dürfte schwerlich im Interesse des Königs gewesen sein.<sup>2150</sup> Die Frage, was das Papsttum bewogen haben mag, seine Haltung gegenüber Muño-Paulus so grundlegend zu ändern, beschäftigt die Geschichtswissenschaft schon lange.<sup>2151</sup> Zumindest Anhaltspunkte lassen sich in dem Brief erkennen, den Gregor am 4. Mai 1074 an den König schickte. Darin betont der Papst, dass Muño alias Paulus gegenüber dem apostolischen Stuhl den Schwur geleistet habe, die römi-

---

<sup>2148</sup> Siehe die Ausführungen weiter oben bei Anm. 2001.

<sup>2149</sup> *Romanum ordinem in divinis officiis, sicut ceteri Hispani episcopi, qui synodo interfuerunt, se celebraturum et ut melius poterit observaturum promisit.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 1 (1920), 119, lib. 1, ep. 83.

<sup>2150</sup> Vgl. Engels, Papsttum (1969), 37–49; 241–287.

<sup>2151</sup> Vgl. Reilly, Kingdom (1988), 99.

sche Liturgie in seiner Diözese durchzusetzen. Offensichtlich gelang es Muño, Gregor davon zu überzeugen, dass er in ihm einen verlässlichen Förderer der römischen Liturgie vor sich habe.<sup>2152</sup> Die Namensänderung wird daher wohl nicht zufällig gewählt sein, wurde doch die römische Liturgie auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus selbst zurückgeführt und jene sollen es auch gewesen sein, die diesen Ritus auf der Halbinsel eingeführt hätten. Der Name war also Programm. Inwieweit man sich in Rom bewusst war, wie stark die eigene Kursänderung in *puncto* Muño den Interessen Alfons' widersprach, ist nicht mit letzter Gewissheit zu bestimmen. Es muss jedoch triftige Gründe gegeben haben, weshalb man Alfons' Gegner so plötzlich unterstützte, den man noch kurze Zeit vorher durch die Exkommunikation ins sozial-kirchliche Abseits gestellt hatte. Es ist zumindest denkbar, dass man Mitte des Jahres 1074 in Rom zu der Auffassung gelangte, der König würde die Liturgiereform nicht mit dem notwendigen Nachdruck betreiben und in Muño-Paulus ein Faustpfand gefunden zu haben glaubte, um das eigene Interesse umzusetzen. Inwieweit man den Elekten aber lediglich als Druckmittel sah oder tatsächlich daran dachte, einen neuen verlässlicheren Akteur ins Spiel zu bringen, wird sich kaum klären lassen. Falls letzteres die Hoffnung des Papsttums gewesen sein sollte, dann erfüllte sie sich nicht. Das weitere Schicksal von Muño-Paulus war recht glücklos. Er fristete ein Schattendasein in einem Kloster bei Burgos, also im Umfeld „seiner“ Diözese. Zwar unterzeichnete er auch weiterhin einige wenige Urkunden als Bischof, wirkliche Handlungsspielräume scheint der glücklose Bischof jedoch nicht gehabt zu haben. Eine der beiden von ihm als Bischof unterzeichneten Urkunden wurde, richtiger wohl: musste von ihm zugunsten seines Widersachers auf dem Bischofsstuhl von Oca-Burgos ausgestellt werden, nämlich zugunsten des königsnahen Simeon.<sup>2153</sup> Falls es jedoch das päpstliche Begehrungen gewesen sein sollte, mittels Muño-Paulus nur Druck auf den König auszuüben und ihn an seine Verpflichtungen zugunsten des römischen Ritus zu erinnern, dann erfüllte der unglückliche Bischof seinen Zweck. Im Mai 1076 schrieb der Papst an den königlichen Kandidaten auf dem Bischofsstuhl von Oca-Burgos, Simeon, und erinnerte diesen an seine Verpflichtung, die römische Liturgie durchzusetzen, wobei der Papst peinlich darauf achtete, den Amtsbezirk bzw. Obödienzraum des Bischofs in der Schwebe zu lassen. Er bezeichnet ihn schlicht als *Hyspanorum episcopus*.<sup>2154</sup> Und tatsächlich ließen der König und der Bischof, kurz nachdem der Brief an sie gesandt wurde, wahrscheinlich im Juni 1076, Taten folgen.<sup>2155</sup> Der König rief die Bischöfe seines

---

<sup>2152</sup> Siehe oben Anm. 2149.

<sup>2153</sup> Vgl. Reilly, Kingdom (1988), 100.

<sup>2154</sup> Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 1 (1920), 283, lib. 3, ep. 18.

<sup>2155</sup> Auch Reilly hat sich für eine Datierung des Konzils in dieses Jahr ausgesprochen, wollte jedoch keine Kausalität zwischen Brief und Konzil erkennen, da laut seinem Dafürhalten die Zeitspanne zwischen dem Ausstellungsdatum des päpstlichen Briefes an Bischof Simeon und der Zusammenkunft der Bischöfe in Burgos zu knapp sei, um von einem Zusammenhang auszugehen. Da sich das genaue

Reiches zu einer Versammlung in Burgos zusammen, wo er selbst mit seinem Heer lagerte. Dort fassten die Bischöfe aus Alfons' Reich erstmals den Entschluss, die römische Liturgie im ganzen Reich durchzusetzen.<sup>2156</sup> Der Zusammenhang zwischen dem päpstlichen Schreiben und der Entscheidung der Bischöfe wird wohl schwerlich ein Zufall sein – auch wenn die Zeitspanne zwischen dem Ausstellungsdatum des Briefs und der Zusammenkunft der Bischöfe zugegebenermaßen recht knapp bemessen ist, um von einer Kausalität auszugehen.

Die unmittelbaren Reaktionen aus Rom auf diese Entwicklung in León-Kastilien sind nicht überliefert; jedoch wird der König in einem Brief, den Gregor VII. am 15. Oktober 1079 schrieb, als geliebtester Sohn in Christo adressiert und ihm als Gunstbeweis ein goldener Schlüssel als Geschenk gemacht, weil er sein Königreich aus einem Irrtum befreit habe, in den es so viele Jahre verstrickt gewesen sei.<sup>2157</sup> Es gibt jedoch auch Anzeichen dafür, dass man in Rom auch nach diesem Brief Zweifel hatte, ob der König der richtige Mann sei, um die Reform der Liturgie umzusetzen. Denn nur kurz nach jenem sehr positiv gestimmten Brief, schlägt der Papst in mehreren Briefen, die er kurz nach dem Stattfinden der Synode in Brixen vefasste, ganz andere Töne an. In einem Schreiben, das Gregor VII. am 27. Juni 1080 an den Abt von Cluny adressierte, spricht der Papst unverhohlene Drohungen in Richtung des Königs von León-Kastilien aus. Alfons VI. sieht sich in dem Brief zumindest mittelbar mit der Exkommunikation und sogar der Mobilmachung der *militia Sancti Petri* konfrontiert. Ja, selbst eine persönliche Intervention stellt der Papst für den Fall in Rede, sollte sich der König weiterhin (sic) als Feind des christlichen Glaubens (*christianę religionis inimicus*)<sup>2158</sup> erweisen.<sup>2159</sup> Dieser schroffe, ja geradezu diametrale Kurswechsel zwischen den

Datum des Konzils aber nicht mit Sicherheit ausmachen lässt, ist jedoch eine Kausalität zwischen dem Brief und dem Konzil naheliegend. Vgl. Reilly, Kingdom (1988), 100. Zur Datierungsfrage des Konzils von Burgos siehe oben Anm. 2130.

<sup>2156</sup> Es deutet also vieles darauf hin, ist aber nicht erwiesen, dass es zwei Kirchenversammlungen in Burgos gab, nämlich eine im Jahr 1076 und die zweite vier Jahre später, die beide die Implementierung des römischen Ritus im Königreich León-Kastilien beschlossen. Vgl. dazu Reilly, Kingdom (1988), 100.

<sup>2157</sup> (...) *vobis merito gaudendum est, quoniam eo ampliora vobis parata sunt premia, quo divina dignatio correctionem regni vestri, quod diu in herrore persisterat, usque ad vestra reservavit tempora, ut veritatem Dei et iustitiam, qua illi, qui vos precesserunt, rectores et principes et universus populus tot annis tum cecitate ignorantę tum obstinata temeritate caruerant, vestra mereretur suscipere sublimis humilitas et fidelis oboedientia.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 2 (1923), 466, lib. 7, ep. 6.

<sup>2158</sup> Ebd. Die Androhung der Exkommunikation findet sich indes nur in dem an Abt Hugo von Cluny adressierten Brief, nicht aber in dem Brief, der direkt an Alfons VI. adressiert ist. Vgl. Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 2 (1923), 519 f., lib. 8, ep. 3.

<sup>2159</sup> *Significare etiam te sibi dignum ducimus nos eum, si culpam suam non correxerit, esse excommunicatos et, quotquot sunt in partibus Hispanię fideles sancti P., ad confusionem suam sollicitatus. Qui si minus preceptioni nostrę obedirent, non gravem existimaremus laborem nos ad Hispaniam proficisci et adversum eum, quemadmodum christianę religionis inimicum, dura et aspera moliri.* Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 2 (1923), 518, lib. 8, ep. 2.

beiden Briefen ist erklärungsbedürftig. Gemessen an dem Brief, den Gregor an den König direkt richtete, scheint der Grund vor allem die zweite Ehe des Königs mit Konstanze von Burgund gewesen zu sein, die von Rom als unkanonisch erklärt wurde, da letztere nach päpstlicher Sichtweise zu nah mit Alfons' erster Gattin verwandt war. Bei diesem Kritikpunkt scheint es sich jedoch nur um einen Faustpfand zu handeln, der vom Papsttum in Anschlag gebracht wurde, um den König auf den von Rom gewollten Kurs zurückzuführen. Zwar ist es nicht eindeutig, ob die beiden Briefe tatsächlich aus Rom abgeschickt wurden; jedoch verrät der Brief an den Abt von Cluny und den König zumindest so viel, dass man in Rom offenbar zu der Überzeugung gelangt war, der König habe sich auf Betreiben seines cluniazensischen Ratgebers Robert, der im Mai 1079 als neuer Abt von Sahagún eingesetzt worden war, wieder dem altspanischen Ritus zugewandt. Es ist durchaus denkbar, dass diese umstrittene Maßnahme, die den Widerstand des Papstes auf den Plan rief, ein Zugeständnis an die Mönche von Sahagún war, damit diesen den französischen Abt akzeptierten.<sup>2160</sup> Mit anderen Worten: Der König und der Abt nutzten den altspanischen Ritus als Verhandlungsmasse, um ihre Ziele durchzusetzen. Doch auf diese Maßnahme reagierte der Papst äußerst schroff – wohl nicht zuletzt, weil hierdurch ein Präzedenzfall geschaffen zu werden drohte, der dem altspanischen Ritus das Überleben zu sichern schien.<sup>2161</sup> Gregor enthob den unliebsamen Abt sämtlicher Ämter und befahl, dass der Degradierte umgehend nach Cluny zur Bestrafung zurückzukehren habe, dem vorgeworfen wird, er habe wie ein zweiter Simon Magus mit dem Seelenheil hunderttausender Menschen gespielt, weil er diese vom Weg der Wahrheit abgebracht und zu ihrem ursprünglichen Irrtum zurückgeführt hätte, womit freilich die Befolgung des altspanischen Ritus gemeint ist.<sup>2162</sup>

Nachdem ihn der Brief des Papstes erreichte, scheint König Alfons seine Haltung in der Liturgiefrage jedoch postwendend geändert zu haben. Auf einem zweiten Konzil von Burgos, das im Frühling 1080 stattfand, ließ der König erneut die Durchsetzung des römischen Ritus reichsweit beschließen. In einer auf jener Reichsynode erlassenen Urkunde heißt es: *ut in Hispanię partibus dominio meo ab eodem commissis dignissimum Romane institutionis officium celebrari preciperem*

<sup>2160</sup> Vgl. Reilly, Kingdom (1988), 108 f.

<sup>2161</sup> Vgl. ebd.

<sup>2162</sup> *Qui nimur Robertus Symonis magi imitator factus, quanta potuit malignitatis astutia, adversus beati P. auctoritatem non timuit insurgere, et centum milia hominum, qui laboris nostri diligentia ad viam veritatis redire ceperant, per suggestionem suam in pristinum errorem reducere. (...) Specialiter autem admonemus, ut R. illum, qui supradicte iniquitatis auctor extitit, qui diabolica suggestione Hispaniensi ecclesię tantum periculum invexit, ab introitu ecclesię et ab omni ministerio rerum vestrarum separatis, donec ad vos redeat et temeritatis suę dignam ultionem suscipiat. (...) Das Register Gregors VII. Ed. Caspar, Bd. 2 (1923), 517 f., lib. 8, ep. 2.*

(...).<sup>2163</sup> Es lässt sich also ein Verhaltensmuster erkennen. Erst auf Druck aus Rom hin ließ der König seinen Reformversprechen konkrete Taten folgen. Zu Beginn scheint es die päpstliche Unterstützung des unliebsamen Konkurrenten auf dem Bischofssitz von Oca-Burgos gewesen zu sein, die den König im Jahr 1076 dazu bewog, eine Kirchenversammlung einzuberufen, die die Durchsetzung des römischen Ritus in seinem Reich beschloss und vier Jahre später waren es noch unverhohlene Drohung aus Rom, die Anlass für eine zweite Kirchenversammlung am selben Ort gaben. Ob die Liturgiefrage von der Warte des Königs aus betrachtet, damit nicht mehr als ein bloßer Spieleinsatz in einer politischen Arena war, sei einmal dahingestellt.<sup>2164</sup> Die Reaktion des Papstes aus dem Jahr 1081 zeigen zumindest, dass es dem Papst in der Auseinandersetzung im Kern nicht um eine Ehefrage ging, sondern Gregor vor allem die Liturgiereform am Herzen lag. Denn in diesem Schreiben gibt sich der Papst erneut sehr freundlich gegenüber dem König, der als *gloriosus rex Hispanię* bezeichnet wird; von der unkanonischen Ehe des Königs ist hingegen keine Rede mehr.<sup>2165</sup> Dieses Hin-und-Her in der Liturgiefrage zeigt, wie voraussetzungsreich die Normierung der Liturgie auf der Iberischen Halbinsel war und wie sehr die Liturgiefrage mit machtpolitischen Fragen verknüpft war.

Doch selbst nach dem Konzil von Burgos 1080 scheint es keineswegs zu einem prompten und endgültigen Verschwinden des altspanischen Ritus in León-Kastilien gekommen zu sein. Die Forschung geht davon aus, dass es gleichsam zu einer stillschweigenden Duldung der altspanischen Liturgie in jenen Kirchen kam, die während des Konzilsbeschlusses noch unter muslimischer Herrschaft gestanden hatten und erst später von Alfons erobert wurden, und die eine ungebrochene Tradition des Gottesdienstes nachweisen konnten.<sup>2166</sup> Bei jener Regelung soll es sich um eine „Kompromisslösung“<sup>2167</sup> handeln, die Alfons stillschweigend eingeführt habe, um sein Reich „zu einem Anziehungspunkt für Christen des al-Andalus zu machen“,<sup>2168</sup> wie Andreas Holndonner plausibel gemacht hat. Weil jene Regelung aber offensichtlich der päpstlichen Zielsetzung widersprach und den Widerstand des Papstes auf den Plan gerufen hätte, sei diese Duldung nirgends explizit gemacht

---

<sup>2163</sup> Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. Ed. *Gambra Gutiérrez*, Bd. 2 (1998), 169, Nr. 67. Vgl. *Reilly*, Kingdom (1988), 111.

<sup>2164</sup> In diese Richtung scheint sich die Argumentation von *Reilly* zu bewegen. Vgl. *Reilly*, Kingdom (1988), 115.

<sup>2165</sup> *Nunc ad industriam tuam sermonem vertimus, carissime fili. Noverit excellentia tua, dilectissime, illud unum admodum nobis, inmo clementię divine placere, quod in ecclesiis regni tui, matris omnium sanctę Romanę ecclesię ordinem recipi et ex antiquo more celebrari effeceris.* Das Register Gregors VII. Ed. *Caspar*, Bd. 2 (1923), 570, lib. 9, ep. 2.

<sup>2166</sup> Vgl. *Holndonner*, Kommunikation (2014), 82–86.

<sup>2167</sup> Ebd., 83.

<sup>2168</sup> Ebd., 82.

worden. Bei aller Plausibilität einer stillschweigenden Duldung des altspanischen Ritus in León-Kastilien über das Jahr 1080 hinaus, so muss doch einschränkend hinzugefügt werden, dass es sich nichtsdestoweniger um ein *argumentum ex silentio* handelt. Sicher ist jedoch, dass Gregors Nachfolger dessen Rigorismus in der Liturgiefrage nicht mehr mit demselben Nachdruck betrieben. Kein Papst nach Gregor VII. forderte mehr die völlige Abschaffung des altspanischen Ritus ein.<sup>2169</sup> Allerdings hatten sich mit den Konzilsbeschlüssen in Burgos 1080 auch die Verhältnisse verändert, da nun eine kanonische Grundlage geschaffen war, die den altspanischen Ritus inkriminierte. Der spätere Papst Paschalis II. soll als päpstlicher Legat in León sogar ein Konzil abgehalten haben, auf dem zwar der Wechsel der westgotischen zur lateinischen Schrift beschlossen wurde, was freilich ein Schritt in Richtung Romanisierung der Iberischen Halbinsel darstellt, andererseits soll auf demselben Konzil aber auch ein Schritt auf die Anhänger des alten Ritus zugegangen worden sein, denen die Befolgung ihres Ritus gestattet wurde. Zwar sind die Konzilsakten nicht überliefert, jedoch sind die historiographischen Quellen diesbezüglich eindeutig. Mehrere Chronisten bemerken das Zugeständnis für die Anhänger des altspanischen Ritus.<sup>2170</sup> Darin sehen einige Forscher bereits die totale Kehrtwende der päpstlichen Haltung in der Liturgiefrage, was andere angesichts der Quellenlage jedoch für überzogen halten.<sup>2171</sup> Tatsächlich ließe sich aber mit Carlos García Goldáraz, der für eine differenzierte Haltung in der Frage optiert, argumentieren, dass die Kurie offensichtlich um eine Aussöhnung mit den Anhängern des altspanischen Ritus bemüht war.<sup>2172</sup>

Die hier angestellten Beobachtungen zeigen, dass sich die Liturgie und damit die Kommunikation mit Gott während des Untersuchungszeitraums in einem Spannungsfeld von Pluralität und Norm bewegte, wobei das Pendel oftmals zum letzteren Pol ausschlug. Ursache dieser Vereinheitlichungsmaßnahmen war ein im Mittelalter allenthalben zu beobachtender Skeptizismus gegenüber liturgischer

---

<sup>2169</sup> Vgl. Becker, Papst Urban II., Bd. 2 (1988), 232; Deswarté, Une chrétienté romaine sans pape (2010), 400; Holndonner, Kommunikation (2014), 89.

<sup>2170</sup> Statuerunt etiam ut scriptores de cetero Gallicam litteram scribebant et pretermitterent Toletanam in officiis ecclesiasticis, ut nulla esset diuisio inter ministros ecclesie Dei. Lucae Tudensis Chronicon mundi. Ed. Falque Rey, 305; Et interfuit etiam Renerius legatus et Roman ecclesie cardinalis. Ibidemque celebrato concilio cum Bernardo Toletano primate multa de officiis Ecclesie statuerunt et etiam de cetero omnes scriptores omissa littera Toletana, quam Gulfilas Gothorum episcopus adinuerit, Gallicis litteris uterentur. Rodricus Ximenius de Rada, Historia de rebus Hispanie sive Historia gothica. Ed. Fernández Valverde, 213 f.

<sup>2171</sup> Vgl. Holndonner, Kommunikation (2014), 91.

<sup>2172</sup> „Verosímilmente, no se trata más que de una declaración para complacer a los nostálgicos del esplendor de la liturgia visigótica recién suprimada, pero que no encerraba un contenido normativo concreto y realizable.“ García Goldáraz, Concilios y sinodos, Bd. 1 (1988), 396 zitiert nach Holndonner, Kommunikation (2014), 92.

Pluralität, die oftmals nicht als Wert, sondern als regelrechte Bedrohung wahrgenommen wurde. Um diesem Umstand, der immer öfter als Missstand und teilweise sogar, wie im Trierer Liber Ordinarius, als Missklang wahrgenommen wurde, zu begegnen, setzte man auf Normierung und Vereinheitlichung des liturgischen Geschehens und damit des Kommunizierens über und – und das ist hier entscheidend – *mit* Gott. Zu diesem Zweck bediente man sich auf Seiten der Normierer wie ihrer Gegner unterschiedlicher Kommunikationsstrategien und Machttechniken: Man schrieb liturgische Bücher, setzte also auf Kodifizierung; man führte gelehrte Dispute wie zwischen Bernhard und Abaelard, man griff aber auch zu Gottesurteilen wie in Burgos. Zuweilen trug man die Kontroverse jedoch auch während der Liturgie selbst aus, wie zu Weihnachten 1053 im Wormser Dom.

# Ergebnisse und Anschlussmöglichkeiten

## Kommunikation mit Gott im lateinischen Christentum des europäischen Mittelalters – ein Resümee

Um die Kommunikation mit Gott zu historisieren, wurde in dieser Untersuchung eine diachrone Perspektive mit einer problemorientierten Systematik kombiniert. Hierdurch ließ sich der analytische Blick auf einzelne Problemfelder scharfstellen, welche bei einer anderen Vorgehensweise immer nur punktuell in das Blickfeld geraten würden. Zwar wurden damit keineswegs alle erdenklichen Aspekte bzw. Probleme des Phänomens angesprochen oder gar geklärt<sup>2173</sup> und zumal gilt es, die Exemplarität der hier gemachten Beobachtungen einzugehen; nichtsdestoweniger wurde damit ein Schritt in Richtung Historisierung der Thematik getan, was es im Folgenden resümierend aufzuzeigen gilt.

So konnte gezeigt werden, dass die Kommunikation mit Gott im Untersuchungszeitraum für viele Zeitgenossen Grenzen des Sagbaren kannte; diese Grenzen von den jeweiligen Autoren indessen sehr unterschiedlich gezogen wurden. Der Illuminator des Mahnbildes vom guten und schlechten Beter machte diese Grenze im 14. Jahrhundert vor allem an der *Gebetsbitte* fest, also an Aspekten der Verbalkommunikation. Der Blick auf die Gebetslehre des Petrus Cantor zeigte indessen exemplarisch, dass man im Mittelalter die Trennlinie zwischen einem guten und einem schlechten Gebet keineswegs nur an der Sprache des Beters festmachte, sondern bei dieser Unterscheidung auch den betenden Körper berücksichtigte. In diesem Fall ist die markierte Differenz also gar nicht vornehmlich eine Grenze des Sagbaren, sondern des Gestikulierbaren. Doch damit nicht genug: Der Befund differenziert sich nochmals, wenn wir uns unser einleitendes Fallbeispiel aus dem Hermetschwiler Gebetbuch in Erinnerung rufen. Die Kritik der Muttergottes zielte hier keineswegs auf die Sprache oder die Gestik des emsigen Beters, sondern sie problematisierte vielmehr dessen Innenleben, dessen Gefühlswelt. Mit anderen Worten: Neben Sprache und Körper konnten im Untersuchungszeitraum auch Emotionen Distinktionskriterien guten und schlechten

---

<sup>2173</sup> So hätte man etwa – um hier nur zwei lohnende Beispiele anzuführen – den *Gebetsdingen* ein eigenes Kapitel widmen können oder aber die Auswirkungen der großen Pest auf die Kommunikation mit Gott untersuchen können. Bereits diese beiden Punkte zeigen, dass die Erforschung und Historisierung der Kommunikation mit Gott mit dieser Studie keineswegs abgeschlossen ist, sondern nach wie vor zahlreiche Fragen offenbleiben, also Anknüpfungspunkte für zukünftige Untersuchungen bestehen. Bereits diese Arbeit dürfte jedoch gezeigt haben, dass man die Dinge, die in der Kommunikation mit Gott zur Anwendung kamen, nicht als bloße Instrumente bzw. Werkzeuge auffassen kann, die von Akteuren lediglich gebraucht wurden, um mit Gott in Kontakt zu treten, sondern diesen Akteuren einen Möglichkeitsrahmen setzten, den es in zukünftigen Studien zur Thematik erst noch auszuloten gilt.

Betens sein. Dabei gilt es zu bedenken, dass sich die unterschiedlichen Positionen nur schwerlich auf einen einheitlich-linearen Prozess bringen lassen, wie dies in der älteren Forschung zuweilen versucht wurde. Es kann nicht die Rede davon sein, dass im Frühmittelalter nur die Formkorrektheit als zentrale Gelingensbedingung gegolten habe, wohingegen im Spätmittelalter die emotionale Authentizität des Beters als einziger Gradmesser für den Gebetserfolg erachtet worden sei; sich die Erfolgskriterien der Kommunikation mit Gott also von äußeren und damit beobachtbaren Faktoren auf innere und damit inkommensurable Kriterien verlagerten. Bei näherem Zusehen zeigt sich vielmehr, dass die Gelingensbedingungen während des ganzen Untersuchungszeitraums zwischen den beiden Polen changierten.

So unterschiedlich die Zeitgenossen indessen die Frage beantworteten, was in der Kommunikation mit Gott erfolgsversprechend und was kontraproduktiv sei, so einig waren sich viele darüber, dass diese Frage eine höchst virulente sei. Denn ein Fehlritt in dieser speziellen Form von Kommunikation bedeutete für viele Zeitgenossen keine bloße Fehlkommunikation, die Gottes Ohr schlicht nicht erreicht, sondern man fürchtete in einem solchen Fall den Zorn Gottes. Es überrascht daher nicht, warum im Mittelalter derartige Anstrengungen unternommen wurden, um die Kommunikation mit Gott zu normieren. Die *Libri Ordinarii* waren eine solche Normierungstechnik bzw. Vereinheitlichungsstrategie, womit man versuchte, dem liturgischen Pluralismus der Zeit zu begegnen, der zumindest Theologen wie Bernhard von Clairvaux im hohen Maße irritierte. Allerdings konnte auch gezeigt werden, dass die Normierung der Liturgie keineswegs nur an den Schreibtischen der Theologen in Gestalt von Normtexten entschieden, sondern auch *in praxi* ausgehandelt wurde, etwa zu Weihnachten 1053 im Wormser Dom. Bezeichnenderweise nutzte einer der Kontrahenten im Ringen um die Frage, welche Form der Liturgie zu befolgen sei – der lokale Sonderritus oder der römische Brauch –, den neuralgischen Punkt der Messe für seine Interessen. Erzbischof Luitpold von Mainz drohte damit, das eucharistische Hochgebet nicht zu Ende zu feiern, sollte Papst Leo IX. in der Frage nicht nachgeben, was letzterer dann auch tatsächlich tat – was dem Historiographen der Szene, Frutolf von Michelsberg, als Erweis des gemäßigten Charakters des Papstes gilt, aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive jedoch den virulentesten Punkt der Messe demonstriert, eben die *oratio pliculosa*, wie das eucharistische Hochgebet auch genannt wurde, dessen korrekte Rezitation stets gewährleistet werden musste, wenn man sich nicht in höchste Gefahr begeben wollte, wie der Blick in die frühmittelalterlichen Bußbücher demonstriert.

Auch wenn sich die Virulenz der Kommunikation mit Gott im Untersuchungszeitraum als erstaunlich persistent erweist, gilt es zu betonen, dass diese Auffassung keineswegs alternativlos war. Stimmen, wie jene von Amalar von Metz, belegen vielmehr, dass es in der Karolingerzeit auch gegenteilige Haltungen zur viel beschworenen Virulenz der Eucharistie gab, die sich im Diskurs jedoch nicht durchsetzen konnten. Dies macht evident, dass man selbst bei so persistenten Aspekten wie der Gefährlichkeit der Kommunikation mit Gott vorsichtig mit ontologischen oder essentialistischen Argumenten sein muss.

Gleichsam spiegelbildlich zur Gefahr steht die enorme Machtfülle, die dem Gebet, aber auch anderen Formen der Kommunikation mit Gott zugetraut wurde. Nahm der Leser etwa jenes spätmittelalterliche Kurztraktat aus der Engelberger Stiftsbibliothek zur Hand (und beim Wort), das mit *De oracione* überschrieben ist, dann handelt es sich bei der Kommunikation mit Gott tatsächlich um eine Kommunikationsform, mit der sich beinahe alles bewirken lässt, die also, um es mit Jo Reichertz auszudrücken, eine enorme Kommunikationsmacht besaß. Bemerkenswerterweise lassen sich zahlreiche der im Egelberger Traktat stichwortartig aufgeführten Punkte auch im Frühmittelalter nachweisen, was hier anhand der ‚*Vita Columbanii*‘ des Jonas von Bobbio gezeigt wurde. Die Parallelen sind insofern bemerkenswert, ja frappierend, weil sie bis ins Detail reichen: Vor allem an Tieren verdeutlicht Jonas von Bobbio im 7. Jahrhundert die Wirkmacht seines Heiligen, Columbans von Luxeuil, und ebenso steht es auch in dem Engelberger Gebetstraktat aus dem 14. Jahrhundert: *Gebett machet zum wildú tier.*<sup>2174</sup>

Die Kommunikationsmacht des Gebets dürfte auch der Grund dafür sein, warum es nicht nur, aber insbesondere auch im monastischen Raum Bestrebungen gab, jene Kommunikationsform immer weiter zu steigern, ein Prinzip, das jedoch nicht erst in der burgundischen Reformabtei Cluny, sondern bereits deutlich früher in den *Lausperennis*-Klöstern zu Beginn des Mittelalters im Frankenreich und sogar früher noch in einigen Klöstern in Byzanz auf die Spitze getrieben wurde. Während die Verbindungslien zwischen jener Gebetspraxis in Ost und West weiterhin im Dunkeln liegen, so konnte in der vorliegenden Studie doch aufgezeigt werden, dass diese Konzentration der Kommunikation mit Gott in den Klöstern auf Kosten anderer Formen der Kommunikation ging, vor allem der Profankommunikation, die immer stärker in den Hintergrund trat, richtiger: treten sollte. Denn freilich war das Kloster zu keinem Zeitpunkt ein soziales System im Luhmann'schen Sinne, also ein selbstreferentielles, operativ geschlossenes (autopoietisches) Kommunikationssystem.<sup>2175</sup> Lediglich Tendenzen sozialer Differenzierung lassen sich im monastischen Raum beobachten, die sich allerdings im Lichte der Systemtheorie besser als bisher in ihren Logiken erfassen und beschreiben lassen: Hinter all den Schweigeverordnungen und Reglementierungen der Profankommunikation, die sich in den monastischen Normtexten finden, stand das Bestreben, das Kloster immer stärker zu einem exklusiven Kommunikationsraum werden zu lassen, in dem immer dann, wenn nicht mit Gott kommuniziert wurde, zu schweigen war. Interessanterweise lässt sich dies gleichsam mit Luhmann gegen Luhmann konstatieren. Laut dem Soziologen sind nämlich „Organisationen des Religionssystems (...) nicht Stätten frommer geistlicher Kommunikation; sie sondern

---

<sup>2174</sup> Engelberg, Stiftsbibliothek Cod. 125, fol. 6v. Siehe auch den Text oben in Anm. 472.

<sup>2175</sup> Luhmann spricht in diesem Zusammenhang auch von „operativer Autonomie.“ Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 21.

sich nicht ab für ungestörtes Beten, sondern beschäftigen sich eher damit, über Probleme zu entscheiden, die sich daraus ergeben, daß andere nicht beten.“<sup>2176</sup> Während letzteres grosso modo zutreffen mag, wie die Kontroverse zwischen den Zisterziensern und Cluniazensern Mitte des 12. Jahrhunderts sinnfällig macht, in der sich die Kontrahenten zwar nicht wechselseitig vorwarfen, gar nicht zu beten, sondern selbiges vielmehr schlecht oder zu wenig zu tun; indessen lässt sich erstere Behauptung im Lichte der hier gemachten Beobachtungen nicht halten. Denn das Kloster, das man wohl mit Fug und Recht zu den Organisationen des Religionssystems zählen darf,<sup>2177</sup> diente nicht zuletzt dem Zweck, ungestört von der Umwelt zu beten – und das möglichst viel.

Zugleich konnte gezeigt werden, dass die kommunikative Zentralstellung einiger Gebetsspezialisten, vor allem der Religiosen, mit der Ausgrenzung anderer sozialer Gruppen von der Kommunikation mit Gott einherging, insbesondere der Laien. Hierdurch wurde bei Letzteren eine Nachfrage nach Gebethilfe erzeugt, derer sie sich im Gegenzug für materielle und immaterielle Zuwendungen an die Gebetsspezialisten versichern konnten. Jener Kapitaltransfer wurde hier erstmals unter Rückgriff auf Pierre Bourdieus Kapitaltheorie beschrieben, wodurch nicht nur eine neue Perspektive auf die Kapitalform ‚Gebet‘ gewonnen werden konnte, sondern auch ein neuer Blickwinkel auf die mittelalterliche Gebetsverbrüderung eröffnet wurde: Jener in der Forschung bereits oftmals thematisierte Forschungsgegenstand lässt sich im Lichte der Kapitaltheorie nämlich als Institution interpretieren, die dem Zweck diente, den Kapitaltransfer zwischen den unterschiedlichen Akteursgruppen abzusichern, ein Prozess, der im Frühmittelalter noch eher risikobehaftet war, wie ebenfalls exemplarisch gezeigt werden konnte.

Zwar waren Frauen von jenen bereits angesprochenen Exklusionsmechanismen besonders betroffen, was allerdings nicht heißt, dass es im Untersuchungszeitraum keine weiblichen Gebetsspezialisten gegeben habe. Denn ebenso wie man im Mittelalter die Frage, was es für ein erfolgreiches Gebet brauche und was eher kontraproduktiv sei, immer wieder neu und anders beantwortete, so dynamisch waren auch die Vorstellungen, welche Akteure bzw. Akteursgruppen Gebetsspezialisten seien und welche nicht. So galten im Frühmittelalter vor allem die asketisch lebenden irischen Wandermönche als idealtypische Beter, als *viri Dei*, deren Religiosität und Gebetsprak-

---

<sup>2176</sup> Luhmann, Funktion der Religion (1977), 311 f.

<sup>2177</sup> Luhmann selbst hat auf die Vielfalt des Korporationswesens im Mittelalter hingewiesen, wobei er auch das Kloster erwähnt: „Seit dem Mittelalter entwickelt sich das Korporationswesen (...) zu einer unübersichtlichen Vielfalt: Es gibt neben der durch politische Herrschaft bestimmten *societas civilis* die auf eigenes Recht gegründete Kirche; es gibt Städte, Klöster, Orden, Universitäten, Zünfte und Gilden, ja sogar ständische Korporationen (Staandschaften). (...) Das Religionssystem nimmt in der Form von ‚Kirche‘, aber auch in der Form von Orden und Klöstern, an dieser körperschaftlichen Sonderregulierung teil; (...).“ Luhmann, Religion der Gesellschaft (2000), 227.

tiken sich stark an alttestamentlichen Vorbildern orientierten und deren Gebeten von Arm und Reich eine enorme Kommunikationsmacht zugetraut wurde, sodass auch Könige alles daransetzten, sich der Fürbitte eines dieser heiligen Iren zu vergewissern, wie es uns zumindest die ‚Vita Columbani‘ glauben machen will. Demgegenüber präsentiert uns Jakob von Vitry im 13. Jahrhundert eine völlig andere Gebetsspezialistin, nämlich Maria von Oignies, deren Habitus, aber auch Gebetspraktiken nicht viel mit den Gottesmännern des 7. Jahrhunderts gemein haben. Auch wenn man sich vor naturalisierenden und ontologisierenden Pauschalargumenten hinsichtlich der Frage hüten muss, inwieweit sich das Gebet von Männern und von Frauen im Mittelalter grundsätzlich voneinander unterschied, so kennzeichnet die spätmittelalterliche Mystikbewegung, der auch Maria zugerechnet wird, ein deutlich stärkerer Hang, die Gottesbegegnung zu personalisieren, als sich dies beim iro-fränkischen Mönchtum beobachten lässt.<sup>2178</sup> Dieses Charakteristikum der mittelalterlichen Mystik ließe sich im Anschluss an Luhmann als „Privatisierung religiösen Entscheidens“ deuten.<sup>2179</sup>

Damit wird eine Frage berührt, die hier nicht mehr beantwortet werden kann, sondern lediglich als Anschlussmöglichkeit für künftige Arbeiten umrissen sei. Es fragt sich nämlich, wie sich die hier gemachten Beobachtungen mit den *Prozessen* in Einklang bringen lassen, die Niklas Luhmann in seiner Religionssoziologie im Besonderen und seiner Systemtheorie im Allgemeinen herausgearbeitet hat. Eine solche Frage liegt insofern nahe, als die oben zitierten Worte Luhmanns just dessen Definition von Säkularisierung entsprechen, die er eben als „Privatisierung religiösen Entscheidens“ definiert.<sup>2180</sup> Kurzum, was hat Marias Beten und Religiosität mit Säkularisierung zu tun und inwieweit lasen sich die Unterschiede, wie ein Columban von Luxeuil im Frühmittelalter betete und die Art und Weise, wie Maria im späten Hochmittelalter mit Gott in Kontakt trat, im Lichte von Luhmanns Säkularisierungsthese erklären? Diese Frage verkompliziert sich noch einmal durch den Umstand, dass der Soziologe den Prozess der Säkularisierung keineswegs mit dem Beginn des 13. Jahrhunderts ansetzt, also zu der Zeit, als Maria damit begann, nach einem persönlichen Gotteszugang zu streben, sondern Luhmann sieht in der „Privatisierung religiösen Entscheidens“ vielmehr die spezifische Antwort des Religionssystems auf die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Subsystem, eben Religi-

---

<sup>2178</sup> Hier sei an die Definition von Berndt Hamm erinnert, der Mystik als „die persönliche Erfahrung einer unmittelbaren Nähe Gottes“ bestimmt. *Hamm*, „Gott berühren“ (2007), 135.

<sup>2179</sup> *Luhmann*, Funktion der Religion (1977), 232. Für diesen wichtigen Hinweis danke ich Prof. Kortüm.

<sup>2180</sup> „Säkularisierung können wir begreifen als die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens.“ *Luhmann*, Funktion der Religion (1977), 232. In seinem religionssoziologischen Spätwerk definiert Luhmann Säkularisierung hingegen als „die Betroffenheit der Religion durch zunehmend nichtreligiöse Orientierung der modernen Gesellschaft“. *Luhmann*, Religion der Gesellschaft (2000), 312.

on, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, etc., die sich in der Übergangsphase zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit vollzogen habe.<sup>2181</sup> War Maria ihrer Zeit also schlicht voraus, ja eine Vorbotin der Säkularisierung und müsste man sie daher unter dem Schlagwort Präcursorismus fassen? Oder müsste man Luhmanns Prozess der Säkularisierung unter Rückgriff auf Maria schlicht vordatieren, wofür es freilich weitere Fallbeispiele bedürfte? Anders gefragt, wie umgehen mit empirischen Befunden, die sich gegen den Prozess stemmen? Hierauf hat die Forschung meines Wissens bisher zwei Antworten gegeben. Einige sind offenbar geneigt, Luhmanns makrogeschichtlichen Entwicklungslinien im Zweifelsfall dem empirischen Befund anzupassen, datieren also die fraglichen Prozesse schlicht vor, wie dies etwa Detlef Pollack mit der Ausdifferenzierung der beiden Sphären Religion und Politik getan hat, die er mit dem Investiturstreit beginnen lassen möchte.<sup>2182</sup> Andere wollen hingegen an der Stimmigkeit des Luhmann'schen Verlaufsmodell funktionaler Differenzierung festhalten, weshalb sie nach Wegen suchten, die Diskrepanz zwischen empirischem Befund und Prozess zu erklären. Diesen Weg hat etwa Franz-Josef Arlinghaus beschritten, der sich mit den italienischen Handelsfamilien im Spätmittelalter auseinandersetzte, die man mit Oexle als Einwand gegen die Stimmigkeit von Luhmanns These vom Mittelalter als einer stratifizierten Gesellschaft aufführen könnte, jedoch nur auf den ersten Blick bzw. vermeintlich, wenn man Arlinghaus folgen möchte.<sup>2183</sup> Denn laut seinem Befund erhöhte sich im Wirtschaftssystem des Spätmittelalters zwar die Komplexität, dies ging aber nicht mit einer funktionalen Rollendifferenzierung einher, womit er Empirie und Theorie (wieder) harmonisiert hat: „Die mittelalterliche Gesellschaft vermochte (...) ihre Komplexität durchaus zu steigern, ohne dass dies zu Änderungen in den Ausdifferenzierungsformen der Teilsysteme – also weg vom stratifikatorischen, hin zum funktionalen Differenzierungstyp – führen musste.“<sup>2184</sup>

Welcher dieser beiden Wege der gangbarste für den Historiker (oder die Religionswissenschaftlerin) ist, ja ob Prozessbegriffe überhaupt als Heuristik für die Kulturwissenschaften tragen, die doch immer Gefahr laufen, „die Komplexität, Kontingenz und vor allem auch Widersprüchlichkeit historischer Vorgänge“ still zu legen,<sup>2185</sup> soll hier nicht ausdiskutiert, geschweige denn entschieden werden, sondern das Problem sei lediglich als Anregung für weitere Studien zum Themenkomplex Kommunikation mit Gott benannt, womit zugleich ein viel weiterreichendes Problem berührt

---

<sup>2181</sup> Vgl. Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (2000), 285: „Nach diesen Einleitungsüberlegungen ist leicht zu sehen, daß – und wie – Säkularisierung mit funktionaler Differenzierung als neuzeitlicher [sic] Form der Differenzierung des Gesellschaftssystems zusammenhängen muss.“

<sup>2182</sup> Vgl. Pollack, *Genese* (2013), 273–305.

<sup>2183</sup> Vgl. Arlinghaus, *Rituale* (2004), 108–156.

<sup>2184</sup> Ebd., 147.

<sup>2185</sup> Landwehr, *Prozessbegriff* (2015), 276.

wird, nämlich die Frage, ob „Entwicklungen des Religiösen“ tatsächlich stets von „außerreligiösen Faktoren“ abhängen.<sup>2186</sup>

## Ausblick: Das Beten der anderen – Annäherungen an eine transreligiöse Vergleichsgeschichte des Gebets

Wie eingangs erklärt, lässt sich die Kommunikation mit Gott nicht *in toto* beobachten, sondern es musste zwangsläufig eine Auswahl, eine folgenschwere Entscheidung getroffen werden. In unserem Fall wurde der forschende Blick auf unterschiedliche Texte und Bilder konzentriert, die sich alle – mal mehr, mal weniger eindeutig – dem lateinischen Christentum des europäischen Mittelalters zuordnen lassen. Hierdurch wurde es überhaupt erst möglich, Spezifika der in Rede stehenden Kommunikationsform exemplarisch in den Blick zu bekommen. Jedoch hatte diese Fokussierung zugleich ihren Preis. Wie andere Traditionsgemeinschaften, Konfessionen oder Denominationen mit Gott kommunizierten, war nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Zwar kennen und praktizieren keineswegs alle Religionen besagte Kommunikation, dies wurde bereits erwähnt, aber zumindest für die abrahamitische Trias – also Juden, Christen und Muslime – dürfte die fragliche Kommunikation gleichermaßen zentral sein. Alle diese Traditionsgemeinschaften führen ihre Existenz auf einen zentralen Kommunikationsakt zwischen der Sphäre der Immanenz und der Transzendenz zurück. Das Wissen um die göttliche Offenbarung gilt daher auch in jeder dieser drei Religionen als unbedingt verehrungswürdig und zugleich unantastbar.<sup>2187</sup> So heißt es etwa im Galaterbrief des Paulus unmissverständlich: „Es gibt kein anderes Evangelium“ (Gal 1,7).

Doch obwohl das Offenbarungsgeschehen in allen drei Traditionsgemeinschaften als abgeschlossenes Ereignis in Zeit und Raum konzipiert wird, und damit jede neue Offenbarung per se unter Häresieverdacht steht, kommt damit die Kommunikation mit Gott keineswegs zum Erliegen. Ganz im Gegenteil. Wie die Christen, so kommunizierten auch Juden und Muslime im Mittelalter unaufhörlich mit Gott, wofür sie eigene Rituale, eigene Gebete, etc. entwickelt haben – auch dies wurde bereits einleitend erwähnt. Es besteht also aus komparatistischer Perspektive ein lohnenswertes *tertium comparationis*, das geradezu zu einem Vergleich provoziert.

Umso überraschender ist es daher, dass eine solche transreligiöse Vergleichsgeschichte des Gebets bzw. des Betens bisher nur selten angegangen wurde. Abgesehen von der klassischen Studie von Friedrich Heiler aus dem Jahr 1918<sup>2188</sup> suchte man lange

---

<sup>2186</sup> Kreh, Sinn und Unsinn (2012), 581.

<sup>2187</sup> Vgl. Holzem, Wissensgesellschaft (2013), 259.

<sup>2188</sup> Vgl. Heiler, Gebet (1923).

Zeit vergeblich nach derartigen Arbeiten. Erst im Dezember 2022 haben Volker Leppin und Mariano Delgado einen Konferenzband publiziert, der nicht nur das christliche Gebet im Blick hat, sondern auch das Beten anderer Religionen thematisiert.<sup>2189</sup> Doch selbst in dieser einschlägigen Publikation tritt das komparatistische Moment bemerkenswert in den Hintergrund. Weder in der Einleitung des Bandes, die vor allem eine Zusammenfassung der Beiträge präsentiert,<sup>2190</sup> noch in den Beiträgen selbst, die sich überwiegend des Gebets *innerhalb* einer bestimmten Traditionsgemeinschaft annehmen, wird ein vergleichender Blick auf unterschiedliche Gebetsvorstellungen und -praktiken der Religionen gewagt, womit die Einzelerkenntnisse des Bandes eigentlich unvergleichlich nebeneinanderstehen.<sup>2191</sup> Mit anderen Worten: Eine wirkliche *Vergleichsgeschichte* des Gebets bzw. des Betens ist auch diese Arbeit nicht. Es fragt sich also, warum sich seit den Tagen von Heiler nicht mehr Forscherinnen und Forscher des Gebets aus einer komparatistischen Perspektive<sup>2192</sup> angenommen haben. Die Ant-

---

<sup>2189</sup> Delgado/Leppin (Hrsg.), *Homo orans* (2022).

<sup>2190</sup> Vgl. Delgado/Leppin, Einleitung (2022), 10–18. Die Zusammenfassung der Beiträge findet sich auf S. 11–18.

<sup>2191</sup> Die meisten Artikel stehen ohnehin unter der Rubrik „Beten in christlicher Tradition von der Antike bis zur Gegenwart“, was bereits verrät, dass diese gerade keine trans- bzw. interreligiöse Perspektive verfolgen, sondern das Gebet bzw. Beten allenfalls interkonfessionell vergleichen, wie etwa der Beitrag zum Vaterunser in der Reformationszeit. Vgl. Reinert, Vaterunser (2022), 269–285. Ebenso wenig nehmen die Beiträge der zweiten Rubrik „Biblisches Beten“ eine komparatistische Perspektive ein, was zumindest für den Beitrag von Ludger Schwienhorst-Schönberger überrascht, der sich der Frage annimmt, wie Christen mit einem Gebetbuch beten, das Juden und Christen gemein ist, nämlich mit dem Psalter. Vgl. Schwienhorst-Schönberge, Beten mit dem Alten Testament (2022), 41–74. Erst in der dritten und letzten Kategorie „Beten in der Moderne in Christentum, Buddhismus und Neo-Sufismus und interreligiös“ stößt man auf komparatistisch ausgerichtete Arbeiten. So sucht Michael von Brück den Vergleich zwischen dem eigentlichen Untersuchungsgegenstand des Artikels „Gebet im Zen-Buddhismus“ und christlichem Beten, wofür der Religionswissenschaftler auf anthropologisch-kognitionstheoretische Erwägungen zurückgreift. Vgl. Brück, Gebet (2022), 390–400. Auch der zweite, dezidiert komparatistisch angelegte Beitrag des Bandes stammt aus der Feder eines Religionswissenschaftlers. Vgl. Figel, Gebet (2022), 403–424. Dass gerade die beiden religionswissenschaftlichen Beiträge vergleichend arbeiten, vermag nicht zu überraschen, ist diese Disziplin doch seit jeher komparativisch ausgerichtet, wie bereits die Denomination „Vergleichende Religionswissenschaft“ sinnfällig werden lässt.

<sup>2192</sup> Hier kann nicht auf alle Elemente der weit verästelten Methodendiskussion eingegangen werden, die in den letzten Jahren in und über die historische Vergleichsforschung geführt wurde. Siehe etwa das Einleitungskapitel mit seiner „Konzeptionellen Verortung“ in der kollaborativen Publikation der Netzwerkgruppe „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich“. Vgl. Flüchter, Einleitung (2015), 1–31. Zu den methodologischen Grundlagen einer Globalgeschichte, die anders als die ältere Universalgeschichte keinen allumfassenden Anspruch mehr erhebt, sondern lediglich Ausschnitte aus der unendlichen Variation des empirischen Materials „vor einem überregional und global reflektierten Horizont“ analysiert, vgl. auch Drews/Oesterle, Vormoderne Globalgeschichten (2008), 8–14, Zitat auf S. 11.

wort dürfte nicht unwesentlich mit den methodologischen wie auch philologischen Hürden einhergehen, die einer Vergleichsgeschichte des Betens entgegenstehen bzw. viele Forscherinnen und Forscher von einer eben solchen abgeschreckt haben.

Zum einen gilt es, bei einem solchen Vorhaben nicht in die Essentialismus-Falle zu tappen, die sich in der Methodendiskussion rund um die historische Vergleichsforschung als einer der Hauptkritikpunkte herauskristallisiert hat.<sup>2193</sup> Allzu leicht sitzt der Forscher oder die Forscherin nämlich dem Essentialismus auf, wenn er oder sie ausgehend von einer eurozentrischen bzw. christozentrischen Warte ein Bild vom Gebet zeichnet, das im Hinblick auf außereuropäische Kulturen und Religionen einen bis heute anzutreffenden „Mut zum groben Pinselstrich“ erkennen lässt, um es mit den Worten von Almut Höfert auszudrücken.<sup>2194</sup> Erschwerend kommt noch hinzu, dass sich insbesondere im Hinblick auf den im westeuropäischen Kontext der Moderne geprägten und nach dem Vorbild des Christentums modellierten Religionsbegriff die Frage nach der universellen Anwendbarkeit jenes Kollektivsingulars stellt.<sup>2195</sup> Unter Rückgriff auf jene Debatte um den modernen Religionsbegriff wurde bereits konstatiert, dass sich eine Geschichte der „Religionen“ im Mittelalter schlechterdings nicht schreiben lasse.<sup>2196</sup> Dazu gesellt sich noch das rein praktische Problem, dass wohl die wenigsten Forscherinnen und Forscher über die philologischen Kompetenzen verfügen, um ein solches Vorhaben im Alleingang anzugehen. Der Befund von Höfert aus dem Jahr 2008 dürfte noch immer zutreffend sein: „(...) es gibt nur wenige HistorikerInnen, die über Latein-, Griechisch- und Arabischkenntnisse verfügen (...).“<sup>2197</sup> In unserem Fall wird man (mindestens) noch Hebräischkenntnisse der Anforderungsliste hinzufügen müssen.<sup>2198</sup> All diese Punkte zusammengenommen, an deren Spitze sicher-

---

<sup>2193</sup> Laut Antje Flüchter handelt es sich beim Essentialismus-Vorwurf um den Hauptkritikpunkt gegen die historische Komparatistik, dem sicherlich zuzustimmen ist. Vgl. Flüchter, Einleitung (2015), 8. Wie man die Essentialisierung von Kulturen in der historischen Komparatistik vermeiden könne, ist auch laut Michael Borgolte eine besonders „heikle Frage“. Borgolte, Mittelalter in der größeren Welt (2012), 41.

<sup>2194</sup> Höfert, Anmerkungen (2008), 25.

<sup>2195</sup> Vgl. dazu Asad, Genealogies of Religion (1993), 27–54; Smith, Religion (1998), 269–284; Bremmer, Religion (1998), 9–32; Beckford, Social Theory (2003), 11–29; Stroumsa, A New Science (2010); Nongbri, Before Religion (2013). Aus mediävistischer Perspektive kritisch zur Anwendbarkeit des modernen Religionsbegriffs im Hinblick auf das Mittelalter vgl. Schmitt, Une histoire religieuse (1994), 73–83; Auffarth, Pluralismus (2007), 11–23; Ames, Medieval Religious (2012), 334–352; Auffarth, Pluralität (2012), 51–79; Weltecke, Religion (2015), 13–34; Tischler, Wahrnehmungsgeschichte (2019), 317–333.

<sup>2196</sup> Vgl. Tischler, Wahrnehmungsgeschichte (2019).

<sup>2197</sup> Höfert, Anmerkungen (2008), 25.

<sup>2198</sup> Die philologische Anforderungsliste verlängert sich noch einmal beträchtlich, wenn man auch die intrareligiöse Sprachdifferenz im Blick behält. Allein für den christlichen Bereich müsste man neben dem Lateinischen, Griechischen und Arabischen zudem das Koptische, Syrische, Armenische und Georgische ebenso wie das Aramäische und Altäthiopische (*Ge'ez*) als Kultursprachen erwähnen.

lich der Essentialismus-Vorbehalt stehen dürfte, haben maßgeblich dazu beigetragen bzw. sind eine Erklärung dafür, warum ein transreligiöse Vergleichsgeschichte des Betens bisher nicht oder nur selten angegangen wurde.

Trotz aller methodologischer Vorbehalte und philologischer Hürden erscheint ein Ansatz, der das Gebet aus einer transreligiösen Vergleichsperspektive in den Blick nimmt, jedoch äußerst vielversprechend – so lautet die Prognose. Denn das Bewusstsein für die Problematik von transkulturellen bzw. -religiösen Vergleichen,<sup>2199</sup> die zumindest potentiell immer Gefahr laufen, den Gegensatz von als holistisch abgeschlossen gedachten (Groß)Kulturen bzw. monolithischer Religionen zu reproduzieren und damit das bis heute weitverbreitete Modernisierungs-<sup>2200</sup> und Zivilisationsparadigma<sup>2201</sup> fortzuschreiben,<sup>2202</sup> und den Kultukämpfern weiter Nahrung zu geben,<sup>2203</sup> entbindet nicht von einer Überschreitung der klassischen Horizonte der Mediävistik im Speziellen und der Geschichtswissenschaft im Allgemeinen.<sup>2204</sup> Denn der histori-

---

Wenn man zudem noch die unterschiedlichen Landessprachen bedenkt, in denen ebenfalls gebetet wurde, ist die Liste kaum noch zu überblicken.

**2199** Die sicherlich wichtige Frage, inwieweit die beiden Begrifflichkeiten ‚transkulturell‘ und ‚transreligiös‘ hier austauschbar sind und inwiefern transkulturelle Vergleiche immer auch transreligiöse sind und umgekehrt, kann hier nicht beantwortet werden, sondern sei lediglich als Denkanstoß für künftige Forschungen aufgeworfen.

**2200** Zum Modernisierungsparadigma vgl. *Mergel, Modernisierungstheorie* (1997), 203–232. Den Versuch einer neuen Modernisierungstheorie, die auf die älteren Einwände eingeht und diese (teilweise) aufnimmt, hat *Pollack, Modernisierungstheorie* (2016), 219–240 vorgelegt. Zur älteren Kritik vgl. ebd., 223–225.

**2201** Das Zivilisationsparadigma definiert Höfert, Europa (2008), 564 als „(...) die Vorstellung, daß sich die Menschheitsgeschichte mittels der Großkategorie der Kultur (China, Indien, Japan, Europa etc.) klassifizieren lasse“. Vgl. dazu *Dies., Anmerkungen* (2008), 17: „Wenn von transkulturell die Rede ist, ist damit häufig ein potential globaler Rahmen sowie die Überschreitung einer bestimmten Grenze impliziert: der Grenze zwischen der ‚westlichen‘ (oder ‚europäischen‘) ‚Kultur‘ einerseits und den ‚nichteuropäischen Kulturen‘ andererseits. In diesen Fällen bezieht sich transkulturell teilweise oder ausschließlich auf das Zivilisationsparadigma. Als Zivilisationsparadigma bezeichne ich die seit dem 19. Jahrhundert weltweit verbreitete Vorstellung, die menschliche Geschichte mit der räumlichen Großkategorie der Zivilisation oder der Kultur einzuteilen. Zivilisation und Kultur werden in diesem Sinn – ungeachtet ihrer komplexen Geschichte – inzwischen synonym gebraucht.“

**2202** Vgl. Höfert, *Anmerkungen* (2008), 21 f.

**2203** An vorderster Stelle muss hier auf die Arbeit von Huntington, *Clash of Civilizations* (1996) verwiesen werden, vgl. dazu die Kritik von Riesebrodt, *Rückkehr* (?2001).

**2204** In den letzten Dekaden haben sich zahlreiche Mediävisten der komparatistischen Methodik angenommen, ob nun aus einer europäischen oder einer stärker globalhistorischen Perspektive, sodass jener methodische Ansatz mittlerweile zum Standardrepertoire der Geschichtswissenschaften im Allgemeinen und der Mediävistik im Speziellen zählen dürfte. Aus der breiten Masse an Literatur sei hier nur auf die bereits zitierte kollaborative Arbeit der Netzwerkgruppe „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich“ (*Drews u. a., Monarchische Herrschaftsformen* (2015) sowie die Monographien der Mitglieder jener Gruppe, namentlich Wolfram Drews, Almut Höfert

sche Vergleich kann „(...) mit Hilfe eines reflektierten theoretischen Instrumentariums funktionale Äquivalente aus unterschiedlichen Kulturen, Zivilisationen, Religionen oder Traditionen aufzeigen“<sup>2205</sup> ebenso wie „strukturelle Analogien und Homologien“ aufdecken, die ihrerseits „(...) Intentionen und Handlungen historischer Akteure und die Erfolgsschancen ihrer Aktivitäten maßgeblich mitbestimmten“<sup>2206</sup>, wie es Wolfram Drews formuliert hat. Darüber hinaus bietet der vergleichende Blick die Chance, „die Besonderheiten des Einzelfalles“ schärfer hervortreten zu lassen.<sup>2207</sup> Ebenso wenig darf die Einsicht in die Problematik des modernen Religionsbegriffs *a limine* die vergleichende Religionsforschung lahmlegen. Vielmehr gilt, was Höfert im Hinblick auf die Operationalisierbarkeit moderner Denkkategorien für den historischen Vergleich generell konstatiert hat: „Es wäre darüber hinaus voreilig, die Anwendung von Universaliekategorien auf transkultureller Ebene von vornherein mit dem Verweis auf ihre eurozentristische Prägung generell zurückzuweisen. Ein transkultureller Horizont von Geschichte erfordert in jedem Fall übergreifende Kategorien, denen zwangsläufig eine homogenisierende und zugleich ausgrenzende Tendenz inhärent ist.“<sup>2208</sup> Daher plädiert Höfert auch für einen gewissen Mut zum kontrollierten Anachronismus, den

---

und Jenny Rahel Oesterle-El Nabbout verwiesen. Vgl. Drews, Karolinger (2009); Oesterle, Kalifat (2009); Höfert, Kaisertum (2015). Des Weiteren sei auf die zahlreichen Publikationen von Michael Borgolte zur Thematik verwiesen. Vgl. Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt (2002); Ders., Christen (2006); Ders. Welten des Mittelalters (2022); Ders., Globalgeschichte (2023).

<sup>2205</sup> Drews, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (2008), 51. Ähnlich heißt es auch in der Einleitung des nämlichen Bandes: „Die vergleichende Profilierung analoger Lösungsstrategien für historische Problemlagen sowie die kontextualisierte Isolierung funktionaler Äquivalente in unterschiedlichen historischen Systemen, Kulturen und Zivilisationen ermöglicht es darüber hinaus, das methodische Instrumentarium der Vormoderneforschung zu verfeinern.“ Drews/Oesterle, Vormoderne Globalgeschichten (2008), 11.

<sup>2206</sup> Drews, Karolinger (2009), 26.

<sup>2207</sup> Ebd. Letztlich wird dieses Erkenntnisziel der Komparatistik bereits durch Max Weber vorgegeben, der nicht allein die Suche „nach ‚Analogien‘ und ‚Parallelen‘“, sondern zumal „die Herausbearbeitung der Eigenart“ der verglichenen Gegenstände als Ziel des kritischen Vergleichs ausgewiesen hat. Weber, Stadt (1999), 7. Vgl. dazu Haupt/Kocka, Historischer Vergleich (1996), 11.

<sup>2208</sup> Höfert, Anmerkungen (2008), 24. Dass die methodologischen Hürden der historischen Komparatistik nicht zu einer generellen Absage globalgeschichtlicher Fragestellungen führen dürfen, formuliert auch Antje Flüchter: „Transkulturelle Forschung und globalgeschichtliche Zugänge stellen Historiker und Historikerinnen vor besondere Herausforderungen. Sollten diese Schwierigkeiten aber Forschungsansätze unmöglich machen, wenn man von ihrer Relevanz überzeugt ist? Wir halten das Anliegen, historiographisch gesetzte Grenzen und statische Kulturzuschreibungen zu hinterfragen, für sehr wichtig, und zwar für die Geschichtswissenschaft und darüber hinaus. Denn die Kritik an den nach wie vor alltagsweltlich geglaubten Großerzählungen und der Essentialisierung mancher Kulturen ist, wie zum Beispiel die derzeitige Islamophobie zeigt, gesellschaftspolitisch wichtig.“ Flüchter, Einleitung (2015), 21. Und später heißt es: „Analytische Begriffe gehören zwar der westlich geprägten Wissenschaftswelt an; ihre Anwendbarkeit auf nicht-europäische Verhältnisse zu verweigern, würde jedoch die Zivilisationsgrenzen fixieren.“ Ebd., 27.

sie jedoch nicht als solchen verstanden bzw. benannt sehen möchte, sondern stattdessen den Begriff des „Anatopismus“ einführt.<sup>2209</sup> Die Frage, ob man einen solchen Anatopismus auch im Hinblick auf die umstrittene Kategorie „Religion“ wagen sollte oder diese „kategoriale Erfindung des aufgeklärten 18. Jahrhunderts“<sup>2210</sup> eher vermeiden sollte und stattdessen eher von religiösen Traditionsgemeinschaften der Juden, Christen und Muslime sprechen sollte, wie dies von Matthias Tischler jüngst vorgeschlagen wurde,<sup>2211</sup> ist in der Mediävistik umstritten.<sup>2212</sup>

Doch ungeachtet der Frage, ob man die Rede von den „Religionen“ im Mittelalter fortführen will oder eben nicht, so dürfte doch unstrittig sein, dass der vergleichende Blick im Allgemeinen<sup>2213</sup> und im Hinblick auf die nämlichen Traditionsgemeinschaften bzw. Religionen im Speziellen enorme Erkenntnischancen in sich birgt: „Wenn man Christentum, Judentum und Heidentum je für sich behandelt, so droht eines aus dem Blick zu geraten: Die verschiedenen Religionen interagierten fortwährend miteinander, so sehr sie sich voneinander abzugrenzen suchten.“<sup>2214</sup> Der vergleichende Blick auf die eng verwobene Geschichte der drei Religionsgemeinschaften zeitigt nämlich

---

<sup>2209</sup> Vgl. Höfert, Europa (2008), 570: „Parallel zum Anachronismus ließe sich also aus der transkulturellen Perspektive der Begriff des ‚Anatopismus‘ prägen, der der Tatsache Rechnung trägt, daß nicht alle Phänomene der westeuropäischen Geschichte auch andernorts zu finden sind und ihre Abwesenheit daher nicht als defizitär qualifiziert werden sollte.“

<sup>2210</sup> Tischler, Wahrnehmungsgeschichte (2019), 324. Und wenig später heißt es weiter: „Damit dürfte klar sein, dass ‚Religion‘ weder eine anthropologische Konstante noch ein zeitloses Konzept noch ein essentialistischer Begriff ist, sondern das Ergebnis eines fortschreitenden Abstraktionsprozesses, der auf der allmählichen Erkenntnis und Durchdringung des Wirkungszusammenhangs der wahrgenommenen Einzelheiten beruht.“ Ebd., 330.

<sup>2211</sup> Dies ist ein Vorschlag von Tischler, Wahrnehmungsgeschichte (2019), 324. Ähnlich wie Tischler hat jüngst auch Dorothea Weltecke in ihrer neuesten Monographie den Religionsbegriff im Hinblick auf das Mittelalter gemieden bzw. nur in Anführungszeichen verwendet (allerdings nicht unter Rückgriff auf Tischlers Studie, sondern unter Bezug auf Ludolf Kuchenbuch). Stattdessen spricht sie von „Glaubenstraditionen“, „Glaubensgemeinschaften“ sowie „Lehren“ oder „Gemeinden“. Vgl. Weltecke, Ringe (2024), 14 mit Verweis auf Kuchenbuch, Servitus (2017), 235–274.

<sup>2212</sup> Hans-Werner Goetz hat sich etwa dafür stark gemacht, die Bedenken gegen die Verwendung moderner Kategorien zur Erforschung des Mittelalters abzulegen. Vgl. Goetz, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 6. Ganz anders argumentiert hingegen Strohmaier, A New Science (2010), der nicht nur den Religionsbegriff für das Mittelalter zurückweist, sondern aus diesem Umstand auch ableitet, dass es zu jener Zeit keinen Religionsvergleich im modernen Sinne gegeben habe, da hierfür die kategorialen Grundlagen gefehlt hätten.

<sup>2213</sup> Michael Borgolte will den Vergleich gar als „geistes- und sozialwissenschaftliche[s] Äquivalent des naturwissenschaftlichen Experiments“ verstanden wissen, womit sich „in schöpferischer Weise Fragestellungen vom einen aufs andere Gebiet“ übertagen lassen und somit „die Detailforschung der Einzelfächer selbst wieder“ angeregt würde. Borgolte, Perspektiven (2001), 24.

<sup>2214</sup> Leppin, Erbe (2010), 211.

Bemerkenswertes, etwa dass sich die Einsicht in die eigene Historizität sowie diejenige des Gegenübers erst in jener spannungsvollen Auseinandersetzung ausprägte.<sup>2215</sup>

Um das epistemologische Potential des Vergleichs jedoch voll ausschöpfen zu können, bedarf es allerdings einer methodologischen Neuausrichtung der Disziplin – darin ist sich die Forschung heutzutage weitgehend einig.<sup>2216</sup> Denn der Arbeitsweise der Komparatistik eignet eine gewisse Virulenz, welche mit unterschiedlicher Akzentsetzung immer wieder aufs Neue beklagt wurde. So sei die klassische Komparatistik zuweilen der Versuchung erlegen, der Geschichte ein Telos einzuschreiben,<sup>2217</sup> anachronistische Bezüge herzustellen,<sup>2218</sup> essentialistische Schlussfolgerungen zu ziehen<sup>2219</sup> oder Metanarrative fortzuschreiben.<sup>2220</sup> So klar von der Forschung indessen diese methodologischen Fallstricke benannt wurden, so strittig ist die Frage, wie man diese „epistemologische Blockade“<sup>2221</sup> auflösen kann.<sup>2222</sup>

Einer der jüngsten Lösungsvorschläge stammt von der Netzwerkgruppe „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich“. Die Forscherinnen und Forscher jener Gruppe haben eine Spielart des Vergleichs konzeptualisiert, die nicht mehr auf einen Totalvergleich abzielt, sondern stattdessen kleinere Größen als Vergleichsobjekt heranzieht: „Unser Vergleich will die Essentialisierung der Großkulturen aufbrechen und die historiographisch gesetzten Zivilisationsgrenzen problematisieren. Ein erster Schritt, die Gefahr der Essentialisierung zu umgehen, liegt in der Wahl der Untersuchungseinheiten, stellen wir doch nicht die Zivilisationen

---

<sup>2215</sup> Vgl. Leppin, Erbe (2010), 324.

<sup>2216</sup> Dass es einer methodologischen Neuausrichtung der historischen Komparatistik bedürfe, wurde von unterschiedlicher Seite konstatiert. Vgl. Epple/Erhart, Practices of Comparing (2020), 11–38, hier 21; Flüchter, Einleitung (2015), 17; Cohen/O’Connor, Introduction (2004), XVI.

<sup>2217</sup> Vor allem an die Adresse der Bielefelder Schule wurde jene Kritik adressiert, da deren strukturalistischer Zuschnitt die Geschichte als zielgerichteten Prozess bestimmt habe, als dessen Endziel die westliche Demokratie aufgefasst worden sei. Vgl. Lorenz, Theorie (2004), 135; Flüchter, Einleitung (2015), 6.

<sup>2218</sup> Vgl. Höfert, Europa (2008), 570.

<sup>2219</sup> Der Essentialismus-Vorwurf ist laut Antje Flüchter gar der Kernkritikpunkt gegen den historischen Vergleich. Vgl. Flüchter, Einleitung (2015), 8. Jüngst hat Flüchter konstatiert, dass der Vergleich im Zuge der kulturwissenschaftlichen Wende und der postkolonialen Kritik gar „seines Anspruchs auf Objektivität entkleidet und geradezu als westliches Herrschaftsinstrument gegeißelt“ worden sei. Flüchter/Hochkirchen, Kommentar (2024), 327.

<sup>2220</sup> Vgl. Flüchter, Einleitung (2015), 7.

<sup>2221</sup> Ebd., 17. Die Historikerin verwendet den Begriff indessen nicht im Hinblick auf die kulturalistisch ausgerichtete, transkulturell arbeitende historische Komparatistik, sondern attestiert vielmehr der sozialwissenschaftlichen Komparatistik eine solche „epistemologische Blockade“.

<sup>2222</sup> Es soll hier nicht verschwiegen werden, dass es insbesondere von Seiten der postkolonialen Studien auch Stimmen gibt, die das Vergleichen als „globalisierte Praxis moderner europäischer Domänenbestrebungen“ grundsätzlich in Frage stellen. Vgl. zu jener Grundsatzkritik Epple/Erhart, Welt (2015), 15 mit Verweis auf die kritische Literatur in den Anm. 27–29.

etwa der lateinischen und byzantinischen Christenheit gegen den Islam oder den Hinduismus; vielmehr haben wir beispielhaft und entsprechend der in unserer Gruppe vorhandenen regionalen und zeitlichen Expertise einzelne Dynastien als Untersuchungseinheiten gewählt.<sup>2223</sup> Freilich kann der Verzicht auf einen Totalvergleich nur ein erster Schritt auf dem Weg aus der Essentialismus-Misere sein.<sup>2224</sup> Es sind also weitere methodologische Überlegungen notwendig, um dem Essentialismus-Vorwurf zu begegnen. Der Hinweis, dass dieser Vorwurf „mittlerweile wohlfeil“ sei und oftmals als „akademisches Pauschalargument“ diene und daher nicht „überstrapaziert“ werden sollte, ist zwar nicht falsch, hilft indessen bei der Lösung des methodologischen Problems nicht eben weiter.<sup>2225</sup> Vielmehr muss die Forschung die Kritik ernst nehmen und nach neuen Ansätzen suchen, die zwar an die bisherigen Lösungsvorschläge anknüpfen können, diese jedoch auch weiterführen müssen. Ein erster, zugegebenermaßen noch ganz skizzenhafter Versuch soll in diesem Ausblick gewagt werden.

Einen Ausweg aus dieser Aporie der historischen Komparatistik könnte auch hier ein Beobachtungsmodus (mindestens) zweiter Ordnung bieten, wenn also der Vergleich den Zeitgenossen überlassen wird und sich der forschende Blick auf deren Schlussfolgerungen und Beobachtungen richtet – ein Weg, der bereits in dieser Arbeit im Hinblick auf die Kommunikation mit Gott erprobt bzw. beschritten wurde. Denn nur auf diesem Wege lassen sich zahlreiche der Fallstricke des Vergleichs umgehen, insbesondere die essentialistische Engführung. Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: So wäre die Aussage, dass die Kommunikation mit Gott gefährlich *ist*, sicherlich eine unzulässige, da essentialistische Aussage, die von einer empirischen Beobachtung am historischen Material auf *das Wesen des Christentums per se* abstellt, also eine historische Beobachtung verallgemeinert bzw. transzendiert, kurzum: essentialisiert. Vielmehr zeigt diese Studie lediglich, dass die Kommunikation mit Gott im Mittelalter in bestimmten Texten und Bildern als virulent markiert wurde – eine Auffassung, die keineswegs vorprogrammiert noch invariabel oder alternativlos war, sondern kontingent. Ansätze hin zu einer Entschärfung der Kommunikation mit Gott lassen sich bereits im Frühmittelalter bei Amalar von Metz beobachten, die sich im zeitgenössischen Diskurs aber nicht durchsetzen konnten, wie ebenfalls gezeigt wurde.<sup>2226</sup>

Dass ein solcher methodologischer Perspektivwechsel vielversprechend ist, wird auch in der historischen Religionsforschung allmählich erkannt – wenn auch nicht immer hinreichend theoretisch reflektiert. Der Hamburger Mediävist Hans-Werner Goetz hat etwa im Jahr 2013 die Ergebnisse eines von ihm geführten Forschungsprojektes vorgelegt, worin er den Vorstellungen und dem Wissen des lateinischen Chris-

---

2223 *Flüchter*, Einleitung (2015), 9.

2224 Vgl. ebd.

2225 Ebd., 8.

2226 Siehe die Ausführungen weiter oben bei Anm. 438.

tentums im europäischen Früh- und Hochmittelalter über die anderen Religionen jener Zeit nachspürte und damit – wenn auch nur implizit – einen Beobachtungsmodus zweiter (bzw. dritter) Ordnung eingenommen hat.<sup>2227</sup> So wegweisend diese auch vom Umfang her gewichtige Studie auch sein mag – wenn man einmal von Tischlers generellen Bedenken absieht –<sup>2228</sup> so wird unser Thema in dieser Studie erstaunlicherweise eher randständig thematisiert, ja eigentlich nur gestreift. Die Volltextsuche zum Schlagwort Gebet/Gebete bringt lediglich sieben bzw. vier Treffer und ein Blick in das Register verweist den Leser auf insgesamt 13 Seiten, was angesichts des Gesamtumfangs von mehr als 900 Seiten kaum ins Gewicht fällt. Es gilt also festzuhalten, dass eine Vergleichsgeschichte des Gebets aus komparatistischer Perspektive noch immer ein Desiderat ist.

Freilich gilt es auch bei einem solchen Beobachtungsmodus, stets die Konstituierungsbedingungen der jeweiligen Vergleiche sowie deren historische Kontexte im Blick zu behalten und ihren „geschichtlichen Zeitkern“<sup>2229</sup> zu beachten. Doch Historikerinnen und Historiker können (und müssen) noch mehr bedenken. Sie müssen nicht nur mit einer Andacht zum Detail die historischen Vergleiche (ebenso wie ihre modernen Pendants) nachzeichnen und in ihren Logiken dechiffrieren, sondern sie müssen auch die blinden Flecken der Vergleichenden aufzeigen. Oder mit den Worten von Jenny Rahel Oesterle-El Nabbout: „Historiker haben hier also zweifache Arbeit zu leisten: Auf der einen Seite ist die Vielschichtigkeit zeitgenössischer Vergleiche möglichst akribisch zu rekonstruieren, auf der anderen Seite sind Vergleichsperspektiven stark zu machen, die damals unterbelichtet wurden und erst heute nahe liegend und ersichtlich sind.“<sup>2230</sup> Diese blinden Flecken weisen aber nicht nur vormoderne Beobachtungen auf, sondern sind vielmehr unhintergehbarer Bestandteil jeglichen Beobachtens und damit auch den Vergleichen der historischen Komparatistik inhärent – diese unbequeme Einsicht gilt es, dem sicherlich zutreffenden Befund der Historikerin hinzuzufügen.<sup>2231</sup> Dies trifft freilich auch hinsichtlich der hier präsentierten Forschungsergebnisse zu. Diese können immer nur relational zur gewählten Frage- bzw. zur Problemstellung sowie zur zugrunde gelegten Methodik und im Hinblick auf die Selektion des empirischen Materials einen Wahrheitsanspruch postulieren. Sie sind

---

<sup>2227</sup> Vgl. Goetz, Wahrnehmung anderer Religionen (2013). Der Grund für die von Goetz eingenommene Beobachterperspektive scheint weniger durch die methodologischen Fallstricke der historischen Komparatistik angeregt worden zu sein, auf die Goetz in seiner Studie nicht eingeht, sondern durch generelle Überlegungen zur Vorstellungsgeschichte, um deren Konzeptualisierung sich Goetz seit mehreren Dekaden verdient gemacht hat. Vgl. nur Goetz, Vorstellungsgeschichte (1979), 253–271.

<sup>2228</sup> Vgl. Tischler, Wahrnehmungsgeschichte (2019).

<sup>2229</sup> Oesterle, Papst (2008), 71.

<sup>2230</sup> Ebd.

<sup>2231</sup> Zur Standortgebundenheit des Historikers bzw. der Historikerin sowie zur damit einhergehenden Bedingtheit der Fragestellung vgl. Schneidmüller, Gott (2002), 224.

mit anderen Worten nicht absolut zu setzen. Das heißt allerdings nicht, dass sie beliebig wären. Sie sind vielmehr empirisch fundierte, materialgebundene Konstruktion.<sup>2232</sup>

Ob sich ein transreligiöser Vergleich des Gebets, wie er hier anvisiert wird, an der klassischen Rahmensetzung des „europäischen Mittelalters“ orientieren sollte oder den europäischen Horizont überschreiten muss, kann und soll hier nicht entschieden werden.<sup>2233</sup> Es dürfte aber klar sein, dass ein solches Vorhaben kein Totalvergleich im Sinne der historischen Soziologie sein kann,<sup>2234</sup> sondern lediglich ein bestimmtes Phänomen – eben das Gebet – in den Fokus rückt und diesen Gegenstand vor einem globalhistorischen Hintergrund vergleichend analysiert.<sup>2235</sup> Ebenfalls dürfte klar sein, dass die methodologischen Hürden und philologischen Anforderungen für einen solchen Vergleich des Betens sehr hoch sind, sodass sich ein solches Vorhaben wohl eher in einem Kooperationsverbund realisieren ließe als in einer Monographie.<sup>2236</sup> Zum einen gilt es nämlich, neben den für die Mittelalterforschung obligatorischen Lateinkenntnissen zusätzlich Griechisch-, Hebräisch- und Arabischkenntnisse vorzuweisen, was eine seltene Kombination an Sprachkompetenz sein dürfte, was bereits erwähnt wurde. Sodann gilt es, mehrere, bisher weitgehend isoliert voneinander arbeitende Forschungskontexte zu überblicken.

Um hier dennoch ein erstes Beispiel anzuführen, das allenfalls als „Testbohrung“ für weitere Fallstudien dienen kann, sei hier auf eine Schrift des Petrus Venerabilis verwiesen, die der Abt von Cluny in einer ersten Fassung 1137 oder im Folgejahr

<sup>2232</sup> Vgl. dazu die Überlegungen zur relationalen Erkenntnis der Kulturwissenschaften von *Oexle, Fakten und Fiktionen* (2003), 17: „Historische Erkenntnis ist demnach empirisch, sie ist auf historisches Material gestützt. Sie ist aber nicht Abbildung einer äußeren, gewesenen ‚Wirklichkeit‘, sondern vielmehr ‚Entwurf‘, sie ist Hypothese, Konstruktion, – freilich keine willkürliche, sondern eine materialgebundene, eben eine empirische.“

<sup>2233</sup> Das Programm einer „transkulturellen Europawissenschaft“, wie es von Michael Borgolte und Bernd Schneidmüller konturiert wurde, bewegte sich in geographischer Hinsicht noch im klassischen Rahmen der Mediävistik, nahm also das europäische Mittelalter in den Blick, wohingegen von dem Berliner Historiker zusammen mit seinem Schülerkreis in den letzten Jahren ein neuer Zugriff konturiert wurde, der sowohl einen Ausweg aus der europäischen Engführung als auch aus der Problematik des ganzheitlichen Vergleichs findet. Vgl. *Borgolte/Schneidmüller*, Einleitung, (2008), 17 f.; *Borgolte* (Hrsg.), *Enzyklopädie* (2014–2017); *Ders.*, *Weltgeschichte* (2017).

<sup>2234</sup> Der Totalvergleich wird heutzutage kaum noch von einem Vertreter der historischen Komparatistik angestrebt, sondern zählt wohl eher zum problematischen Erbe jener Disziplin, mit dem sich die aktuellen Vertreterinnen und Vertreter kritisch auseinandersetzen. Vgl. dazu *Osterhammel*, Sozialgeschichte (1996), 156; *Haupt*, Historische Komparatistik (2006), 142 f.; *Höfert*, Europa (2008), 562 f.; *Flüchter*, Einleitung (2015), 15–17.

<sup>2235</sup> Zum Gegensatz eines Totalvergleichs und eines transkulturellen Vergleichs einzelner Phänomene vgl. *Höfert*, Europa (2008), 563.

<sup>2236</sup> Dass den methodologischen Hürden und philologischen Anforderungen letztlich nur in Kooperationen begegnet werden kann, konstatiert auch *Flüchter*, Einleitung (2015), 21.

schrieb und Anfang der 1140er Jahre überarbeitete.<sup>2237</sup> Dieser Text nimmt eine Häresie ins Visier, von deren Existenz wir abgesehen von einer Randnotiz bei Abaelard<sup>2238</sup> nur durch Petrus' Streitschrift wissen: die Petrobrusianer. Es ließe sich also trefflich darüber streiten, inwieweit wir es hier mit einem häresiologischen Konstrukt zu tun haben und im Anschluss daran, welche Funktion ein solches Fantasieprodukt – wenn es denn ein solches sein sollte – erfüllen mag. Doch diese Frage, die sich ohnehin nur schwer beantworten lassen wird,<sup>2239</sup> soll hier nicht weiterverfolgt werden. Hier ist etwas anderes von Interesse. In der fraglichen Schrift, die im Zusammenhang mit zwei weiteren Streitschriften des Abtes von Cluny steht,<sup>2240</sup> findet sich nämlich eine Passage, die nicht nur hinsichtlich der Vergleichsgeschichte des Gebets, sondern für die Religionsgeschichte im Allgemeinen relevant ist. Der Abt von Cluny konstatiert in dem Traktat nämlich, dass es seinerzeit auf der Welt vier Sekten gebe, namentlich jene der Christen, der Juden, der Sarazenen und der Heiden.<sup>2241</sup> Da Petrus ausdrücklich auch die Christen als eine *secta* bezeichnet, scheint er diesen Begriff – anders als das moderne Pendant „Sekte“ – wertneutral zu gebrauchen, was den Begriff fast wie ein Funktionsäquivalent zum modernen Kollektivsingular „Religion“ erscheinen lässt.

Den Juden, die er mittels zweier polemischer Analogieschlüsse entmenschlicht,<sup>2242</sup> spricht Petrus grundheraus jeglichen Gottes- bzw. Opferdienst ab, wobei er dieses offenkundig kontrafaktische Argument historisch herzuleiten und gleichsam zu stützen versucht. Die Juden würden nämlich deswegen nirgends opfern, weil sie behaupten, dies ginge nur in Jerusalem, von wo sie jedoch seit nunmehr 1100 Jahren vertrieben worden seien, weshalb sie jeglichen Gottesdienst eingestellt hätten, wie Petrus

---

<sup>2237</sup> Zur Datierung der Schrift vgl. The letters of Peter the Venerable. Ed. *Constable*, Bd. 2 (1967), 285–289.

<sup>2238</sup> Petri Abaelardi *Introductio ad theologiam*. Ed. *Migne*, 1056.

<sup>2239</sup> Laut *Moore*, Petrus von Bruis (1996), 285 sei es „faktisch unmöglich, zwischen dem wirklichen Irrlehrer, dessen Existenz immerhin Abaelard bestätigt, und dem polemischen Konstrukt zu unterscheiden.“

<sup>2240</sup> Der ‚Tractatus contra Petrobrusianos‘ bildet zusammen mit ‚Contra Sarracenos‘ (1143) und ‚Adversus Judaeos‘ (1144–1147) laut *Moore*, Petrus von Bruis (1996), 285 ein „dreigliedriges Werk“. Vgl. dazu auch *Iogna-Prat*, Order (2002). Hans-Werner Goetz hat jedoch gegen die Arbeit von Iogna-Prat eingewandt, dass hier die zitierte Schrift von Petrus Venerabilis zu Unrecht als einer der ersten antihäretischen Traktate im mittelalterlichen Westen bezeichnet würde. Vgl. *Goetz*, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 581 Anm. 32.

<sup>2241</sup> *Nam cum sint hiis nostris diebus quatuor in mundo precipue diuersitates sectarum, hoc est Christianorum, Iudeorum, Sarracenorum et paganorum, (...).* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. *Fearns*, 94.

<sup>2242</sup> Petrus gesellt die Juden einmal den Rindern (*more bouinis*) und einmal den Maultieren (*more asinino*) bei, womit sich der Abt von Cluny aus dem Arsenal der antijüdischen Polemik seiner Zeit bedient. Ebd.

schreibt.<sup>2243</sup> Der Abt von Cluny führt das vermeintliche Ausbleiben jeglichen Gottesdienstes bei den Juden mithin ursächlich auf ein historisches Ereignis – freilich die Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 71 n. Chr. und die damit einhergehende Diaspora – zurück, vermengt hier also, mit anderen Worten, historische und polemische Argumentationsweise.

Über die Sekte der Sarazenen (*secta Sarracenorum*) heißt es ebenfalls polemisch, dass sie vom hochtrabendsten aller Verführer verführt worden seien, womit freilich der Prophet Mohammed angesprochen ist, den Petrus hier – wenn auch in polemischer Verzerrung – als Religionsstifter ausweist. Sodann hebt Petrus auf einige Glaubensgrundsätze und Verhaltensvorschriften der als Sarazenen bezeichneten Muslime ab, die alle eine gewisse Einsicht in und über den Islam erkennen lassen. So weiß Petrus aufzuzählen, dass die Sarazenen von den Juden die Beschneidung übernommen hätten, häufig Waschungen vornehmen würden und die jungfräuliche Empfängnis Marias anerkennen würden, was – bei aller Polemik – entscheidende Punkte des Islam im Kern korrekt wiedergibt.<sup>2244</sup> Besonders interessant ist an dieser Stelle jedoch, dass der Abt von Cluny sodann den Umstand hervorhebt, dass die Sarazenen, so wörtlich, Tag und Nacht zu bestimmten Zeiten, insbesondere nach den Essenszeiten beten würden: *certis horis die certis nocte orationi maxime post cibum et potum.*<sup>2245</sup>

Zwar ist Petrus sichtlich darum bemüht, diesen auf den ersten Blick positiven Eindruck seiner Darstellung von der „Sekte“ der Sarazenen zu revidieren, indem er konstatiert, dass die Sarazenen abgesehen von diesen Punkten ansonsten die Zügel schießen lassen würden.<sup>2246</sup> Gleichwohl offenbart der Abt von Cluny an dieser Stelle einen bemerkenswerten Wissensstand über den *modus orandi* der Muslime.<sup>2247</sup>

Auch hinsichtlich der Verbreitung des Islam sowie über die Herrschaftsverhältnisse der Zeit erweist sich der Abt von Cluny als erstaunlich gut informiert. Er weiß seinen Leser darüber zu unterrichten, dass die von ihm vorher aufgezählten islamischen Bräuche, die ihm als Aberglauben gelten, im ganzen Orient und Afrika befolgt

<sup>2243</sup> *Iudei enim more suo bouinis oculis omnia intuentes et more asinino legis Dei onera ferentes, non fructum capientes, nusquam sacrificant, quia Ierosolimis tantum dicunt esse locum, ubi per sacrificia Deum honorare et adorare oportet. Quam quia Deo eis contrario per mille et centum annos inhabitare prohibiti sunt, sacrificare desierunt.* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos.* Ed. Fearn, 94.

<sup>2244</sup> *Sarraceni ab omnium seductorum sublimissimo seductore seducti et inter Iudaicam et Christianam legem submergendi fluctuantes circumcisionem suscipiunt, lauachris frequentibus utuntur, (...) et Christum Dominum flatu, ut aiunt, diuino natum de uirgine sancte uixisse, (...).* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos.* Ed. Fearn, 94.

<sup>2245</sup> Ebd.

<sup>2246</sup> (...) *ut fertur, incumbunt, luxui omnino frena relaxant.* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos.* Ed. Fearn, 94. Vgl. Goetz, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 793.

<sup>2247</sup> Vgl. zum Islambild im Früh- und Hochmittelalter den Forschungsüberblick bei Goetz, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 395–409.

würden und zwar seit nunmehr 550 Jahren, wie es wörtlich heißt.<sup>2248</sup> Freilich ist auch diese Aussage gemessen am heutigen Wissensstand nicht einwandfrei, jedoch zeigt der Abt von Cluny auch an dieser Stelle einen erstaunlichen Wissensstand über die Kulturkreise der Zeit samt ihrer Religionsgeschichte. Freilich nutzte der Abt von Cluny dieses Wissen „strikt zur polemischen Widerlegung“ des Islam.<sup>2249</sup>

Auch das facettenreiche und vielgesichtige polytheistische ‚Heidentum‘ wird vom Abt von Cluny als eine Sekte zusammengefasst – und somit als eine religiöse Großgruppe den anderen drei „Sekten“, mithin den Christen, Juden und Muslimen, gegenübergestellt. Anders als den Muslimen, denen Petrus eine weite Verbreitung und große Machtposition zugesteht, gilt ihm das Heidentum als randständiges Phänomen, dass nur an der Peripherie überlebt habe, genauer: im Norden und in anderen Randgebieten, wie er schreibt.<sup>2250</sup> Den Polytheismus zieht er ins Lächerliche, wenn er konstatiert, dass die Heiden nicht einmal Götzen hätten, sondern Tiere als Gottheit (*pro Deo*) anbeten würden, oder was auch immer ihnen – so heißt es wörtlich – nach dem Aufstehen als erstes begegnen würde.<sup>2251</sup> Diese Ironisierung gipfelt in der Aussage, dass die Heiden „eigentlich keine ewigen oder wenigstens Jahresgottheiten, sondern Tages- oder Stundengötter“ verehren würden.<sup>2252</sup>

Das Fallbeispiel zeigt die Chancen aber auch Grenzen einer Vergleichsgeschichte des Gebets, die sich einem Beobachtungsmodus zweiter Ordnung verschreibt. Zum einen gilt es, die Aussage der Zeitgenossen am heutigen Kenntnisstand immer wieder zu differenzieren und oftmals auch zu relativieren, dies sollte hinlänglich deutlich geworden sein. Zum anderen macht das Beispiel aber auch sinnfällig, wie deutlich (zumindest) einigen Zeitgenossen die Komplexität und Pluralität<sup>2253</sup> der eigenen Zeit in

---

<sup>2248</sup> *Cumque hiis et innumeris superstitionibus tota pene orientalis et Africana regio ab illo nequam Mahumeth decepta per quingentos et fere quinquaginta annos inseruiat, (...).* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. Fearn, 94.

<sup>2249</sup> Goetz, Wahrnehmung anderer Religionen (2013), 404.

<sup>2250</sup> *Pagani, licet pauci et orbi terrarum incogniti, cum in aquilonis extremis finibus atque sub gelido axe lateant, et loca, ut fertur, Meotidis paludibus uicina inhabitent, (...).* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. Fearn, 94 f.

<sup>2251</sup> (...) *quoniam ignorant ipsos ydolorum errores et nomina, ritus, sacrificia incognita habent, equos, asinos, porcos, gallos, uel quodcumque mane de lectulo surgenti occurrerit, toto illo die pro Deo adorant, (...).* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. Fearn, 95.

<sup>2252</sup> (...) *sicque non perpetuos nec saltem annuos, sed, ut ita dicam, deos diarios uel horarios colunt.* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*. Ed. Fearn, 95.

<sup>2253</sup> Die Existenz religiöser Pluralität im Mittelalter ist laut Dorothea Weltecke „nach Jahrzehnten transreligiöser Forschung“ eine empirische Tatsache, wie die Berliner Historikerin befindet: „Das Ideal der religiösen Einheit entsprach nicht der Wirklichkeit. Diese Tatsache kann nach einigen Jahrzehnten transreligiöser Forschung als empirisch hinreichend dargelegt gelten; sie sei nur kurz zusammengefasst: Unter islamischer Herrschaft gab es große christliche und jüdische Bevölkerungsanteile, von zoroastrischen oder anderen Gruppen ganz zu schweigen. Größere Städte unter islamischer Herrschaft beherbergten meist gleich mehrere Bischöfe der unterschiedlichen orientalischen Kirchen,

religiöser Hinsicht im Allgemeinen und in Gebetsfragen im Speziellen bewusst war – und welchen „Entscheidungsnotstand“ diese Einsicht erzeugte, um eine schöne Formulierung von Dorothea Weltecke aufzugreifen.<sup>2254</sup> Denn die Einsicht in die religiöse Pluralität provozierte die Frage, welche der Religionen denn nun die echte, die authentische sei.<sup>2255</sup> Genau dieser drängenden und nach einer Antwort verlangenden Frage kam Petrus Venerabilis mit seinem Vergleich der „Sekten“ nach und löst damit nicht nur den Selektionszwang auf, sondern reduziert zugleich die Kontingenzerfahrung, die mit der Erfahrung religiöser Pluralität fast zwangsläufig einherging und geht. Petrus Venerabilis gesteht zwar ein, dass es auch andere „Sekten“ neben den Christen gebe, aber allein die Christen bringen Gott in Petrus’ Sichtweise Opfer dar und seien damit als einzige gottgefällig.<sup>2256</sup> Wie viele seiner Zeitgenossen war der Abt von Cluny also weit davon entfernt, auch nur einen Deut von dem exklusiven Wahrheitsanspruch seines Bekenntnisses abzurücken – obgleich sich auch dieser Fall im Mittelalter durchaus belegen lässt.<sup>2257</sup>

Abschließend gilt es, den noch ganz ausblickartigen und skizzenhaften Charakter der abschließenden Überlegungen einzugehen, welche lediglich als Anregung für weitere Forschungen dienen können. Wenn der Leser das vorliegende Buch daher mit dem Eindruck zuklappt, dass noch weit mehr Fragen hinsichtlich der titelgebenden Thematik offen sind, als geklärt wurden, dann wäre ein Ziel des Autors erreicht. Sollte

---

verschiedene jüdische Lehrtraditionen, mehrere islamische Schulen. Auch die christlichen Welten waren religiös durchaus nicht einheitlich. Die Reichskirche tolerierte in Ost- und Südeuropa in bestimmten Regionen nichtchalkedonische Bekenntnisse und überhaupt nichtchristliche Minderheiten.“ *Weltecke, Ringe (2021), 533.*

<sup>2254</sup> *Ebd.*, 529.

<sup>2255</sup> Mit *Weltecke, Ringe (2021), 528 f.* könnte man auch von einem ganzen Fragenkreis sprechen, die jene Einsicht erzeugte: „Gab es einen Gott für alle? War die älteste Religion die authentischste? Konnte eine jüngere Religion die wahre sein? Offenbarte Gott unterschiedliche Wahrheiten, nacheinander oder an unterschiedlichen Orten?“

<sup>2256</sup> Diesen Umstand stellt Petrus gleich zu Beginn klar, als er seinem Leser die vier „Sekten“ vor Augen stellt: *Nam cum sint hiis nostris diebus quatuor in mundo precipue diuersitates sectarum, hoc est Christianorum, Iudeorum, Sarracenorum et paganorum, si Christiani non sacrificant, iam nullus in mundo sacrificat.* Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos.* Ed. *Fearns*, 94.

<sup>2257</sup> Dorothea Weltecke hat konstatiert, dass sich im Mittelalter nicht nur Fälle des religiösen Exklusivismus ausfinden machen ließen, wobei alle anderen Glaubenstraditionen als die eigne als falsch verworfen werden. Ja, diese Spielart sei nicht einmal der Regelfall gewesen, wie die Berliner Historikerin aufgezeigt hat. Noch verbreiteter sei nämlich der Inklusivismus gewesen, der „im Grunde die vorherrschende Methode“ gewesen sei, um „das Verhältnis der Lehren der drei Religionen untereinander zu beschreiben“. *Weltecke, Religionen (2014), 313.* Diese Denkfigur, der Inklusivismus also, gestehe anderen Glaubengemeinschaften zumindest eine Teilwahrheit zu. Sodann ließen sich, wenn auch nur vereinzelte und marginalisierte Fälle von Pluralismus aufführen, die verdeutlichen würden, dass religiöse Wahrheit auch im Mittelalter im Plural denkbar gewesen sei. Vgl. *ebd.*, 315–319. Vgl. dazu auch *Dies., Exclusivism (2015), 189–207; Dies., Ringe (2021), 523–544.*

er – oder sie – die zum Schluss aufgeworfenen Fragen sogar für den interessantesten Teil des Buches halten, und hierdurch zu eigenen Forschungen motiviert werden, überstiege dies sogar die Hoffnung des Autors dieser Zeilen.

# Verzeichnisse

## Abkürzungsverzeichnis

Arch. S. Pietro	Archivio S. Pietro
ANS	S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
B.N./BnF	Bibliothèque nationale de France
CCM	Corpus Consuetudinum Monasticarum
CCSL	Corpus Christianorum. Series latina
CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DI	Die Deutschen Inschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit
DVL	Digital Vatican Library
FMSt	Frühmittelalterliche Studien
FSGA	Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters
HZ	Historische Zeitschrift
JL	Jaffé, Philipp/Loewenfeld, Samuel: <i>Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198</i>
KBR	Koninklijke Bibliotheek van België
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
Auct. ant.	Auctores antiquissimi
Capit.	Capitularia
Capit. episc.	Capitula episcoporum
Conc.	Concilia
DD Arnulf.	Die Urkunden der Arnulfinger
DD Merov.	Die Urkunden der Merowinger
DD Ko I.	Die Urkunden Konrad [sic] I.
Epp.	Epistolae
Epp. sel.	Epistulæ selectæ
Font. iur.	Fontes iuris
Ldl	Libelli de lite
Libri mem. N. S.	Libri memoriales et Necrologia, Nova series
Necr.	Necrologia Germaniae
SS	Scriptores
SS rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum
SS rer. Merov.	Scriptores rerum Merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
PG	Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca
MDZ	Münchener Digitalisierungszentrum
MWG	Max-Weber-Gesamtausgabe
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina
SBO	S. Bernardi Opera

SDH	Sanzio Digital Heritage
SChr	Sources chrétiennes: Série des textes monastiques d'Occident
ThULB	Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZRG Kan. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung

### **Abbildungsverzeichnis**

- Abb. 1: Der gute und der schlechte Beter (14. Jahrhundert), Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 62, fol. 17r,  
Foto: Stiftsarchiv Engelberg.
- Abb. 2: Der gute und der schlechte Beter (15. Jahrhundert), Kapelle St. Bartholomäi, Stadt Einbeck, Foto:  
Susanne Gerdes.
- Abb. 3: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 65v. Foto: Sonderabteilung der UB Leipzig, CC0 1.0  
universell (vom Autor bearbeitet).
- Abb. 4: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 66v. Foto: Sonderabteilung der UB Leipzig, CC0 1.0  
universell (vom Autor bearbeitet).
- Abb. 5: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 67r. Foto: Sonderabteilung der UB Leipzig, CC0 1.0  
universell (vom Autor bearbeitet).
- Abb. 6: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 68v. Foto: Sonderabteilung der UB Leipzig, CC0 1.0  
universell (vom Autor bearbeitet).
- Abb. 7: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 69v. Foto: Sonderabteilung der UB Leipzig, CC0 1.0  
universell (vom Autor bearbeitet).
- Abb. 8: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 432, fol. 70v. Foto: Sonderabteilung der UB Leipzig, CC0 1.0  
universell (vom Autor bearbeitet).
- Abb. 9: ,Del Tumbeor de Notre-Dame' (1268), Paris, B.N., Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 3516, fol. 127r, Foto:  
BnF Gallica, CC0 1.0 universell (vom Autor bearbeitet).
- Abb. 10: Meister E. S., Das Jesuskind im Herzen, 1467, Kupferstich, 16,0 x 11,4 cm (Platte), Staatliche Museen  
zu Berlin, Kupferstichkabinett. Ident. Nr. 384-1. Foto: Jörg P. Anders.

### **Handschriften**

- Admont, Stiftsbibliothek, Ms 289.  
Berlin, Staatsbibliothek, mgo 224.  
Brüssel, KBR, MS 495–505.  
Brüssel, KBR, Ms. 8609–8620.  
Brüssel, KBR, Ms. 8895–8896.  
Brüssel, Société des Bollandistes, Ms 193.  
Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125.  
Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 155.  
Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 335.  
Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 62.  
Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańsk, Ms. Mar. Q 27.  
Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańsk, Ms. Mar. F 16.  
Gent, Universitätsbibliothek, 506.  
Jena, ThULB, Ms. Bos. q. 19.  
Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 432.  
Oxford, Bodleian Library, Douce 127.

- Paris, B.N., Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 3516.  
 Paris, B.N. Ms. gr. 1491.  
 París, B.N., Ms. gr. 1452.  
 St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 728.  
 University Library of Cambridge, MS. JI 3.10.  
 Vatikan, BAV, Arch. S. Pietro, Ms. D-202.  
 Vatikan, BAV, Ottob. lat. 280.  
 Vatikan, BAV, Vat. lat 4928.  
 Vatikan, BAV, Vat. lat. 4006.  
 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. Nova 12707.  
 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. Nova 7927.

## Quellen

- Acta Benedicti XII. 1334–1342. Ed. *Aloysius L. Tätu*. (Codex Iuris Canonici Orientalis, Fontes III, 8.) Vatikan 1985.
- Actuum praeliminarium Synodi I. Aquisgranensis commentationes siue Statuta Murbacensia (816). Ed. *Josef Semmler*, in: Kassius Hallinger (Hrsg.), *Initia Consuetudinis Benedictinae*. (CCM 1.) Siegburg 1963, 437–450.
- Adamnan, Das Leben des Heiligen Columba von Iona. Hrsg. und übers. v. *Theodor Klüppel*. Stuttgart 2010.
- Adomnán's Life of Columba. Ed. *Alan Anderson/Marjorie Anderson*. Oxford 1998.
- Agobard von Lyon, De picturis et imaginibus, in: Agobardi Lugdunensis Opera Omnia. Ed. *Lieven van Acker*. (CCCM 52.) Turnhout 1981, 151–181.
- Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. Ed. *Andrés Gamba Gutiérrez*, 2 Bde. (Fuentes y estudios de historia leonesa 62, 69.) León 1997–1998.
- Alkuin, Epistolae. Ed. *Ernst Dümmler*, in: MGH Epp. 4. Hannover 1895, 1–481.
- Amalar von Metz, Epistolae. Ed. *Jean Hanssens*. (Amalarii episcopi opera liturgica omnia 2.) Rom 1948, 386–399.
- Amalar von Metz, Liber de ordine antiphonarii. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 105. Paris 1864, 1243–1316.
- Amalar von Metz, Liber officialis. Ed. *Jean Hanssens*. (Amalarii episcopi opera liturgica omnia 2.) Rom 1948.
- Ambrosius von Mailand, Exameron. Ed. *Carolus Schenkl*. (CSEL 32, 1.) Prag/Wien 1897.
- Andreas von Fontevraud, Supplementum historiae vitae Roberti, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud. Légendes, écrits et témoignages; édition des sources avec introductions et traductions françaises. Ed. *Jacques Dalarun*. (Disciplina monastica 4.) Turnhout 2006, 190–300.
- Annales Compostellani. Ed. *Enrique Flórez*. (España Sagrada 32.) Madrid 1767, 317–324.
- Annales Sangallenses maiores. Ed. *Alfons von Arx*, in: MGH SS 1. Hannover 1826, 72–85.
- Anselm von Canterbury, Epistolarium. Ed. *Fanciscus Salesius Schmitt*, 2 Bde. (ANS 3–4.) Edinburgh 1946–1949.
- Anselm von Canterbury, Orationes sive meditationes. Ed. *Fanciscus Salesius Schmitt*. (ANS 3.) Edinburgh 1946, 1–75.
- Ardonis vita Benedicti abbatis et Indensis abbatis. Ed. *Georg Waitz*, in: MGH SS 15. Hannover 1887, 198–220.
- Augustinus, Die Sorge für die Toten. Hrsg. und übers. v. *Gabriel Schlachter*. Würzburg 1975.
- Augustinus, De civitate Dei. Ed. *Bernhard Dombart/Alfons Kalb*, 2 Bde. (CCSL 47–48.) Turnhout 1955.
- Augustinus, De cura pro mortuis gerenda. Ed. *Joseph Zycha*. (CSEL 41.) Wien/Prag/Leipzig 1900, 619–660.
- Augustinus, De opere monachorum. Ed. *Joseph Zycha*. (CSEL 41.) Wien/Prag/Leipzig 1900, 529–596.
- Augustinus, Enarrationes in Psalmos 61–70. Ed. *Hildegund Müller*. (CSEL 94/2.) Berlin 2020.
- Augustinus, Enarrationes in Psalmos I–LXXII. Ed. *Eligijs Dekkers/Jean Fraipont*. (CCSL 38–40.) Turnhout 1956.
- Augustinus, Sermones de Tempore. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 38. Paris 1865, 995–1247.
- Augustinus, Sermones suppositii de diversis. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 39. Paris 1865, 2173–2354.

- Avitus von Vienne, *Epistolae homiliae carmina*. Ed. *Rudolf Peiper*, in: MGH Auct. ant. 6,2. Berlin 1883, 1–157.
- Avitus von Vienne, *Ex Homiliarum Libro*. Ed. *Rudolf Peiper*, in: MGH Auct. ant. 6,2. Berlin 1883, 103–157.
- Benedicti Regula. Ed. *Rudolfus Hanslik*. (CSEL 75.) Wien 1960.
- Berliner Fragment, in: Hildegard von Bingen, *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. Textkritische Ausgabe. Ed. *Reiner Hildebrandt/Thomas Gloning*, Bd. 1. Berlin/New York 2010, 407–431.
- Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais*. (SBO 3.) Rom 1963, 81–108.
- Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais*, 2 Bde. (SBO 7–8.) Rom 1974–1977.
- Bernhard von Clairvaux, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*. Ed. *Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais*. (SBO 3.) Rom 1963, 13–59.
- Bernhard von Clairvaux, *Parabolae*. Ed. *Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais*. (SBO 6.) Rom 1972, 286–295.
- Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch. Hrsg. und übers. v. *Gerhard Winkler*, 10 Bde. Innsbruck 1990–1999.
- Bernhard von Clairvaux, *Sermones in ascensione Domini*. Ed. *Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais/Charles H. Talbot*. (SBO 5.) Rom 1968, 123–159.
- Bernhard von Clairvaux, *Sermones in festivitate omnium sanctorum*. Ed. *Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais/Charles H. Talbot*. (SBO 5.) Rom 1968, 327–369.
- Bernhard von Clairvaux, *Sermones in Quadragesima*. Ed. *Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais/Charles H. Talbot*. (SBO 4.) Rom 1966, 353–380.
- Bernhard von Clairvaux, *Sermones super cantica canticorum*. Ed. *Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais/Charles H. Talbot*, 2 Bde. (SBO 1–2.) Rom 1957–1958.
- Bernhard von Cluny, *Ordo Cluniacensis*, in: *Vetus Disciplina Monastica*. Ed. *Marquard Herrgott*. Paris 1762, 132–364.
- Bernold von St. Blasien, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 151. Paris 1853, 979–1022.
- Bibliotheca Cluniacensis. Ed. *Martinus Marrier/Andreas Quercetanus*. Paris 1614.
- Bonaventura, *Regula novitiorum*, in: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia*. Ed. *Aloysius Lauer*, Bd. 8. Rom 1882, 475–490.
- Bonizo von Sutri, *Liber ad amicum*. Ed. *Ernst Dümmler*. (MGH Ldl 1.) Hannover 1891.
- Briefsammlung der Zeit Heinrichs IV. Ed. *Carl Erdmann/Nobert Fickermann*. (MGH Briefe der deutschen Kaiserzeit 5.) Weimar 1950.
- Caesarius von Arles, *Regula ad virgines*, in: *Césaire d'Arles, Oeuvres monastiques*. Ed. *Adalbert de Vogué/Joël Courreau*, Bd. 1. (SChr 345.) Paris 1988, 170–272.
- Caesarius von Arles, *Sermones*. Ed. *Germain Morin*, 2 Bde. (CCSL 104.) Turnhout 1953.
- Canons attributed to S. Patrick, in: *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*. Ed. *Arthur West Haddan/William Stubbs*, Bd. 2, Teil 2. Oxford 1878, 328–338.
- Capitula Moguntiacensia. Ed. *Rudolf Pokorný*, in: MGH Capit. episc. 3. Hannover 1995, 175–180.
- Capitulare ecclesiastici ordinis (Ordo XV), in: *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*. Ed. *Michel Andrieu*, Bd. 3. (*Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents* 24.) Louvain 1961, 95–125.
- Cassianus, *De institutis coenobiorum*. Ed. *Michael Petschenig*. (CSEL 17.) Prag 1888.
- Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. *Henri Denifle/Émile Chatelain*, 4 Bde. Paris 1889–1897.
- Chronica Gaufredi coenobitae monasterii di Martialis Lemovicensis ac prioris Vosienis coenobii. Ed. *Philippe Labbé*. (*Nova bibliotheca manuscriptorum librorum* 2.) Paris 1657.
- Chronica Naierensis. Ed. *Juan A. Estévez Sola*. (CCCM 71A.) Turnhout 1995.
- Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus. Ed. *Bruno Krusch*, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, 1–193.
- Chronicon Agaunense. Ed. *Theurillat*, L'Abbaye (1954), 54–56.

- Chronicon Burgense, in: Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos. Ed. *Manuel Martínez Añíbarro y Rives*. Madrid 1889, 49–50.
- Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300. Avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368. Ed. *Hercule Géraud*, 2 Bde. Paris 1843.
- Cicero, De inventione. Ed. *H. M. Hubbell*. (The Loeb classical library 336.) Cambridge 1960.
- Codex Hirsauensis. Ed. *Georg Waitz*, in: MGH SS 14. Hannover 1883, 254–265.
- Collectio Vetus Gallica. Ed. *Hubert Mordek*. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1.) Sigmaringen 1975.
- Columban, Epistulae, in: Sancti Columbani Opera. Ed. *G. S. M. Walker*. (Scriptores Latini Hiberniae 2.) Dublin 1957, 2–59.
- Columban, Paenitentiale, in: Sancti Columbani Opera. Ed. *G. S. M. Walker*. (Scriptores Latini Hiberniae 2.) Dublin 1957, 168–180.
- Columban, Regulae, in: Sancti Columbani Opera. Ed. *G. S. M. Walker*. (Scriptores Latini Hiberniae 2.) Dublin 1957, 122–169.
- Columban, Regula coenobialis, in: Sancti Columbani Opera. Ed. *G. S. M. Walker*. (Scriptores Latini Hiberniae 2.) Dublin 1957, 142–168.
- Concilia Rispacense. Ed. *Albert Werminghoff*, in: MGH Conc. 2,1. Hannover/Leipzig 1906, 205–219.
- Concilium Cabillonense (a. 813). Ed. *Albert Werminghoff*, in: MGH Conc. 2,1. Hannover/Leipzig 1906, 273–285.
- Concilium Cenomannicum (a. 840). Ed. *Albert Werminghoff*, in: MGH Conc. 2,2. Hannover/Leipzig 1908, 784–788.
- Concilium Francofurtense (a. 794). Ed. *Albert Werminghoff*, in: MGH Conc. 2,1. Hannover/Leipzig 1906, 100–171.
- Concilium Moguntinense (a. 813). Ed. *Albert Werminghoff*, in: MGH Conc. 2,1. Hannover/Leipzig 1906, 258–273.
- Concilium Parisiense (a. 829). Ed. *Albert Werminghoff*, in: MGH Conc. 2,2. Hannover/Leipzig 1908, 605–680.
- Concilium Rotomagense, in: Canones apostolorum et conciliorum veterum selecti. Ed. *Hermann Theodor Bruns* (Bibliotheca ecclesiastica 1.) Berlin 1839, 268–272.
- Constitutiones Concilium Lateranense IV, in: Dekrete der ökumenischen Konzilien. Hrsg. und übers. v. *Johannes Bernhard Uphus/Gabriel Sunnus/Josef Wohlmuth*, Bd. 2. Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, 230–271.
- Consuetudines Affligenenses. Ed. *Robert Sullivan*, in: Consuetudines Benedictinae Variae (Saec. XI – Saec. XIV). Ed. *Giles Constable*. (CCM 6.) Siegburg 1975, 107–199.
- Consuetudines Farfenses. Ed. *Bruno Albers*. (Consuetudines monasticae 1.) Stuttgart 1900.
- Crónica del obispo Don Pelayo. Ed. *Benito Sánchez Alonso*. (Textos latinos de la Edad media española 3.) Madrid 1924.
- Cyprian von Karthago, Epistolae. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 4. Paris 1844, 193–438.
- Das Hermetschwiler Gebetbuch. Ed. *Wiederkehr*, Hermetschwiler Gebetbuch (2013), 238–361.
- Das Leben der Schwestern zu Töß. Ed. *Ferdinand Vetter*. (Deutsche Texte des Mittelalters 6.) Berlin 1906.
- Das Paenitentiale Capitula Judiciorum, in: Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Ed. *Hermann Josef Schmitz*, Bd. 2. Mainz 1898, ND Graz 1958, 227–233.
- Das Register Gregors VII. Ed. *Erich Caspar*, 2 Bde. (MGH Epp. sel. 4,2, 1–2.) Berlin 1920–1923.
- David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes, in der deutschen Originalfassung. Ed. *Kurt Ruh*. (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 1.) München 1965.
- De laude psalmorum. Ed. *Black*, Psalm Uses (2002), 45–60.
- De Vita van Abundus van Hoei. Ed. *A. M. Frenken*, in: Citeaux 10 (1959) 5–33.
- De vitis patrum liber decimus, sive pratum spirituale, auctore Joanne Moscho interprete Ambrosio Camaldulensi. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 74. Paris 1850, 119–240.
- Decreta [Ps.-]Sotheri, in: Decretales Pseudo-Isidoriana et capitula Angilramni. Ed. *Paul Hinschius*. Leipzig 1863, 122–125.

- Decreta Lanfranci Monachis Cantuariensis Transmissa. Ed. *David Knowles*. (Medieval Classics.) London 1951.
- Decretum Magistri Gratiani. Ed. *Emil Friedberg*, 2 Bde. (Corpus iuris canonici 1.) Graz 1879.
- Del Tumbeor Nostre Dame. Altfranzösische Marienlegende (um 1200). Ed. *Erhard Lommatzsch*. (Romanische Texte zum Gebrauch für Vorlesungen und Übungen 1.) Berlin 1920.
- Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Genaden Überlast. Ed. *Karl Schröder*. (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 108.) Tübingen 1871.
- Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324. Textausgabe mit einer strukturgeschichtlichen Untersuchung der antiphonalen Psalmode. Ed. *Franz Kohlschein*. (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 11.) Paderborn 1971.
- Der Prolog im Liber Ordinarius des Trierer Erzbischofs Balduin von Luxemburg (1308–1354). Ed. *Heinz Prolog* (2007), 251–252.
- Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge. Hrsg. und übers. v. *Joseph Funk*. (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 3.) München 1933.
- Dhuoda, Liber manualis. Ein Wegweiser aus karolingischer Zeit für ein christliches Leben. Hrsg. und übers. v. *Wolfgang Fels*. (Bibliothek der mittelalteinischen Literatur 5.) Stuttgart 2008.
- Dhuoda, Manuel pour mon fils. Ed. *Pierre Riché*. (SChr 225.) Paris 1975.
- Dialogus duorum monachorum. Ed. *Huygens*, Le moine Idung (1972), 375–470.
- Die Admonitio generalis Karls des Großen. Ed. *Hubert Mordek/Klaus Zechiel-Eckes/Michael Glatthaar*. (MGH Font. iur. 16.) Hannover 2012.
- Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. *Michael Tangl*. (MGH Epp. sel. 1.) Berlin 1916.
- Die Briefe des Petrus Damiani. Ed. *Kurt Reindel*, 4 Bde. (MGH Briefe der deutschen Kaiserzeit 4, 1–4.) München 1983–1993.
- Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion. Ed. *Adolf Stewe*. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 16.) Berlin 1931.
- Die Inschriften der Stadt Einbeck. Ed. *Horst Huelse*. (DI 42.) Wiesbaden 1996.
- Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit. Ed. *Victor Wolf von Glanvell*. Paderborn 1905, ND Aalen 1967.
- Die lateinische Meßpredigt Bertholds von Regensburg im Rusticanus de Dominicis. Ed. *Franz*, Messe (1902), 741–745.
- Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiacae des Palladius. Textausgabe mit Einleitung. Ed. *Adelheit Wellhausen*. (Patristische Texte und Studien 51.) Berlin 2003.
- Die Sammlung „Policarpus“ des Kardinals Gregor von S. Grisogono. Ed. *Carl Erdmann/Uwe Horst*, vorläufiger Editionstext online: MGH digital, [https://www.mgh.de/storage/app/media/uploaded-files/MGH\\_digital\\_Angebote\\_Polycarp\\_Typoskript.pdf](https://www.mgh.de/storage/app/media/uploaded-files/MGH_digital_Angebote_Polycarp_Typoskript.pdf). (Zugriff: 26.03.2025).
- Die Stiftskirche des Hl. Viktor zu Xanten, Bd. 2, Teil 4: Der Älteste Ordinarius des Stiftes Xanten. Ed. *Friedrich W. Oediger*. Kevelaer 1965.
- Die Straßburger Bruderschaft SBr. Ed. *Schnyder*, Ursulabruderschaften (1986), 223–243.
- Die Totenbücher von Merseburg, Magdeburg und Lüneburg. Ed. *Gerd Althoff/Joachim Wollasch*. (MGH Libri mem. N. S. 2.) Hannover 1983.
- Die Urkunden der Arnulfinger. Ed. *Ingrid Heidrich*. (MGH DD Arnulf.) Hannover 2011.
- Die Urkunden der Merowinger. Ed. *Theo Kölzer*. (MGH DD Merov. 1.) Hannover 2001.
- Die Urkunden Konrad [sic] I. Ed. *Theodor Sickel*. (MGH DD Ko I.) Hannover 1879.
- Dionysius Exiguus, Canones apostolorum. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 67. Paris 1865, 135–230.
- Documentación de la catedral de Palencia (1035–1247). Ed. *Teresa Abajo Martín*. (Fuentes medievales castellano-leonesas 103.) Burgos 1986.
- Dos sermones del papa Juan 22. Introducción y edición. Ed. *Mariano Prados*, in: Archivo teológico granadino 23 (1960), 155–184.

- Duo Passiones Acaunensium martyrum. Die beiden Passiones der Märtyrer von Acaunus. Grundlagen für eine Edition. Ed. *Beat Näf*, online: text & bytes, 2015, <https://passiones.textandbytes.com/impressum> (Zugriff: 26.03.2025).
- Edition of the ‚Admonitio‘ in Brussels KBR 495–505. Ed. *West*, Earliest Form (2023), 373–380.
- Einhard, Quaestio de adoranda cruce. Ed. *Allen*, Letter (2018), 189–194.
- Einhard, Quaestio de adoranda cruce. Ed. *Ernst Dümmler*, in: MGH Epp. 5. Berlin 1899, 146–149.
- Ekkehart IV., St Galler Klostergeschichten. Ed. *Ernst Tremp*. (MGH SS rer. Germ. [82].) Wiesbaden 2020.
- Eleven Visions Connected with the Cistercian Monastery of Stratford Langthorne. Ed. *Christopher John Holdsworth*, in: Cîteaux 13 (1962), 185–204.
- Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio. Ed. *Alfred Boretius*, in: MGH Capit. 1. Hannover 1883, 366–368.
- Eugenii II Concilium Romanum. Ed. *Alfred Boretius*, in: MGH Capit. 1. Hannover 1883, 370–377.
- Excarpus Cummeani, in: Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Ed. *Hermann Josef Schmitz*, Bd. 2: Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Mainz 1898, 597–644.
- Exordium magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens. Hrsg. und übers. v. *Heinz Piesik*, 2 Bde. (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur.) Langwaden 2000–2002.
- Exordium magnum Cisterciense sive narratio de initio Cirsterciensis ordinis. Ed. *Bruno Griesser*. (CCCM 138.) Turnhout 1994.
- Exordium Parvum, in: Les plus anciens textes de Cîteaux. Ed. *Jean de la Croix Bouton/Jean Baptiste van Damme*. (Studia et Documenta 2.) Achel 1974, 54–86.
- Expositio missae. Ed. *Bouhot*, Les sources de l’Expositio missae (1980), 140–151.
- Expositio Regulæ ab Hildemaro tradita. Ed. *Rupert Mittermüller*. Regensburg 1880.
- Flori relatio de Concilio Carisiacensi. Ed. *Albert Werminghoff*, in: MGH Conc. 2, 2. Hannover/Leipzig 1908, 778–782.
- Florus von Lyon, De expositione missae. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 119. Paris 1852, 15–72.
- Florus von Lyon, Opuscula adversus Amalarium Mettensem. Ed. *Ernst Dümmler*, in: MGH Epp. 5. Berlin 1899, 267–273.
- Frutolf von Michelsberg, Chronica. Ed. *Georg Waitz*, in: MGH SS 6. Hannover 1844, 33–231.
- Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die Anonyme Kaiserchronik. Hrsg. und übers. v. *Franz-Josef Schmale*. (FSGA 15.) Darmstadt 1972.
- Gennadius Massiliensis, Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 58. Paris 1847, 979–1000.
- Gerhard von Frachet, Vitæ Fratrum Ordinis Praedicatorum. Ed. *Benedikt Reichert*. Lovanii 1896.
- Gesta episcoporum Cameracensium. Ed. *Ludwig C. Bethmann*, in: MGH SS 7. Hannover 1846, 402–489.
- Gilbert von Tournai, Collectio de scandalis ecclesiae. Ed. *Autbert Stroick*, in: Archivum Franciscanum historicum 24 (1931), 33–62.
- Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis, in: Quinque prudentes virgines. Ed. *Crisóstomo Enriquez*. Antwerpen 1630, 199–297.
- Gregor von Tours, Liber in gloria martyrum. Ed. *Bruno Krusch*, in: MGH SS rer. Merov. 1,2. Hannover 1885, 34–111.
- Gregor von Tours, Libri historiarum decem. Ed. *Bruno Krusch/Wilhelm Levison*. (MGH SS rer. Merov. 1,1.) Hannover 1951.
- Gregorii I papae Registrum epistolarum. Ed. *Ludwig Hartmann*, 2 Bde. (MGH Ep. 2.) Berlin 1899.
- Gregorii magni dialogi libri IV. Ed. *Umberto Moricca*. (Fonti per la storia d’Italia 57.) Rom 1924.
- Gregorius Magnus, Homiliae in Hiezechielem prophetam. Ed. *Marcus Adriaen*. (CCSL 142.) Turnhout 1971.
- Haimo von Auxerre, Ad Hebraeos divini Pauli epistola. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 68. Paris 1866, 685–794.
- Haito von Basel, Capitula. Ed. *Peter Brommer*, in: MGH Capit. episc. 1. Hannover 1984, 203–219.

- Hildegard von Bingen, Explanatio regulae sancti Benedicti, in: Hildegardis Bingensis Opera minora. Ed. *Hugh Feiss* u. a. (CCCM 226.) Turnhout 2007, 67–97.
- Hildegard von Bingen, Liber divinorum operum. Ed. *Albert Derolez/Peter Dronke*. (CCCM 92.) Turnhout 1996.
- Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. *Lieven van Acker/M. Klaes-Hachmöller*, 3 Bde. (CCCM 91–91B.) Turnhout 1991–2001.
- Hildegardis Scivias. Ed. *Adelgundis Führkötter/Angela Carlevaris*. (CCCM 43.) Turnhout 1978.
- Hildemar von Corbie, Expositio Regulae. Ed. *Albrecht Diem* u. a., vorläufiger Editionstext online: Hildemar Project, 2014,  
[http://www.hildemar.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=125:chapter-67&catid=15:full-text&Itemid=102&highlight=WYjkZSISImhvc3BpdGldXMiLCJkZSBob3NwaXRpYnVzI0=](http://www.hildemar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=125:chapter-67&catid=15:full-text&Itemid=102&highlight=WYjkZSISImhvc3BpdGldXMiLCJkZSBob3NwaXRpYnVzI0=) (Zugriff: 26.03.2025).
- Historia Mediolanensis. Ed. *L. C. Bethmann/W. Wattenbach*, in: MGH SS 8. Hannover 1848, 32–100.
- Honorius von Autun, Gemma animae. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 172. Paris 1854, 541–736.
- Hugo de Folieto, De claustro animae. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 176. Paris 1854, 1017–1184.
- Hugo de Sancto Claro, Speculum de mysteriis ecclesie. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 177. Paris 1854, 335–380.
- Hugo von Sankt Viktor, Allegoriae in Novum Testamentum. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 175. Paris 1854, 750–924.
- Hugo von Sankt Viktor, De sacramentis Christiane fidei. Ed. *Rainer Berndt*. (Corpus Victorinum 1). Münster 2008.
- Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. *Robert B. C. Huygens*. (CCCM 252.) Turnhout 2012.
- Il „Libellus de visione dei“ di Durando di S. Porziano. Ed. *Giuseppe Cremascoli*, in: Studi medievali Ser. 3, Bd. 25 (1984), 393–443.
- Irimbert von Admont, Bericht über den Brand des Klosters 1152. Ed. *Lutter*, Geschlecht & Wissen (2005), 222–225.
- Isidor von Sevilla, Libri sententiarum. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 83. Paris 1862, 537–738.
- Isidor von Sevilla, Sententiae. Ed. *Pierre Cazier*. (CCSL 111.) Turnhout 1998.
- Jacobus de Voragine, Legenda aurea. Ed. *Theodor Graesse*. Leipzig ²1850.
- Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. *Iris Geyer*. (Corpus Christianorum in Translation 18.) Turnhout 2014.
- Johannes Beleth, Summa de ecclesiasticis officiis. Ed. *Heribert Douteil*. (CCCM 41A.) Turnhout 1976.
- Johannes Moschos, Pratum spirituale. Ed. *Jacques-Paul Migne*. (PG 87.) Paris 1865, 2851–3116.
- Johannes Valensis, Ordinarium vite religiose, in: Summa Ioannis Valensis de regimine uite humane seu Margarita doctorum ad omne propositum prout patet in tabula. Venedig 1496, fol. 260r–305v.
- Johannes von Paltz, Coeliodina. Ed. *Christoph Burger/Friedhelm Stasch*. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 2.) Berlin/New York 1983.
- Johannes von Salerno, Vita Sancti Odonis. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 133. Paris 1853, 43–104.
- Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. *Herbert Haupt*, in: *Andreas Kusternit* (Hrsg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts. (FSGA 4a.) Darmstadt 1982, 400–497.
- Jonas of Bobbio, Life of Columbanus, Life of John of Réomé, and Life of Vedast. Hrsg. und übers. v. *Alexander O'Hara/Ian Wood*. Liverpool 2017.
- L'acte de fondation. Ed. *Theurillat*, L'Abbaye (1954), 75–82.
- La lettre du pape Innocent I<sup>er</sup> à Décenius de Gubbio (19 mars 416). Ed. *Robert Cabié*, in: Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 58 (1973), 18–32.
- La Règle de saint Augustin. Ed. *Luc Verheijen*. 2 Bde. Paris 1967.
- La Règle du Maître. Ed. *Adalbert de Vogué*, 2 Bde. (SChr 105–106.) Paris 1964–1965.
- La Vie ancienne de saint Marcel l'Acémète. Ed. *Gilbert Dagron*, in: Analecta Bollandiana 86 (1968), 271–321.
- Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire. Ed. *Louis Duchesne*, 2 Bde. (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome. Sér. 2 3.1.1.) Paris 1892.

- Les „Vitae Sororum“ d'Unterlinden. Edition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar. Ed. *Jeanne Ancelet-Hustache*, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 5 (1930), 317–513.
- Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Texte précédé d'une introduction et suivi d'une Chronologie de la Controverse avec la liste des Écrits pour et contre le Pape. Ed. *Marc Dykmans*. (*Miscellanea Historiae Pontificiae* 34.) Rom 1973.
- Lettre de Jean d'Aragon, patriarche d'Alexandrie, au pape Jean XXII sur la vision béatifique. Ed. *Marc Dykmans*, in: *Analecta sacra tarragonensis* 42 (1969), 143–168.
- Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims, in: Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique. Ed. *Ursmer Berlière*, Bd. 1. Maredsous 1894, 93–102.
- Liber diurnus Romanorum pontificum. Ed. *Hans Foerster*. Bern 1958.
- Liber Tramitis Aevi Odilonis Abbatis. Ed. *Peter Dinter*. (CCM 10.) Siegburg 1980.
- Lothar von Segni, De missarum mysteriis. Ed. *Wright*, Medieval Commentary (1980), 91–276.
- Lucae Tudensis Chronicum mundi. Ed. *Emma Falque Rey*. (CCCM 74.) Turnhout 2003.
- Magnus Aurelius Cassiodorus, Expositio Psalmorum. Ed. *Marcus Adriaen*. (CCSL 97.) Turnhout 1958.
- Marii episcopi Aventicensis chronica. Ed. *Theodor Mommsen*, in: MGH Auct. ant. 11. Hannover 1894, 225–239.
- Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen Standes Besserung. Ed. *H. H. Borchardt/G. Merz*. München ³1962.
- Meister Eckhart, Expositio libri Genesis. Ed. *Loris Sturlese*. (Meister Eckhart. Lateinische Werke 1,2.) Stuttgart 2015.
- Necrologium monasterii Sancti Galli. Ed. *Franziskus Baumann*, in: MGH Necr. 1. Berlin 1888, 462–487.
- Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des Cisterciens. Ed. *Jean Leclercq*, in: Revue bénédictine 67 (1957), 77–94.
- Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit. Ed. *Gall Morel*. Regensburg 1869.
- Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica. Ed. *Marjorie M. Chibnall*, 6 Bde. (Oxford Medieval Texts.) Oxford 1969 – 1980.
- Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis. Ed. *Ludwig Fischer*. (Historische Forschungen und Quellen 2/3.) München/Freising 1916.
- Otto Bischof von Freising, Chronik oder Die Geschichte der zwei Staaten. Hrsg. und übers. v. *Adolf Schmidt*. (FSGA 16.) Darmstadt 1974.
- Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus Civitatibus. Ed. *Adolf Hofmeister*. (MGH SS rer. Germ. [45].) Hannover 1912.
- Paenitentiale [Ps.-] Romanum, in: Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren. Ed. Hermann Schnitz. Düsseldorf 1898, 291–300.
- Paenitentiale Ambrosianum. Ed. *Körntgen*, Studien (1993), 257–270.
- Paenitentiale Bobbiense, in: Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX. Ed. *Raymund Kottje*. (CCSL 156.) Turnhout 1994, 69–71.
- Paenitentiale Burgundense, in: Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX. Ed. *Raymund Kottje*. (CCSL 156.) Turnhout 1994, 61–65.
- Paenitentiale Cummeani, in: The Irish Penitentials. Ed. *Ludwig Bieler*. (Scriptores latini Hiberniae 5.) Dublin 1963, 108–135.
- Paenitentiale Hubertense, in: Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX. Ed. *Raymund Kottje*. (CCSL 156.) Turnhout 1994, 105–115.
- Paenitentiale Merseburgense A, in: Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX. Ed. *Raymund Kottje*. (CCSL 156.) Turnhout 1994, 123–169.
- Paenitentiale Oxoniense II, in: Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX. Ed. *Raymund Kottje*. (CCSL 156.) Turnhout 1994, 179–205.

- Paenitentiale Parisiense simplex, in: Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX. Ed. *Raymund Kottje*. (CCSL 156.) Turnhout 1994, 73–79.
- Paenitentiale Pseudo-Theodori. Ed. *Carine van Rhijn*. (CCSL 156B.) Turnhout 2009.
- Paenitentiale Remense. Ed. *Asbach*, Poenitentiale Remense (1975), 1–77 (Anhang).
- Paenitentiale Sangallense simplex, in: Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX. Ed. *Raymund Kottje*. (CCSL 156.) Turnhout 1994, 117–121.
- Paenitentiale Sletstatense, in: Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX. Ed. *Raymund Kottje*. (CCSL 156.) Turnhout 1994, 81–85.
- Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX. Ed. *Raymund Kottje*. (CCSL 156.) Turnhout 1994.
- Panormia. Ed. *Bruce Brasington/Martin Brett*, provisorischer Editionstext online: <https://ivo-of-chartres.github.io/panormia> (Zugriff: 26.03.2025).
- Passio Acaunensium martyrum auctore Eucherio episcopo Lugdunensi. Ed. *Bruno Krusch*, in: MGH SS rer. Merov. 3. Hannover 1896, 20–41.
- Passio Sancti Sigismundi regis. Ed. *Bruno Krusch*, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, 329–340.
- Peter Abelard. Letters IX–XIV, an Edition with an Introduction. Ed. *Edmé R. Smits*. Groningen 1983.
- Peter von Blois, Epistolae. Ed. *John Allen Giles*. (*Petri Blesensis Bathoniensis Archidiaconi opera omnia* 1.) Oxford 1847.
- Petri Abaelardi Introductio ad theologiam. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 178. Paris 1855, 979–1114.
- Petri Cantoris Distinctiones Abel. Ed. *Stephen Barney*. (CCCM 288A.) Turnhout 2020.
- Petrus Cantor, De oratione et speciebus illius. Ed. *Trexler*, The Christian at Prayer (1987), 171–234.
- Petrus Venerabilis, Contra Petrobrusianos hereticos. Ed. *James Fearn*. (CCCM 10.) Turnhout 1968.
- Petrus Venerabilis, De miraculis libri duo. Ed. *Dyonisia Bouthillier*. (CCCM 83.) Turnhout 1988.
- Poenitentiale Bedae. Ed. *Wasserschleben*, Bußordnungen (1851), 220–230.
- Praefatio Gildae de poenitentia, in: The Irish Penitentials. Ed. *Ludwig Bieler*. (*Scriptores latini Hiberniae* 5.) Dublin 1963, 60–64.
- Premier chapitre provincial de Reims, in: Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique. Ed. *Ursmer Berlière*, Bd. 1. Maredsous 1894, 91–93.
- Radulf de Rivo, Liber de officiis ecclesiasticis. Ed. *Mohlberg*, Radulph de Rivo (1915), 1–33.
- Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny. Ed. *Auguste Bernard/Alexandre Bruel*, 6 Bde. Paris 1876–1904.
- Règlements inédits du Pape Saint Grégoire VII pour les chanoines réguliers. Ed. *Germain Morin*, in: Revue Bénédictine 18 (1901), 177–285.
- Regula Sancti Benedicti Abbatis Anianensis sive collectio capitularis. Ed. *Josef Semmler*, in: Kassius Hallinger (Hrsg.), *Initia Consuetudinis Benedictinae*. (CCM 1.) Siegburg 1963, 501–536.
- Regularis Concordia Anglicae Nationis Monachorum Sanctimonialiumque. Ed. *Thomas Symons*. (Medieval classics.) London 1953.
- Remigius von Auxerre [Ps.-Alkuin], De celebratione missae. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 101. Paris 1863, 1246–1280.
- Réponse des abbés bénédictines, in: Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique. Ed. *Ursmer Berlière*, Bd. 1. Maredsous 1894, 103–110.
- Rodricus Ximenius de Rada, Historia de rebus Hispanie sive Historia gothica. Ed. *Juan Fernández Valverde*. (CCCM 72.) Turnhout 1987.
- S. Bonifatii et Lulli Epistolae. Ed. *Ernst Dümmler*. (MGH Epp. 3.) Berlin 1892.
- S. Gregorii Magni Registrum Epistolarum. Ed. *Dag Nørberg*, 2 Bde. (CCSL 140A.) Turnhout 1982.
- Sacramentarium Rhenaugiense. Ed. *Anton Hänggi*. (Spicilegium Friburgense 15). Freiburg (Breisgau) 1970.
- Sicard von Cremona, De officiis. Ed. *Gábor Sarbaki/Lorenz Weinrich*. (CCCM 228.) Turnhout 2008.
- St. Galler Todtenbuch und Verbrüderungen. Ed. *Ernst Dümmler/Hermann Wartmann*, in: Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte N. F. 1 (1869), 1–124.
- Statuta Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis (1146/7). Ed. *Giles Constable*, in: Ders. (Hrsg.), *Consuetudines Benedictinae Variae* (Saec. XI – Saec. XIV). (CCM 6.) Siegburg 1975, 19–106.

- Supplex libellus monachorum Fuldisensium Carolo imperatori porrectus. Ed. *Josef Semmler*, in: Kassius Hallinger (Hrsg.), *Initia Consuetudinis Benedictinae*. (CCM 1.) Siegburg 1963, 319–327.
- Synodi primae Aquisgranensis decreta authentica. Ed. *Josef Semmler*, in: Kassius Hallinger (Hrsg.), *Initia Consuetudinis Benedictinae*. (CCM 1.) Siegburg 1963, 457–468.
- Synodi secundae Aquisgranensis decreta authentica. Ed. *Josef Semmler*, in: Kassius Hallinger (Hrsg.), *Initia Consuetudinis Benedictinae*. (CCM 1.) Siegburg 1963, 469–482.
- Synodus Romana, in: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Ed. *Johannes Mansi*, Bd. 15. Venedig 1769, 997–1030.
- Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens. Hrsg. und übers. v. *Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters*. Freiburg (Breisgau) 2001.
- Teresa von Ávila, Libro de la Vida, in: *Obras Completas*. Edición manual. Ed. *Efrén de la Madre de Dios/Otger Steggink*. (Biblioteca de Autores Cristianos 212.) Madrid 2<sup>o</sup>1967, 25–192.
- The Epistolae vagantes of Pope Gregory VII. Ed. *Herbert E. J. Cowdrey*. (Oxford Medieval Texts.) Oxford 1972.
- The Letter from Peter of St John to Hato of Troyes. Ed. *Giles Constable*, in: Ders./James Kritzeck (Hrsg.), *Petrus Venerabilis* (1956), 38–52.
- The letters of Peter the Venerable. Ed. *Giles Constable*, 2 Bde. (Harvard Historical Studies 78.) Cambridge in. Ma. 1967.
- The Old-Irish Table of Commutations, in: *The Irish Penitentials*. Ed. *Ludwig Bieler*. (Scriptores latini Hiberniae 5.) Dublin 1963, 278.
- The rule of Tallaght. Ed. *Edward Gwynn*. (Hermathena 44). Dublin/London 1927.
- The Rule of the Celi De, in: *The Rule of Tallaght*. Ed. *Edward Gwynn*. (Hermathena 44.) Dublin/London 1927, 65–87.
- Thomas of Cantimpré. The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres and Lutgard of Aywières. Hrsg. und übers. v. *Barbara Newman*. (Medieval Women. Texts and Contexts 19.) Turnhout 2008.
- Thomas von Aquin, *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi*. Ed. *Maria Fabianus Moos*, 4 Bde. Paris 1929–1947.
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. Ed. *Pietro Caramello*. Taurini 1952.
- Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, in: *Acta Sanctorum Julii* 5 (1868), 650–660.
- Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum*. Ed. *Eva Schulz-Flügel*. (Patristische Texte und Studien 34.) Berlin 1990.
- Ulrich von Cluny, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 149. Paris 1853, 635–778.
- Une „Admonitio Synodalis“ de l'époque carolingienne. Étude critique et édition. Ed. *Robert Amiet*, in: *Mediaeval Studies* 26 (1964), 12–82.
- Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. *André Wilmart*, in: *Revue bénédictine* 46 (1934), 296–344.
- Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen. Ed. *Hermann Wartmann*, 6 Bde. Zürich 1863–1955.
- Urkundenbuch des Klosters Fulda. Ed. *Edmund E. Stengel*, Band 1, Teilband 2. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 10.1.2.) Marburg 1956.
- Usus Conversorum. Ed. *Waddell*, Cistercian Lay Brothers (2000), 55–78.
- Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum. Die ältesten Papstbriefe, Hrsg. und übers. v. *Hermann-Josef Sieben*, 3 Bde. Freiburg (Breisgau) 2014–2015.
- Vie d'Alexandre l'Acémète. Ed. *Émile de Stoop*. (Patrologia Orientalis 6,5.) Paris 1911.
- Vinzenz von Prag, Annales, in: *Fontes rerum Bohemicarum*. Ed. *Josef Emmer*, Bd. 2,2. Prag 1875, 407–460.
- Vita Abbatum Acaunensium. Ed. *Bruno Krusch/Wilhelm Levison*, in: *MGH SS rer. Merov.* 7. Hannover 1920, 322–336.
- Vita Columbani. Ed. *Bruno Krusch*, in: *MGH SS rer. Germ.* [37]. Hannover 1905, 1–249.
- Vita Galli auctore Wettino. Ed. *Bruno Krusch*, in: *MGH SS rer. Merov.* 4. Hannover 1902, 256–280.

- Vita Marcelli. Ed. *Jacques-Paul Migne*. (PG 116.) Paris 1864, 705–746.
- Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. *Guido M. Berndt*. (Mittelalterstudien 21.) München 2009.
- Vita Sadalbergae abbatissae Laudunensis. Ed. *Bruno Krusch/Wilhelm Levison*, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, 40–66.
- Vita sanctae Hildegardis. Ed. *Monika Klaes*. (CCCM 126.) Turnhout 1993.
- Vita Severini abbatis Acaunensis. Ed. *Bruno Krusch*, in: MGH SS rer. Merov. 3. Hannover 1896, 166–170.
- Walahfrid Strabo, De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Ed. *Alfred Boretius/Victor Krause*, in: MGH Capit. 2. Hannover 1897, 474–516.
- The Stowe Missal. Ed. *George F. Warner*, 2 Bde. (Main Series Publications 32.) London 1906–1915.
- Wibert von Gembloux, Epistolae. Ed. *Albert Derolez*, 2 Bde. (CCCM 66–66A.) Turnhout 1988–1989.
- Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Hrsg. und übers. v. *Herbert Douteil*, 3 Bde. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 107), Münster 2016.
- Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Ed. *Anselm Davril/Thimothy M. Thibodeau*, 2 Bde. (CCCM 140.) Turnhout 1995–1998.
- Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina, seu ars oratoria eloquentiae divinae. Ed. *Roland J. Teske*. (Dallas Medieval Texts and Translations 17.) Leuven 2013.
- Wilhelm von Saint-Thierry, Vita Prima Sancti Bernardi Claraevallis Abbatis. Ed. *Paul Verdeyer*. (CCCM 89B.) Turnhout 2011.
- Willelmi Malmesbiriensis monachi De gestis regum Anglorum libri quinque. Ed. *William Stubbs*, 2 Bde. (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 90,1–2.) London 1887–1889.
- William Durand. Rationale IV. On the Mass and Each Action Pertaining to it. Hrsg. und übers. v. *Timothy Thibodeau*. (Corpus Christianorum in translation 14.) Turnhout 2013.
- Zimmerische Chronik. Ed. *Karl August Barack*, 4 Bde. Freiburg (Breisgau) 1881–1882.

## Literatur

- Kurt Aland*, Die Handschriftenbestände der polnischen Bibliotheken. (Schriften der Sektion für Altertumswissenschaften 7.) Berlin 1956.
- Gadi Algazi*, Introduction. Doing Things with Gifts, in: Ders./Valentin Groebner/Bernd Jussen (Hrsg.), Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188.) Göttingen 2003, 9–27.
- Michael I. Allen*, The letter as mirror and prism. Lupus of Ferrières and Einhard, in: Dominique Demartini/Sumi Shimahara/Christiane Veyrad-Cosme (Hrsg.), La lettre-miroir dans l’Occident latin et vernaculaire du Ve au XVe s. (Collection des études augustiniennes. Série Moyen Âge et temps modernes 55.) Paris 2018, 175–200.
- Gerd Althoff*, Gott belohnt, Gott straft. Religiöse Kategorien der Geschichtsdeutung im Frühen und Hohen Mittelalter. Darmstadt 2022.
- Gerd Althoff*, Zur Vorstellungswelt des mittelalterlichen Gebetsgedenkens und der Stiftungen für das Seelenheil, in: Westfalen 91 (2013), 87–106.
- Gerd Althoff*, König Konrad I. in der ottonischen Memoria, in: Hans-Werner Goetz/Simon Elling (Hrsg.), Konrad I. – Auf dem Weg zum Deutschen Reich?. Bochum 2006, 317–328.
- Gerd Althoff*, Der friedens-, bündnis- und gemeinschaftstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter, in: Irmgard Bitsch/Trude Ehlert/Xenja von Ertzdorff (Hrsg.), Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 10. bis 13. Juni an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Sigmaringen 1987, 13–26.
- Christine C. Ames*, Medieval Religious, Religions, Religion, in: History Compass 10 (2012), 334–352.

- Christina Andenna*, Heiligenvitae als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels, in: Peter Strohschneider (Hrsg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin 2009, 526–573.
- Michel Andrieu*, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, 5 Bde. Louvain 1931–1961.
- Arnold Angenendt*, Die Reinigung Jerusalems, oder: Die Pollutio als Kreuzzugsmotivik, in: *FMSt* 49 (2016), 301–346.
- Arnold Angenendt*, Charisma und Eucharistie – oder: Das System Cluny, in: Franz Felten/Anette Kehnel/Stefan Weinfurter (Hrsg.), *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville*. Köln 2009, 331–340.
- Arnold Angenendt*, Pollutio, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 52 (2010), 52–93.
- Arnold Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 2009.
- Arnold Angenendt*, *Donationes pro anima. Gift and Counter gift in the Early Medieval Liturgy*, in: Jennifer R. Davis/Michael McCormick (Hrsg.), *The Long Morning of Medieval Europe. New Directions in Early Medieval Studies*. Aldershot 2008, 131–154.
- Arnold Angenendt*, Das Offertorium. In liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation, in: Gerd Althoff (Hrsg.), *Zeichen, Rituale, Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 3.)* Münster 2004, 71–150.
- Arnold Angenendt*, Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein „Grundsatz“ der mittelalterlichen Bußgeschichte, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler*. Freiburg (Breisgau) 1994, 142–156.
- Arnold Angenendt*, In portico ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung, in: Keller, Hagen (Hrsg.), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag. (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23.)*, Berlin 1994, 68–80.
- Arnold Angenendt*, „Mit reinen Händen“. Das Motiv der kulturellen Reinheit in der abendländischen Askese, in: Georg Jenal (Hrsg.), *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37.)* Stuttgart 1993, 297–316.
- Arnold Angenendt*, Libelli bene correcti. Der „richtige Kult“ als ein Motiv der karolingischen Reform, in: Peter Ganz (Hrsg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5.)* Wiesbaden 1992, 117–136.
- Arnold Angenendt*, Buße und liturgisches Gedenken, in: Karl Schmid (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*. München 1985, 39–50.
- Arnold Angenendt*, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Karl Schmid/Joachim Wollasch (Hrsg.), „Memoria“. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. (*Münstersche Mittelalter-Schriften 48.*) München 1984, 79–199.
- Arnold Angenendt*, Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: *FMSt* 17 (1983), 153–221.
- Arnold Angenendt*, Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande, in: Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenze, Teil 1. (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 28.*) Spoleto 1981, 169–226.
- Arnold Angenendt*, Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 20/21 (1978/79), 28–55.
- Arnold Angenendt*, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 72 (1977), 133–183, ND in: Ders./Thomas Flammer/Daniel Meyer (Hrsg.), *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag. (Ästhetik, Theologie, Liturgik 35.)* Münster 2004, 35–88.
- Arnold Angenendt* u. a., Gezählte Frömmigkeit, in: *FMSt* 29 (1995), 1–71.

- Hans Hubert Anton*, Sakralkönigtum. Burgunden, Franken, in: Hoops Reallexikon der germanischen Altertumskunde 26 (2004), 253–266.
- Edmund Arens*, Liturgisches Handeln als performativer Vollzug und religiöse Praxis. Die Perspektive einer kommunikativen Religionstheologie, in: Jan Brademann/Kristina Thies (Hrsg.), Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit. (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 47.) Münster 2014, 71–88.
- Frans-Josef Arlinghaus*, Mittelalterliche Rituale in systemtheoretischer Perspektive, in: Frank Becker (Hrsg.), Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien. (Campus Historische Studien 37.) Frankfurt (Main) 2004, 108–156.
- Talal Asad*, Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore 1993.
- Franz Bernd Asbach*, Das Poenitentiale Remense und der sogen. Excarpus Cummeani. Überlieferung, Quellen und Entwicklung zweier kontinentaler Bußbücher aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts. Regensburg 1975.
- Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992.
- Aleida Assmann/Jan Assmann*, Kanon und Zensur als kulturoziologische Kategorien, in: Dies. (Hrsg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation 2. München 1987, 7–27.
- Jean-Baptiste Auburger*, L'unanimité cistercienne primitive. Mythe ou réalité?. (Cîteaux. Studia et documenta 3.) Achel 1986.
- Albert Auer*, Leidenstheologie im Spätmittelalter. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 2.) St. Ottilien 1952.
- Christoph Auffarth*, Pluralität, Einheitszwang und Pluralismus. Religionen im latein-europäischen Mittelalter, in: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hrsg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 5.) Paderborn 2012, 51–79.
- Christoph Auffarth*, Wie kann man von Heiligkeit in der Antike sprechen? Heiligkeit in religionswissenschaftlicher Perspektive, in: Peter Gemeinhardt (Hrsg.), Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61.) Berlin 2012, 1–36.
- Christoph Auffarth*, Pluralismus, Religion und Mittelalter. Das Mittelalter als Teil der Europäischen Religionsgeschichte, in: Ders. (Hrsg.), Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte. Mit Beiträgen von Ulrich Berner, Winfried Frey, Kocku von Stuckrad und Nicole Zeddes. (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien 1.) Berlin 2007, 11–23.
- John Wesley Baldwin*, Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle, 2 Bde. Princeton (NJ) 1970.
- Jan Ballweg*, Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 17.) Tübingen 2001.
- Hans Urs von Balthasar*, Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23, 2. Buch, 2. Teil. Salzburg 1954.
- Michel Banniard*, Comment le latin parlé classique est devenu le français parlé archaïque. Pour une historisation et une modélisation innovantes (Bréviaire), in: Anne Carlier/Céline Guillot-Barbance (Hrsg.), Latin tardif, français ancien. Continuités et rupture. (Zeitschrift für romanische Philologie. Beiheft 420.) Berlin 2018, 21–34.
- Michel Banniard*, Quelques exemples de compromis morphologiques au VIII<sup>e</sup> siècle en Francia, in: Mary Garrison/Arpád Peter Orbán/Marco Mostert (Hrsg.), Spoken and Written Language. Relations between Latin and the Vernacular Languages in the Earlier Middle Ages. (Utrecht Studies in Medieval Literacy 24.) Turnhout 2013, 163–183.
- Michel Banniard*, Viva voce. Communication écrite et communication orale du 4<sup>e</sup> au 9<sup>e</sup> siècle en Occident latin. Paris 1992.

- Julia S. Barrow*, *The Clergy in the Medieval World. Secular Clerics, their Families and Careers in North-Western Europe. C. 800 – C. 1200*. Cambridge 2015.
- Jürgen Bärsch*, *Gewohnheit. IV. Liturgisch*, in: LThK 5 (1995), 633.
- Jürgen Bärsch*, *Der Bischof im Licht seiner Ordinationsliturgie im Mittelalter. Liturgiehistorische und liturgie-theologische Anmerkungen zum Ritus der Bischofsweihe im Pontificale ordinis des Wilhelm Durandus d. Ä. (1293/95)*, in: Hans Peter Neutheuser (Hrsg.), *Bischofsbild und Bischofssitz. Geistige und geistliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters*. (Archa Verbi. Subsidia 9.) Münster 2013, 205–230.
- Jürgen Bärsch*, *Libri Ordinarii als rechtsrelevante Quellen*, in: Peter Neuheuser (Hrsg.), *Pragmatische Quellen der kirchlichen Rechtsgeschichte. (Rechtsgeschichtliche Schriften 28.)*, Köln 2011, 277–308, ND in: *Jürgen Bärsch, Liturgie im Prozess. Studien zur Geschichte des religiösen Lebens*, hrsg. v. Marco Benini/Florian Kluger/Benedikt Winkel. Münster 2019, 83–115.
- Jürgen Bärsch*, *Liber Ordinarius. Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters*, in: Archa Verbi 2 (2005), 10–58, ND in: Ders., *Liturgie im Prozess. Studien zur Geschichte des religiösen Lebens*, hrsg. v. Marco Benini/Florian Kluger/Benedikt Winkel. Münster 2019, 33–82.
- Gregory Bateson*, *The message ‚This is play‘*, in: Bertram Schaffner (Hrsg.), *Group Processes*. New York 1956, 145–242.
- Thomas Bauer*, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*. München 2018.
- Axel Bayer*, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgendländische Schisma von 1054*. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 53.) Köln 2002.
- Alfons Becker*, *Papst Urban II. (1088–1099)*, 2. Teil: *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*. (MGH Schriften 19/2.) Stuttgart 1988.
- Frank Becker*, *Einleitung. Geschichte und Systemtheorie. Ein Annäherungsversuch*, in: Ders. (Hrsg.), *Ge- schichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien*. (Campus Historische Studien 37.) Frankfurt (Main) 2004, 7–28.
- Frank Becker* (Hrsg.), *Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien*. (Campus Historische Studien 37.) Frankfurt (Main) 2004.
- Frank Becker/Elke Reinhardt-Becker* (Hrsg.), *Systemtheorie. Eine Einführung für die Geschichts- und Kulturwissenschaften*. (CampusStudium.) Frankfurt (Main) 2001.
- James Beckford*, *Social Theory and Religion*. Cambridge 2003.
- Wolfgang Behringer*, *Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*. München 1994.
- Gustav A. Benrath*, *Ablaß*, in: TRE 1 (1977), 347–364.
- Robert L. Benson/Giles Constable/Carol D. Lanham* (Hrsg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Oxford 1982.
- Heinrich Berger*, *Handbuch der kirchlichen Kunstartertümer in Deutschland*. Leipzig 1905.
- Peter Berger/Thomas Luckmann*, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wi- senssoziologie*. Frankfurt (Main) 1970.
- Ursmer Berlière*, *Le Cardinal Mathieu d'Albano*, in: Revue Bénédictine 18 (1901), 103–140, 280–303.
- Constance H. Berman*, *A Response to McGuire and Waddell*, in: Cîteaux 53 (2002), 333–337.
- Constance H. Berman*, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in the Twelfth-Century Europe*. (The Middle Ages Series.) Philadelphia (PA) 2000.
- Walter Berschin*, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mit- telalters 8.)* Stuttgart 1986.
- Holger Berwinkel*, *Verwüstungen und Belagern. Friedrich Barbarossas Krieg gegen Mailand (1158–1162)*. Tübin- gen 2007.

- Johannes Beutler*, Diakoninnen, Presbyter und Episkopen. Kirchliche Ämter in den Pastoralbriefen, in: Stimmen der Zeit 144 (2019), 3–12.
- Stefan Beyerle*, Der Dialog der Beter im Horizont des Heiligen. Religionsgeschichtliche und theologische Anmerkungen zu den Psalmen, in: Johann Anselm Steiger (Hrsg.), Das Gebet in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit. (Theologie – Kultur – Hermeneutik 25.) Leipzig 2018, 9–36.
- Andreas Bährer/Miriam Czock/Uta Kleine* (Hrsg.), Der Wert des Heiligen. Spirituelle, materielle und ökonomische Verflechtungen. (Beiträge zur Hagiographie 23.) Stuttgart 2020.
- Arnoud-Jan Bijsterveld*, The Medieval Gift as Agent of Social Bonding and Political Power. A Comparative Approach, in: Esther Cohen/Mayke de Jong (Hrsg.), Medieval Transformations. Texts, Power and Gifts in Context. (Cultures, Beliefs and Traditions 11.), Leiden 2001, 124–156.
- Edmund Bishop*, Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church. Oxford 1918.
- Jonathan Black*, Psalm Uses in Carolingian Prayerbooks, Alcuin and the Preface to De psalmorum usu, in: Medieval Studies 64 (2002), 1–60.
- Daniela Blum*, Narrativer Balanceakt. Die Potentiale von Laien in der Hagiographie des 13. Jahrhunderts, in: Volker Leppin/Jonathan Reinert (Hrsg.), Kleriker und Laien. Verfestigung und Verflüssigung einer Grenze im Mittelalter. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation.) Tübingen 2021, 151–172.
- Katrinette Bodarwé*, Lesende Frauen im frühen Mittelalter, in: Gabriela Signori (Hrsg.), Die lesende Frau. (Wolfenbütteler Forschungen 121.) Wiesbaden 2009, 65–79.
- Katrinette Bodarwé*, Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkomunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg. (Quellen und Studien. Institut für Kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen 10.) Münster 2004.
- Laetitia Boehm*, Papst Benedikt XII. (1334–1342) als Förderer der Ordensstudien. Restaurator - Reformator - oder Deformator regularer Lebensform?, in: Gert Melville (Hrsg.), Secundum regulam vivere. Festschrift für P. Norbert Backmund. Windberg 1978, 281–310.
- Jörg Bölling*, Zur Erneuerung der Liturgie in Kurie und Kirche durch das Konzil von Trient (1545–1563). Konzeption – Diskussion – Realisation, in: Klaus Pietschmann (Hrsg.), Papsttum und Kirchenmusik vom Mittelalter bis zu Benedikt XVI. Positionen – Entwicklungen – Kontexte. (Analecta Musicologica 47.) Kassel 2012, 124–145.
- Brenda M. Bolton*, Mulieres sanctae, in: Studies in Church History 10 (1973), 77–96.
- Werner Bomm*, Vita regularis im Streit. Studien zum Selbstverständnis von Mönchen und Regularkanonikern im Spiegel der Kontroversliteratur des 12. Jahrhunderts – das Beispiel der Prämonstratenser und Zisterzienser. Diss. phil. Heidelberg 2014.
- Michael Borgolte*, Globalgeschichte des Mittelalters. München 2023.
- Michael Borgolte*, Die Welten des Mittelalters. Globalgeschichte eines Jahrtausends. München 2022.
- Michael Borgolte*, World History as the History of Foundations. 3000 BCE to 1500 CE. Aus dem Deutschen von Zachary Chitwood. (Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East, 136.) Leiden 2020.
- Michael Borgolte* (Hrsg.), Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften. 3 Bde. Berlin 2014–2017.
- Michael Borgolte*, Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte, 3000 v. u. Z. bis 1500 u. Z., Darmstadt 2017.
- Michael Borgolte*, Mittelalter in der größeren Welt. Eine europäische Kultur in globaler Perspektive, in: HZ 295 (2012), 35–61.
- Michael Borgolte*, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. (Siedler Geschichte Europas 2.) München 2006.
- Michael Borgolte*, Die mittelalterliche Kirche. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 17.) München <sup>2</sup>2004.
- Michael Borgolte*, Europa entdeckt seine Vielfalt. 1050–1250. (Handbuch der Geschichte Europas 3.) Stuttgart 2002.

- Michael Borgolte*, Perspektiven europäischer Mittelalterhistorie an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, in:  
Ders. (Hrsg.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. (Europa im Mittelalter 1.)* Berlin 2001, 13–27.
- Michael Borgolte*, „Europa ein christliches Land“. Religion als Weltstifterin im Mittelalter?, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 48 (2000), 1061–1077.
- Michael Borgolte*, Das soziale Ganze als Thema deutscher Mittelalterforschung vor und nach der Wende, in:  
*Francia* 22 (1995), 155–171.
- Michael Borgolte*, „Totale Geschichte“ des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen. (Humboldt-Universität zu Berlin, Öffentliche Vorlesungen 4.) Berlin 1993.
- Michael Borgolte*, Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden, in: Karl Schmid/Joachim Wollasch (Hrsg.), „*Memoria*“. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. (Münstersche Mittelalter-Schriften 48.) München 1984, 578–602.
- Michael Borgolte/Zachary Chitwood*, Herrscherliche Klosterstiftungen im Westen und in Byzanz. Ein Beitrag zur vergleichenden Reformforschung, in: Falko Daim u. a. (Hrsg.), *Menschen, Bilder, Sprache, Dinge. Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen*, Bd. 2. (Byzanz zwischen Orient und Okzident 9, 2.) Mainz 2018, 51–62.
- Michael Borgolte/Juliane Schiel*, Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung, in: Michael Borgolte u. a. (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft.* (Europa im Mittelalter 10.) Berlin 2008, 15–23.
- Michael Borgolte/Bernd Schneidmüller*, Einleitung, in: Michael Borgolte. u. a. (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft.* (Europa im Mittelalter 10.) Berlin 2008, 11–14.
- Michael Borgolte* u. a. (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft.* (Europa im Mittelalter 10.) Berlin 2008.
- Arno Borst*, Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt (Main) 1973.
- Arno Borst*, Abälard und Bernhard, in: *HZ* 186 (1958), 497–526.
- Constance Brittain Bouchard*, Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980–1198. Ithaca (NY)/London 1987.
- Jean-Paul Bouhot*, Les sources de l’*Expositio missae de Remi d’Auxerre*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 26 (1980), 118–169.
- Allan Bouley*, From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts. (Studies in Christian Antiquity 21.) Washington (DC) 1982.
- Pierre Bourdieu*, The Logic of Practice. Stanford 1990.
- Pierre Bourdieu*, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.), Soziale Ungleichheiten. (Soziale Welt Sonderband 2.) Göttingen 1983, 183–198.
- Pierre Bourdieu*, Le capital social, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 31 (1980), 2–3.
- Pierre Bourdieu*, Les trois états du capital culturel, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 30 (1979), 3–6.
- Pierre Bourdieu*, Outline of a Theory of Practice. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 16.) Cambridge 1977.
- Susan Boynton*, Prayer as Liturgical Performance in Eleventh- and Twelfth-Century Monastic Psalters, in: *Speculum* 82 (2007), 896–931.
- Jan Brademann/Kristina Thies* (Hrsg.), Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit. (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 47.) Münster 2014.
- Ahasver von Brandt*, Werkzeug des Historikers. Stuttgart <sup>16</sup>2003.
- Bruce Brasington*, „In nomine patria“. Transmission and Reception of an Early-Medieval Papal Letter Concerning Baptism, in: *Codices manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde* 37/38 (2001), 1–5.
- Adriaan Hendrik Bredero*, Christenheit und Christentum im Mittelalter. Über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft. Aus dem Niederländischen von Ad Pistorius. Stuttgart 1998.

- Adriaan Hendrik Bredero*, Bernhard von Clairvaux. Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung. Aus dem Niederländischen von Ad Pistorius und einem Geleitwort von Ulrich Köpf. Stuttgart 1996.
- Adriaan Hendrik Bredero*, Saint Bernard in his relations with Peter the Venerable, in: John Robert Sommerfeldt (Hrsg.), *Bernardus Magister. Papers presented at the nonacentenary celebration of the birth of Saint Bernard of Clairvaux. (Cistercian studies series 135.)* Spencer 1992, 315–347.
- Adriaan Hendrik Bredero*, Cluny et Cîteaux au douzième siècle. L'histoire d'une controverse monastique. Amsterdam 1985.
- Adriaan Hendrik Bredero*, Das Verhältnis zwischen Zisterziensern und Cluniazensern im 12. Jahrhundert. Mythos und Wirklichkeit, in: Kaspar Elm/Peter Joerissen (Hrsg.), *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 18.)* Köln 1982, 47–60.
- Adriaan Hendrik Bredero*, The Controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux, in: Giles Constable/James Kritzeck (Hrsg.), *Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death. (Studia Anselmiana 40.)* Rom 1956, 53–71.
- Adriaan Hendrik Bredero/Jean Leclercq/Pietro Zerbi*, Encore sur Pons de Cluny et Pierre le Vénérable, in: *Aevum* 48 (1974), 134–149.
- Mirko Breitenstein*, Beten lernen, aber wie? Franziskanische Anleitungen zum Gebet im 13. Jahrhundert, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hrsg.), *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.)* Stuttgart 2022, 189–212.
- Mirko Breitenstein*, Die Unterredung eines Gerechten mit Gott. (*Disputatio cuiusdam iusti cum Deo*). Ein geistlicher Dialog im Spannungsfeld von Vision und Gebet. Edition, Übersetzung, Kommentar, in: *Mitteldeinisches Jahrbuch* 54 (2019), 249–268.
- Mirko Breitenstein*, Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern. (*Vita regularis* 38.) Münster 2008.
- Mirko Breitenstein/Christian Schmidt*, Einleitung. Medialität und Praxis des Gebets, in: Dies. (Hrsg.), *Medialität und Praxis des Gebets. (Das Mittelalter 24,2.)* Berlin 2019, 275–282.
- Mirko Breitenstein/Christian Schmidt* (Hrsg.), *Medialität und Praxis des Gebets. (Das Mittelalter 24,2.)* Berlin 2019.
- Jan N. Bremmer*, Religious, Pluralism and Diversity in the Ancient World. Herodotus, the Roman Republic and Late Antiquity, in: *Teologická reflexe* 29 (2023), 105–136.
- Jan N. Bremmer*, The Social and Religious Capital of the Early Christians, in: Ders. (Hrsg.), *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity. Collected Essays 1. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 379.) Tübingen 2017, 13–31.
- Jan N. Bremmer*, Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East. Leiden 2008.
- Jan N. Bremmer*, ‚Religion‘, ‚Ritual‘ and the Opposition ‚Sacred v. Profane‘, in: Fritz Graf (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart/Leipzig 1998.
- Hélène Bricout*, Expliquer les rites de la messe. L'apport d'Amalaire, in: Dies./Martin Klöckener (Hrsg.), Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques. (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 106.) Münster 2016, 101–126.
- Alexander Pierre Bronisch*, Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert. (*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 2,35.) Münster 1998.
- Jennifer Nancy Brown*, Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies. (*Medieval Women. Texts and Contexts* 23.) Turnhout 2008.
- Scott Gordon Bruce*, Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition. C.900–1200. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4,68.) Cambridge 2007.

- Scott Gordon Bruce*, Monastic Sign Language in the Cluniac Customaries, in: Susan Boynton/Isabelle Cocheelin (Hrsg.), *From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny.* (Disciplina monastica 3.) Turnhout 2005, 273–286.
- Scott Gordon Bruce*, The Origins of Cistercian Sign Language, in: *Citeaux* 52 (2001), 193–210.
- Scott Gordon Bruce*, Uttering No Human Sound. Silence and Sign Language in Western Medieval Monasticism. Princeton (NJ) 2000.
- Michael von Brück*, Gebet im Zen-Buddhismus, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hrsg.), *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen.* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.) Stuttgart 2022, 375–401.
- Claudia Brunner*, Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne. (Edition Politik 96.) Bielefeld 2020.
- Neithard Bulst*, Pontius, 7. Abt von Cluny (1109–1122, † 1126), in: *LexMA* 7 (1994), 98.
- Christoph Bultmann/Jörg Rüpke/Sabine Schmolinsky*, Einleitung. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte, in: Dies. (Hrsg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte.* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 8.) Münster 2012, 7–13.
- Julia Burkhardt*, Von Bienen lernen. Das Bonum universale de apibus des Thomas von Cantimpré als Gemeinschaftsentwurf, 2 Bde. (Klöster als Innovationslabore 7.) Regensburg 2020.
- Björn Buschbeck*, Sprechen mit dem Heiligen und Eintauchen in den Text. Zur Wirkungsästhetik eines Passionsgebets aus dem ‚Engelberger Gebetbuch‘, in: Mirko Breitenstein/Christian Schmidt (Hrsg.), *MediaLit und Praxis des Gebets.* (Das Mittelalter 24,2.) Berlin 2019, 390–408.
- Frank Buskotte*, Resonanzen für Geschichte. Niklas Luhmanns Systemtheorie aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive. Berlin 2006.
- Caroline W. Bynum*, Women's Stories, Women's Symbols. A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality, in: Dies. (Hrsg.), *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion.* New York 1991, 27–52.
- Caroline W. Bynum*, Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies 16.) Berkeley 1982.
- Caroline W. Bynum*, Did the Twelfth Century Discover the Individual?, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), 1–18.
- Caroline W. Bynum/Susan Kramer*, Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community, in: Gert Melville/Markus Schürer (Hrsg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum.* (Vita regularis 16.) Münster 2002, 57–88.
- Douglas Cairns*, A short history of shudders, in: Angelos Chaniotis/Pierre Ducey (Hrsg.), *Unveiling Emotions, Bd. 2: Emotions in Greece and Rome. Texts, Images, Material Culture.* Stuttgart 2013, 85–107.
- Patrizia Carmassi*, Quomodo universalis ecclesia per totum mundum communi consuetudine ... dicere solet. Liturgische Traditionen Spaniens zwischen theologischen Kontroversen und karolingischer Ekklesiologie, in: Matthias Maser/Klaus Herbers (Hrsg.), *Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung.* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7.) Münster 2011, 209–235.
- Charles Caspers*, The Western Church during the Late Middle Ages. Augenkommunion or popular mysticism?, in: Ders./Gerard Lukken/Gerard Rouwhorst (Hrsg.), *Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture.* Kampen 1995, 83–97.
- Martinus Cawley*, Introduction to the Lives, in: Ders. (Hrsg.), *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers.* (Medieval Women. Texts and Contexts 6.) Turnhout 2003, 1–25.
- Stanley Ceglar*, The Chapter of Soissons (Autumn 1132) and the Authorship of the Reply of the Benedictine Abbots to Cardinal Matthew, in: John Robert Sommerfeldt (Hrsg.), *Studies in Medieval Cistercian History 2.* (Cistercian studies series 24.) Shannon 1976, 92–105.

- Eva Cescutti*, Hrotsvit und die Männer. Konstruktionen von ‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ in der lateinischen Literatur im Umfeld der Ottonen. Eine Fallstudie. München 1998.
- Thomas M. Charles-Edwards*, The social background to Irish Peregrinatio, in: *Celtica* 11 (1976), 43–59.
- Renie Choy*, Intercessory Prayer and the Monastic Ideal in the Time of the Carolingian Reforms. (Oxford Theology and Religion Monographs.) Oxford 2016.
- Deborah Cohen/Maura O'Connor*, Introduction. Comparative History, Cross-National History, Transnational History – Definitions, in: Dies. (Hrsg.), *Comparison and History. Europe in Cross-National Perspective*. New York 2004, IX–XXIV.
- Giles Constable*, The Monastic Policy of Peter the Venerable, in: Ders. (Hrsg.), *The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation. (Vita regularis 43.)* Münster 2010, 285–306.
- Giles Constable*, The Reformation of the Twelfth Century. Cambridge 1996.
- Giles Constable*, The Concern for Sincerity and Understanding in Liturgical Prayer, Especially in the Twelfth Century, in: Irene Vaslef/Helmut Buschhausen (Hrsg.), *Classica et mediaevalia. Studies in honour of Joseph Szovérffy. (Medieval classics. Texts and studies 20.)* Leiden 1986, 17–30.
- Giles Constable/James Kritzeck* (Hrsg.), *Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of His Death. (Studia Anselmiana 40.)* Rom 1956.
- Herbert E. J. Cowdrey*, Pope Gregory VII (1073–85) and the liturgy, in: *The Journal of Theological Studies* 55 (2004), 55–83.
- Herbert E. J. Cowdrey*, Pope Gregory VII. 1073–1085. London 1998.
- Herbert E. J. Cowdrey*, The Cluniacs and the Gregorian reform. Oxford 1970.
- Raymond Creytens*, Le Studium Romanae Curiae et le Maître du Sacré Palais, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 12 (1942), 5–83.
- Miriam Czock*, Einführung, in: Andreas Bahrer/Miriam Czock/Uta Kleine (Hrsg.), *Der Wert des Heiligen. Spirituelle, materielle und ökonomische Verflechtungen. (Beiträge zur Hagiographie 23.)* Stuttgart 2020, 11–22.
- Pierre David*, Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI. au XII siècle. Coimbra 1947.
- Jan-Hendryk de Boer/Marcel Bubert/Katharina Ulrike Mersch* (Hrsg.), *Die Mediävistik und ihr Mittelalter. (Europa im Mittelalter 45.)* Berlin 2024.
- Jan-Hendryk de Boer*, Tagungsbericht: Die Mediävistik und ihr Mittelalter, online: H-Soz-Kult, 09.02.2022, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de>tagungsberichte/id=9302> (Zugriff: 26.03.2025).
- Mayke de Jong*, Monastic prisoners, or opting out? Political coercion and honour in the Frankish kingdoms, in: Dies./Frans C. W. J. Theuws (Hrsg.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages. (Transformation of the Roman World 6.)* Leiden 2001, 291–328.
- Mayke de Jong*, Carolingian Monasticism. The Power of Prayer, in: Rosamond McKitterick (Hrsg.), *The New Cambridge Medieval History. Bd. 2: C. 700 – c. 900. Cambridge* 1995, 622–653.
- Brigitte Degler-Spengler*, „Zahlreich wie die Sterne des Himmels“. Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 4 (1985), 37–50.
- Brigitte Degler-Spengler*, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen, Nonnen, Beginen, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 3 (1984), 75–88.
- Mariano Delgado*, „Inneres Beten“ als Haupttrend der spanischen Mystik in der Frühen Neuzeit, in: Ders./Volker Leppin (Hrsg.), *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.)* Stuttgart 2022, 213–243.
- Mariano Delgado/Volker Leppin*, Einleitung. Der betende Mensch, in: Dies. (Hrsg.), *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.)* Stuttgart 2022, 10–18.
- Mariano Delgado/Volker Leppin* (Hrsg.), *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.)* Stuttgart 2022.

- Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hrsg. v. Peter Hünermann. Freiburg (Breisgau) <sup>45</sup>2017.
- Der Neue Georges. Ausführliches Handwörterbuch. Lateinisch – Deutsch, hrsg. v. Thomas Baier. Darmstadt <sup>16</sup>2013.
- Vincent Deroche/Bénédicte Lesieur*, Notes d'hagiographie byzantine. Daniel le Stylite – Marcel l'Acémète – Hypatios de Rufiniennes – Auxentios de Bithynie, in: *Analecta Bollandiana* 128 (2010), 283–295.
- Thomas Deswarthe*, Un manuscrit liturgique à la croisée des mondes hispanique et romain. Le Liber ordinum RAH 56 (fol. 0–1), in: Klaus Herbers/Frank Engel/Fernando López Alsina (Hrsg.), Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns. Legaten, delegierte Richter, Grenzen. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 25.) Berlin 2013, 43–64.
- Thomas Deswarthe*, Une chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (586–1085). (Bibliothèque d'histoire médiévale 1.) Paris 2010.
- Hollie Devanne*, St Anselm and Friendship with Women, in: Margaret Healy-Varley/Giles Gasper/George Younge (Hrsg.), Anselm of Canterbury. Communities, Contemporaries and Criticism. (Anselm Studies and Texts 3.) Leiden 2021, 122–132.
- Jan Dhondt*, Das frühe Mittelalter. (Fischer Weltgeschichte 10.) Frankfurt (Main) 1968.
- Albrecht Diem*, Die „Regula Columbani“ und die „Regula Sancti Galli“. Überlegungen zu den Gallusvitien in ihrem karolingischen Kontext, in: Franziska Schnoor u. a. (Hrsg.), Gallus und seine Zeit. Leben, Wirken, Nachleben. (Monasterium Sancti Galli 7.) St. Gallen 2015, 65–98.
- Albrecht Diem*, Who is Allowed to Pray for the King? Saint-Maurice d'Agaune and the Creation of a Burgundian Identity, in: Walter Pohl/Gerda Heydemann (Hrsg.), Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 14.) Turnhout 2013, 47–88.
- Albrecht Diem*, Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity. Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man, in: *Speculum* 82 (2007), 521–559.
- Albrecht Diem*, Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens. (Vita regularis 24.) Münster 2005.
- Albrecht Diem*, Was bedeutet „Regula columbani“?, in: Walter Pohl/Maximilian Diesenberger (Hrsg.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter. (Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 301.) Wien 2002, 63–89.
- Anselme Dimier*, Saint Bernard et le droit en matière de „transitus“, in: *Revue Mabillon* 43 (1953), 48–82.
- Peter Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmtesten Zisterziensers. Darmstadt <sup>2</sup>2012.
- Peter Dinzelbacher*, Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 1: Altertum und Frühmittelalter. Paderborn 2011.
- Peter Dinzelbacher*, Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn 2007.
- Peter Dinzelbacher*, *Revelationes*. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 57.) Tournhout 1991.
- Peter Dinzelbacher*, Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen, in: Ders./Dieter R. Bauer, Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 28.) Köln 1988, 1–58.
- Peter Dinzelbacher*, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23.) Stuttgart 1981.
- Dávid Diósi*, Amalarius Fortunatus in der Trierer Tradition. Eine quellenkritische Untersuchung der trierischen Zeugnisse über einen Liturgiker der Karolingerzeit. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 94.) Münster 2006.
- Marvin Döbler*, Bernhard von Clairvaux und seine „Apologia“ an Abt Wilhelm zwischen innerchristlichem Pluralismus und Religionskritik, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (2007), 35–51.

- Jennifer Dobschenzki*, Von Opfern und Tätern. Gewalt im Spiegel der merowingischen Hagiographie des 7. Jahrhunderts. (Wege zur Geschichtswissenschaft.) Stuttgart 2015.
- Mary Douglas*, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Frankfurt (Main) 2004.
- Wolfram Drews*, Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich. (Europa im Mittelalter 12.) Berlin 2009.
- Wolfram Drews*, Die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ als Problem transkultureller historischer Komparatistik, in: Ders./Jenny Rahel Oesterle (Hrsg.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne. (Comparativ 18.) Leipzig 2008, 41–56.
- Wolfram Drews* u. a., Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive. (Europa im Mittelalter 26.) Berlin 2015.
- Wolfram Drews/Jenny Rahel Oesterle*, Vormoderne Globalgeschichten. Eine Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne. (Comparativ 18.) Leipzig 2008, 8–14.
- Peter Dronke*, Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310). Cambridge 1984.
- Jacques Dubois*, Les moines dans la société du Moyen Âge (950–1350), in: Revue d'histoire de l'église de France 60 (1974), 5–37.
- Georges Duby*, Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus. Aus dem Französischen von Grete Osterwald. Frankfurt (Main) 1981.
- Charles Du Fresne Du Cange* et al., Glossarium mediae et infimae latinitatis, 10. Bde. Niort 1883–1887.
- Albert Dufourcq*, Étude sur les Gesta martyrum romains. Bd. 2: Le mouvement légendaire léninien. (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 83,2.) Paris 1907.
- Johannes Duft*, St. Columban in den Sr. Galler Handschriften, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 59 (1965), 285–296.
- Charles Duggan*, Papal Judges Delegate and the Making of the ‘New Law’ in the Twelfth Century, in: Thomas Noel Bisson (Hrsg.), Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe. (The Middle Ages series.) Philadelphia (PA) 1995, 172–199.
- Georges Dumézil*, Mythe et Epopée, 3 Bde. Paris 1968–1973.
- Georges Dumézil*, L'idéologie tripartie des Indo-Européens. (Collection Latomus 31.) Bruxelles 1958.
- Marilyn Dunn*, Mastering Benedict. Monastic Rules and their authors in the Early Medieval West, in: The English Historical Review 105 (1990), 567–594.
- Will Durant*, The Story of Civilization. The Age of Faith. New York 1950.
- Robert Durrer*, Die Maler- und Schreiberschule von Engelberg, in: Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde NF 3 (1901), 42–52; 122–176.
- Marc Dykmans*, Pour et contre Jean XXII en 1333. Deux traités avignonnais sur la vision béatifique. (Studi e Testi 274.) Vatikan 1974.
- Marc Dykmans*, Fragments du Traité de Jean XXII sur la Vision béatifique, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 37 (1970), 232–253.
- Marc Dykmans*, Le cardinal Annibal de Ceccano et la vision béatifique (1331–1336), in: Gregorianum 50 (1969), 353–382.
- Immo Eberl*, Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens, Stuttgart 2002.
- Sebastian Eck*, Die Apologien – Zur Prägekraft einer christlichen Gebetsform für die mittelalterliche Religiosität, in: Mirko Breitenstein/Christian Schmidt (Hrsg.), Medialität und Praxis des Gebets. (Das Mittelalter 24,2.) Berlin 2019, 319–336.
- Claudia Eliass*, Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts. (Frauen in Geschichte und Gesellschaft 28.) Pfaffenweiler 1995.
- Edward E. Ellis*, The Making of the New Testament Documents. Leiden 1999, 326–329.

- Kaspar Elm*, Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums, in: František Šmahel (Hrsg.), Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. München 1998, 239–273.
- Kaspar Elm*, Die Stellung der Frau im Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze. Dokumentation. Katalog. Sigmaringen 1981, 7–28.
- Reinhard Elze*, Gregor VII. und die römische Liturgie, in: Alphons Maria Stickler (Hrsg.), La Riforma Gregoriana e l'Europa, Bd. 1: Congresso Internazionale. Salerno, 20–25 maggio 1985. (Studi gregoriani 13.) Rom 1989, 179–188.
- Gregor Emmenegger*, Der Streit um das immerwährende Gebet. „Beten ohne Unterlass“ bei den Kirchenvätern und im frühen Mönchtum, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hrsg.), Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.) Stuttgart 2022, 119–139.
- Johannes Engelhardt*, Viktor Cousin über die erste Periode der Scholastik, in: Zeitschrift für historische Theologie 16 (1846), 56–133.
- Odilo Engels*, Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil im Hochmittelalter, in: Annuarium Historiae Conciliorum 1 (1969), 37–49; 241–287.
- Angelika Epple/Walter Erhart*, Practices of Comparing. A New Research Agenda Between Typological and Historical Approaches, in: Dies./Johannes Grave (Hrsg.), Practices of Comparing. Towards a New Understanding of a Fundamental Human Practice, Bielefeld 2020, 11–38.
- Angelika Epple/Walter Erhart*, Die Welt beobachten – Praktiken des Vergleichens, in: Dies. (Hrsg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens. Frankfurt (Main) 2015, 7–31.
- Carl Erdmann*, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6.) Stuttgart 1935.
- Philipp Erdmann*, Die Entstehung des Ablasses für den Ersten Kreuzzug, in: Concilium medii aevi 6 (2003), 163–194.
- Franz-Reiner Erkens*, Kaiser und Papst als Stellvertreter Gottes, in: Claudia Zey (Hrsg.), Stellvertretung im Mittelalter. Konzepte, Personen und Zeichen im interkulturellen Vergleich. (Vorträge und Forschungen 88.) Ostfildern 2023, 27–70.
- Franz-Reiner Erkens*, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit. Stuttgart 2006.
- Elena Esposito*, Strukturelle Kopplung, in: Claudio Baraldi/Giancarlo Corsi/Elena Esposito, GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie Sozialer Systeme. Frankfurt (Main) 1997, 186–189.
- Eugen Ewig*, Die Merowinger und das Frankenreich. Stuttgart 2006.
- Julia Exarchos*, Identität, Wahrheit und Liturgie, in: FMSt 52 (2019), 157–188.
- Franz Felten*, Äbte und Laienäbte im Frankenreich. Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 20.) Stuttgart 1980.
- Franz Felten*, Laienäbte in der Karolingerzeit. Ein Beitrag zum Problem der Adelsherrschaft über die Kirche, in: Arno Borst (Hrsg.); Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau. (Vorträge und Forschungen 20.) Sigmaringen 1974, 397–431.
- Virgil E. Fiala*, Das liturgische Gesetz der Juxtaposition des Neuen zum Alten und seine Bedeutung für die Liturgiereform, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 13 (1971), 26–35.
- Johann Figel*, Gebet (und Meditation) im Buddhismus in westlichen Ländern und im Neo-Sufismus, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hrsg.), Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.) Stuttgart 2022, 403–424.
- Balthasar Fischer*, Kurfürst Balduin – sein Lebenswerk als Bischof, in: Kurtrierisches Jahrbuch 26 (1986), 39–52.
- Balthasar Fischer*, Liturgie oder Liturgien?, in: Trier Theologische Zeitschrift 90 (1981), 265–275.

- Egon Flraig*, Is Loyalty a Favor? Or: Why Gifts cannot oblige an Emperor, in: Gadi Algazi/Valentin Groebner/Bernhard Jussen (Hrsg.), *Negotiating the Gift. Pre-modern Figurations of Exchange*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188.) Göttingen 2003, 29–61.
- Christopher David Fletcher*, Reading Hildegard of Bingen's Letters, in: Jennifer Lynne Bain (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Hildegard of Bingen*. Cambridge 2021, 105–124.
- Antje Flüchter*, Einleitung. Der transkulturelle Vergleich zwischen Komparatistik und Transkulturalität, in: Wolfram Drews u. a., *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive*. (Europa im Mittelalter 26.) Berlin 2015, 1–31.
- Antje Flüchter/Britta Hochkirchen*, Ein Kommentar zur relationalen Untersuchung von Plausibilisierungsdynamiken und Evidenzpraktiken, in: Dies./Birte Förster/Silke Schwandt (Hrsg.), *Plausibilisierung und Evidenz. Dynamiken und Praktiken von der Antike bis zur Gegenwart*. Bielefeld 2024, 319–329.
- Robert Folz*, La Legende liturgique de Saint Sigismond d'après un manuscrit d'Agaune, in: Clemens Bauer/Laetitia Boehm/Max Müller (Hrsg.), *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*. Johannes Spörl aus Anlaß seines sechzigsten Geburtstages dargebracht. Freiburg (Breisgau) 1965, 152–166.
- Robert Folz*, Zur Frage der heiligen Könige. Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königiums, in: DA 14 (1958), 317–344.
- Pierre Foucault*, Dispositives der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Aus dem Französischen von Jutta Kranz u. a. Köln 1978.
- Paul Fouracre*, Francia in the Seventh Century, in: Ders. (Hrsg.), *The New Cambridge Medieval History* Bd. 1: C. 500–700. Cambridge 2005, 371–396.
- Paul Fournier*, Études sur les Pénitentiels IV, in: *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 8 (1903), 528–553.
- Yaniv Fox*, Power and Religion in Merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Formation of the Frankish Aristocracy. Cambridge 2014.
- Wilhelm Fraenger* (Hrsg.), Die Masken von Rheims, mit 38 Abbildungen, einer Einleitung und der Legende ‚Der Tänzer unserer Lieben Frau‘ ins Deutsche übertragen von Curt Sigmar Gutkind. (Die Komische Bibliothek.) Erlenbach-Zürich 1922.
- Veerle Fraeters/Imke de Gier* (Hrsg.), *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*. (Europa Sacra 12.) Turnhout 2014.
- James France*, Separate But Equal. Cistercian Lay Brothers, 1120–1350. (Cistercian Studies Series 246.) Trapist 2012.
- Adolph Franz*, Die Messe im Deutschen Mittelalter, Freiburg (Breisgau) 1902.
- Johannes Fried*, Erinnerung und Vergessen. Die Gegenwart stiftet die Einheit der Vergangenheit, in: HZ 273 (2001), 561–593.
- Holger Jacob-Friesen*, Der Meister E. S., in: Spätmittelalter am Oberrhein. Große Landesausstellung Baden-Württemberg 29. September 2001–3. Februar 2002, Teil 1: Maler und Werkstätten 1450–1525. Staatliche Kunsthalle Karlsruhe, Stuttgart 2001, 125.
- Rachel Fulton Brown*, Praying with Anselm at Admont. A Meditation on Practice, in: *Speculum* 81 (2006), 700–733.
- Gottfried Gabriel*, Fakten oder Fiktionen? Zum Erkenntniswert der Geschichte, in: HZ 297 (2013), 1–26.
- Carlos García Goldáraz*, Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del Reino de León, in: *El reino de León en la alta edad media*, Bd. 1: Cortes, concilios y fueros. (Fuentes y estudios de historia leonesa 48.) León 1988, 353–494.
- Guido Gassmann*, Konversen der Zisterzienser. Eine sozial-, wirtschafts- und frömmigkeitsgeschichtliche Betrachtung anhand der neun Männerabteien auf dem Gebiet der heutigen Schweiz, in: Georg Mölich/Norbert Nußbaum/Harald Wolter-von dem Knesebeck (Hrsg.), *Die Zisterzienser im Mittelalter*. Köln 2017, 255–269.

- Guido Gassmann*, Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien. (*Vita regularis* 56.) Münster 2013.
- Guido Gassmann*, Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 107 (2013), 255–268.
- Ferruccio Gastaldelli*, A Critical Note on the Edition of the Exordium Magnum Cisterciense, in: Cistercian Studies Quarterly 39 (2004), 311–320.
- Ferruccio Gastaldelli*: Kritische Bemerkungen zur Ausgabe des Exordium Magnum Cisterciense, in: Cistercienser Chronik 110 (2003), 221–228.
- Clifford Geertz*, Religion als kulturelles System, in: Ders. (Hrsg.), Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Luchesi/Rolf Bindemann. Frankfurt (Main) <sup>14</sup>2009, 44–95.
- Augustin Genestout*, La Règle du Maître et la Règle du S. Benoît, in: Revue d'ascétique et de mystique 21 (1940), 51–112.
- Dieter Geuenich*, Die Verbrüderungsverträge im St. Galler Kapitelfoffiziumsbuch (Cod.Sang. 915), in: Peter Erhart/Jakob Kuratli (Hrsg.), Bücher des Lebens – lebendige Bücher. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Regierungsgebäude des Kantons Sankt Gallen. St. Gallen 2010, 40–46.
- Dieter Geuenich*, Kritische Anmerkungen zur sogenannten „anianischen Reform“, in: Dieter R. Bauer/Rudolf Hiestand/Brigitte Kasten/Sönke Lorenz (Hrsg.), Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000. Josef Semmler zum 65. Geburtstag. Sigmaringen 1998, 99–112.
- Dieter Geuenich*, Fuldas Stellung im Reich der Karolinger und Ottonen, in: Berthold Jäger (Hrsg.), Fulda im alten Reich. Vortragsreihe des Fuldaer Geschichtsvereins 1994. (Veröffentlichungen des Fuldaer Geschichtsvereins 59.) Fulda 1996, 9–32.
- Dieter Geuenich*, Zur Stellung und Wahl des Abtes in der Karolingerzeit, in: Gerd Althoff u. a. (Hrsg.), Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag. Sigmaringen 1988, 171–186.
- Iris Geyer*, Einleitung, in: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Ders. (Corpus Christianorum in Translation 18.) Turnhout 2014, 9–53.
- Iris Geyer*, Maria von Oignies. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit. (Europäische Hochschulschriften 23/454.) Frankfurt (Main) 1992.
- Renate Giermann/Helmar Härtel*, Handschriften des Klosters Ebstorf. (Mittelalterliche Handschriften in Niedersachsen 10.) Wiesbaden 1994.
- Corbinian Gindele*, Die gallikanischen „Laus Perennii“-Klöster und ihr „Ordo Officii“, in: Revue bénédictine 69 (1959), 32–48.
- Michael Glatthaar*, Zur Datierung der Epistola generalis Karls des Großen, in: DA 66 (2012), 455–479.
- Willibrord Godel*, Irisches Beten im frühen Mittelalter. Eine liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung, in: Zeitschrift für katholische Theologie 85 (1963), 261–321, 389–439.
- Hans-Werner Goetz*, Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert). Berlin 2013.
- Hans-Werner Goetz*, Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters, 2 Bde. (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 13, 1–2.) Berlin 2011–2012.
- Hans-Werner Goetz*, „Vorstellungsgeschichte“. Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. Bemerkungen zu einem jüngeren Arbeitsfeld der Geschichtswissenschaft als Beitrag zu einer Methodik der Quellenauswertung, in: Archiv für Kulturgeschichte 61 (1979), 253–271.
- Elke Goez*, „... erit communis et nobis“. Verstetigung des Vergänglichen. Zur Perpetuierung des Charismas Bernhards von Clairvaux im Zisterzienserorden, in: Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville (Hrsg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. (*Vita regularis* 26.) Münster 2005, 173–215.
- Erving Goffman*, Die vernachlässigte Situation, in: Horst Sprenger (Hrsg.), Anwendungsbereiche der Soziolinguistik. Darmstadt 1982, 199–205.

- Ramón González Ruiz*, La liturgia hispano-mozárabe y el tránsito al rito romano. Una presencia rica en los Archivos de la Iglesia, in: *Memoria Ecclesiae* 39 (2015), 115–167.
- Raul Gomez-Ruiz*, Mozarabs, Hispanics, and the Cross. (Studies in Latino-a Catholicism.) New York 2007.
- Ramón González Ruiz*, La persistencia de rito hispánico mozárabe en Toledo después del año 1080, in: *Anales toledanos* 27 (1990), 9–33.
- Knut Görich, Friedrich Barbarossa. Eine Biographie. München 2011.
- Friedrich Wilhelm Graf*, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2004.
- Herbert Grundmann*, Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversi und nutriti im Kloster, in: Karl Schmid/Josef Fleckenstein (Hrsg.), Adel und Kirche. FS Gerd Tellenbach. Freiburg (Breisgau) 1968, 325–345.
- Herbert Grundmann*, Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), 1–65.
- Herbert Grundmann*, Die Frauen und die Literatur im Mittelalter. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 26 (1936), 129–161.
- Herbert Grundmann*, Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 12 (1934), 400–429.
- Otto Günther*, Katalog der Handschriften der Danziger Stadtbibliothek, Bd. 5: Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig. Danzig 1921.
- Pierre-Marie Gy*, La cathédrale et la liturgie dans le Midi de la France, in: *La cathédrale (XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle)*. (Cahiers de Fanjeau 30.) Toulouse 1995, 219–229.
- Jürgen Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt (Main) 1988.
- Dieter Hägermann*, Der Abt als Grundherr. Kloster und Wirtschaft im frühen Mittelalter, in: *Friedrich Prinz* (Hrsg.), Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33.) Stuttgart 1988, 345–385.
- Craig Haggart*, The céli Dé and the early medieval Irish church. A reassessment, in: *Studia Hibernica* 34 (2006/07), 17–62.
- Alois Hahn*, Kanonisierungsstile, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hrsg.), Kanon und Zensur: Archäologie der literarischen Kommunikation 2. München 1987, 28–37.
- Kassius Hallinger*, Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, Hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68. Studien zur Germania Sacra 14.) Göttingen 1980, 141–151.
- Kassius Hallinger*, Überlieferung und Steigerung im Mönchtum des 8. bis 12. Jahrhunderts, in: *Elogia miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser O.S.B.* (Studia Anselmiana 68.) Rom 1979, 125–187.
- Kassius Hallinger*, Das Phänomen der liturgischen Steigerung Klunys (10./11. Jh.), in: Isaac Vásquez (Hrsg.), *Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für Prof. Luchesius G. Spätlings O.F.M.* (Bibliotheca Antonianum 19.) Rom 1977, 183–236.
- Kassius Hallinger*, Konverseninstitute, in: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (1961), 518–519.
- Kassius Hallinger*, Klunys Bräuche zur Zeit Hugos des Großen (1049–1109). Prolegomena zur Neuherausgabe des Bernhard und Adalrich von Kluny, in: ZRG Kan. Abt. 45 (1959), 99–140.
- Kassius Hallinger*, Woher kommen die Laienbrüder?, in: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 12 (1956) 1–104.
- Kassius Hallinger*, Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2 Bde. (Studia Anselmiana 22–25.) Rom 1950–1951.
- Bernard Hamilton*, Religion and the Laity, in: David Luscombe/Jonathan Riley-Smith (Hrsg.), *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 4: C. 1024–1198. Cambridge 2004, 499–533.
- Sarah Hamilton*, Educating the Local Clergy, c. 900–c.1150, in: Morwenna Ludlow/Charlotte Me-thuen/Andrew Spicer (Hrsg.), *Churches and Education*. Cambridge 2019, 83–113.
- Sarah Hamilton*, Church and People in the Medieval West, 900–1200. (Medieval World.) Harlow 2013.

- Berndt Hamm*, Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität, in: Ders./Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hrsg.), *Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58.) Tübingen 2011, 43–84.
- Berndt Hamm*, Die „nahe Gnade“ – Innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: Ders./Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon (Hrsg.), *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen.* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54.) Tübingen 2010, 544–560.
- Berndt Hamm*, Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter, in: Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Herberichs/Christian Kiening (Hrsg.), *Medialität des Heils im späten Mittelalter. (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10.)* Zürich 2009, 21–60.
- Berndt Hamm*, „Gott berühren“. Mystische Erfahrung im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs, in: Ders./Volker Leppin (Hrsg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther.* FS Gottfried Seebaß. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 36.) Tübingen 2007, 111–137.
- Berndt Hamm*, Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 21 (2006), 239–275.
- Berndt Hamm*, Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherung an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben, in: Nine Miedema/Rudolf Suntrup (Hrsg.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag.* Frankfurt (Main) 2003, 627–646.
- Berndt Hamm*, Normative Zentrierung im 15. Und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 26 (1999), 163–202.
- Roland Hardenberg/Martin Bartelheim/Jörn Staeker*, The ‘Resource Turn’ A Sociocultural Perspective on Resources, in: Anke K. Scholz u. a. (Hrsg.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives.* (RessourcenKulturen 5.) Tübingen 2017, 13–23.
- Helmar Härtel*, Die Klosterbibliothek Ebstorf. Reform und Schulwirklichkeit am Ausgang des Mittelalters, in: Martin Kintzinger (Hrsg.), *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts.* (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 42.) Köln 1996, 245–258.
- Wilfried Hartmann*, Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht. (MGH Schriften 58.) Hannover 2008.
- Charles Homer Haskins*, *The Renaissance of the Twelfth Century.* Cambridge (MA) 1927.
- Peter Hatlie*, *The Monks and Monasteries of Constantinople.* Cambridge 2007.
- Wolfgang Haubrichs*, Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, Bd. 1, 1: Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60). Tübingen 1995.
- Karl Hauck*, Rituelle Speisegemeinschaft im 10. und 11. Jahrhundert, in: *Studium generale* 3 (1950), 611–621.
- Kristin Haug*, „Wir“ statt „ich“ – Priester verwendet falsches Wort, Tausende Taufen ungültig, online: Spiegel-online, 17.02.2022, <https://www.spiegel.de/panorama/phoenix-priester-verwendet-jahrelang-falsches-wort-tausende-taufen-sind-ungueltig-a-08074543-7876-4c20-888e-e212334231af> (Zugriff: 26.03.2025).
- Heinz-Gerhard Haupt*, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Gunilla Budde/Sebastian Conrad/Oliver Janz (Hrsg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien.* FS Jürgen Kocka. Göttingen 2006, 137–149.
- Heinz-Gerhard Haupt/Jürgen Kocka*, Historischer Vergleich. Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung.* Frankfurt (Main) 1996, 9–45.
- Angelus A. Häußling*, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58.) Münster 1973.

- Sonia Hazard*, The Material Turn in the Study of Religion, in: *Religion and Society* 4 (2013), 58–78.
- Konrad Hecht*, Der St. Galler Klosterplan. Sigmaringen 1983.
- Andreas Heege*, Einbeck im Mittelalter. Eine archäologisch-historische Spurensuche. Oldenburg 2002.
- Friedrich Heer*, Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert. Wien 1949.
- James Heft*, John XXII and Papal Teaching Authority. (Texts and Studies in Religion 27.) New York 1986.
- Uta Heil*, Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder. (Patristische Texte und Studien 66.) Berlin 2011.
- Friedrich Heiler*, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1923.
- Marianne Heimbach-Steins*, Brautsymbolik II. Brautmystik, in: *LThK* 2 (1994), 665–666.
- Theresia Heimerl*, Frauenmystik – Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg. (Mystik und Mediävistik 1.) Münster 2002.
- Andreas Heinz*, Der Prolog im Liber Ordinarius des Trierer Erzbischofs Balduin von Luxemburg (1308–1354). Text – Übersetzung – Kommentar, in: *Kurtrierisches Jahrbuch* 47 (2007), 249–267.
- Andreas Heinz*, Papst Gregor der Große und die römische Liturgie. Zum Gregorius-Gedenkjahr 1400 Jahre nach seinem Tod († 604), in: *Liturgisches Jahrbuch* 54 (2004), 69–84.
- Felix Heinzer*, Rex benedicte veni. Der Weihnachtsbesuch König Konrads I. in St. Gallen im Dezember 911, in: *Andreas Bährer* (Hrsg.), Adel und Königtum im mittelalterlichen Schwaben. Festschrift für Thomas Zotz zum 65. Geburtstag. Stuttgart 2009, 115–126.
- Dominikus Heller*, Die ältesten Geschichtsschreiber des Klosters Fulda. (Veröffentlichungen des Fuldaer Geschichtsvereins 30.) Fulda 1952.
- Ernst Hellgardt*, Zur Mehrsprachigkeit im Karolingerreich. Bemerkungen aus Anlaß von Rosamond McKittricks Buch „The Carolingians and the written word“, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 118 (1996), 1–48.
- Rudolf Helssig*, Die lateinischen und deutschen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig, Band 1: Die theologischen Handschriften. Teil 1 (Ms 1 – 500). Leipzig 1926, ND Wiesbaden 1995.
- Yitzhak Hen*, Educating the Clergy. Canon Law and Liturgy in a Carolingian Handbook from the time of Charles the Bald, in: Ders. (Hrsg.), *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder*. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 1.) Turnhout 2001, 43–58.
- Yitzhak Hen*, Unity in diversity. The liturgy of Frankish Gaul before the Carolingians, in: *Studies in Church History* 32 (1996), 19–30.
- Patrick Henriet*, Un bouleversement culturel. Rôle et sens de la présence cléricale française dans la péninsule ibérique (XIe–XIIe siècles), in: *Revue d'histoire de l'église de France* 90 (2004), 65–80.
- Klaus Herbers*, Sakralität – Einleitende Bemerkungen, in: *Andrea Beck/Andreas Berndt* (Hrsg.), *Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen*. (Beiträge zur Hagiographie 13.) Stuttgart 2013, 11–14.
- Klaus Herbers*, Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Stuttgart 2006.
- Kai Hering* (Hrsg.), Klosterleben in der Kritik. Geschichts- und literaturwissenschaftliche Perspektiven auf Herabwürdigungen des Religiosentums in Mittelalter und Reformationszeit. (Vita regularis 83.) Münster 2023.
- Martin Herz*, *Sacrum commercium*. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache. (Münchner Theologische Studien 2/15.) München 1958.
- Wolfgang Hessler*, Petitionis exemplar. Umfassung und Zusätze beim Fuldaer Supplex Libellus von 812/17, in: *Archiv für Diplomatik* 8 (1962), 1–11.

- Peter Hibst*, „Renaissance“ und „Reform“. Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zu Vorstellungen von Wandel und Erneuerung im späten 11. und im 12. Jahrhundert, in: Archiv für Begriffsgeschichte 39 (1996), 180–206.
- Bernd Hilberath/Matthias Scharer*, Kommunikative Theologie. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen. (Kommunikative Theologie 15.) Ostfildern 2012.
- Stephan Hiltisch*, Das benediktinisch-monastische Ideal im Wandel der Zeiten, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 68 (1957), 37–85.
- Stephan Hiltisch*, Chorgebet und Frömmigkeit im Spätmittelalter, in: Odo Casel (Hrsg.), Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes. Münster 1938, 263–284.
- Almut Höfert*, Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter. (Globalgeschichte 21.) Frankfurt (Main) 2015.
- Almut Höfert*, Anmerkungen zum Konzept einer „transkulturellen“ Geschichte in der deutschsprachigen Forschung, in: Wolfram Drews/Jenny Rahel Oesterle (Hrsg.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne. (Comparativ 18.) Leipzig 2008, 15–26.
- Almut Höfert*, Europa und der Nahe Osten. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam, in: HZ 287 (2008), 561–597.
- Fritz Hoffmann*, Die Schriften des Oxfordner Kanzlers Johannes Lutterell. Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts. (Erfurter theologische Studien 6.) Leipzig 1959.
- Christopher John Holdsworth*, The Early Writings of Bernard of Clairvaux, in: Citeaux 45 (1994), 21–60.
- Bernhard Hollick*, Corpus – Spiritus – Deus. Anthropologie, Hamartiologie und Poetik im Opusculum Hermanni, in: Felix Heinzer/Thomas Zotz (Hrsg.), Hermann der Lahme. Reichenauer Mönch und Universalgelehrter des 11. Jahrhunderts. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B, Bd. 208.) Stuttgart 2016, 195–221.
- Andreas Holndonner*, Kommunikation, Jurisdiktion, Integration. Das Papsttum und das Erzbistum Toledo im 12. Jahrhundert (ca. 1085 – ca. 1185). (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse NF 31.) Berlin 2014.
- Andreas Holzem*, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des „religiösen Wissens“, in: Klaus Ridder/Steffen Patzold (Hrsg.), Die Aktualität der Vormoderne. Epochentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität. (Europa im Mittelalter 23.) Berlin 2013, 233–265.
- Walter von Hörmann*, Über die Entstehungsverhältnisse des sogen. Poenitentiale Pseudo-Theodori, in: Mélanges Hermann Fitting, Bd. 2. Montpellier 1908, 1–21.
- Walter Horn/Ernest Born*, The Plan of St. Gall. A Study of the Architecture and Economy and Life in a Paradigmatic Carolingian Monastery, 3 Bde. (California Studies in the History of Art 19.) Berkeley 1979.
- Uwe Horst*, Kurzinformation des Herausgebers zur online Vorabedition des „Policarpus“ des Kardinals Gregor von S. Grisogono, online: MGH digital, [https://www.mgh.de/storage/app/media/uploaded-files/MGH\\_digital\\_Angebote\\_Polycarp\\_Kurzinformation.pdf](https://www.mgh.de/storage/app/media/uploaded-files/MGH_digital_Angebote_Polycarp_Kurzinformation.pdf) (Zugriff: 26.03.2025)
- Noreen Hunt*, Cluny under Saint Hugh, 1049 – 1109. London 1967.
- Samuel P. Huntington*, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York 1996.
- Ulrich Hussong*, Studien zur Geschichte der Reichsabtei Fulda bis zur Jahrtausendwende, 2. Teil, in: Archiv für Diplomatik 32 (1986), 129–304.
- Robert B. C. Huygens*, Le moine Idung et ses deux ouvrages. „Argumentum super quatuor questionibus“ et „Dialogus duorum monachorum“, in: Studi medievali, Ser. III 13/1 (1972), 291–470.
- Robert B. C. Huygens*, Zu Idung von Prüfening und seinen Schriften „Argumentum super quatuor questionibus“ und „Dialogus duorum monachorum“, in: DA 27 (1971), 544–555.
- Dominique Iogna-Prat*, Order and Exclusion. Cluny and Christendom face Heresy, Judaism and Islam (1000–1500). Ithaca (NY)/London 2002.

- Marie-Céline Isaïa*, L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherche, in Dies./Thomas Granier (Hrsg.), Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve–XVIe siècles). Actes du colloque international de Lyon, 4–6 octobre 2010. (Hagiologia 9.) Turnhout 2014, 17–44.
- Werner Jacobsen*, Der Klosterplan von St. Gallen und die karolingische Architektur. Entwicklung und Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840. Berlin 1992.
- Walter Jarecki*, Signa loquendi. Die cluniacensischen Signa-Listen. (Saecula Spiritalia 4.) Baden-Baden 1981.
- Gerhard Jaritz*, Das schlechte Gebet zu den Schätzen der Welt, in: Elisabeth Vavra/Kornelia Holzner-Tobisch/Thomas Kühtreiber (Hrsg.), Vom Umgang mit Schätzen. (Sitzungsberichte. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 771.) Wien 2007, 81–97.
- Bernd Jaspert*, Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse. Hildesheim 1975.
- Nikolas Jasper*, Eroberung – Rückeroberung – Glaubenskampf – Gotteskrieg. Die Levante und die Iberische Halbinsel im Vergleich, in: Hermann Kamp (Hrsg.), Herrschaft über fremde Völker und Reiche. Formen, Ziele und Probleme der Eroberungspolitik im Mittelalter. (Vorträge und Forschungen 93.) Ostfildern 2022, 249–290.
- Hubert Jedin*, Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher, in: Ephemerides Liturgicae 59 (1945), 5–38.
- Hans Joas*, Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung, in: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin 2012, 603–622.
- Philippe Jobert*, La notion de donation: convergences, 630–750. Paris 1977.
- Maire Johnson*, „Vengeance is Mine“. Saintly Retribution in Medieval Ireland, in: Susanna A. Throop/Paul R. Hyams (Hrsg.), Vengeance in the Middle Ages. Emotion, Religion and Feud. Farnham 2010, 5–50.
- Elva B. Johnston*, Exiles from the Edge? The Irish Contexts of Peregrinatio, in: Roy Flechner/Sven M. Meeder (Hrsg.), The Irish in Early Medieval Europe. Identity, Culture and Religion. London 2016, 38–52.
- Jochen Johrendt*, Investiturstreit. Darmstadt 2018.
- Gesine Jordan*, „Nichts als Nahrung und Kleidung“. Laien und Kleriker als Wohngäste bei Mönchen von St. Gallen und Redon (8. bis. 9. Jahrhundert). (Europa im Mittelalter 9.) Berlin 2007.
- Josef Andreas Jungmann*, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 19–20.) Münster 1962.
- Josef Andreas Jungmann*, Missarum Sollemnia, 2 Bde. Freiburg (Breisgau) 1958.
- Josef Andreas Jungmann*, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Innsbruck 1932.
- Josef Andreas Jungmann*, Praefatio und stiller Kanon, in: Zeitschrift für katholische Theologie 53 (1929), 66–94, 247–271.
- Bernhard Jussen*, Wer falsch spricht, denkt falsch. Warum Antike, Mittelalter und Neuzeit in die Wissenschaftsgeschichte gehören, in: Spekulative Theorien, Kontroversen, Paradigmenwechsel. Streitgespräch in der Wissenschaftlichen Sitzung der Versammlung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 25. November 2016. Berlin 2017, 38–52.
- Bernhard Jussen*, „Ordo“ zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie. Vorarbeiten an einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte, in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hrsg.), Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter. (Vorträge und Forschungen 64.) Ostfildern 2006, 227–256.
- Bernhard Jussen*, Epochen-Imaginationen. „Reformation“, „Mittelalter“, „Systembruch“ und einige Relikte des strukturellen Blicks, in: Ders./Craig Koslofsky, Kulturelle Reformation. Sinninformationen im Umbruch 1400–1600. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145.) Göttingen 1999, 22–27.
- Thomas Kaeppli*, Le procès contre Thomas Waleys O.P. Etude et documents. Rom 1936.
- Reinhold Kaiser*, Die Burgunder. Stuttgart 2004.
- Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademische Textausgabe, Bd. IV: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Berlin 1968, 1–202.

- Othmar Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. Zürich 1980.
- Derek J. Keene/Balázs Nagy/Katalin Szende* (Hrsg.), Segregation – Integration – Assimilation. Religious and Ethnic Groups in Medieval Towns of Central and Eastern Europe. (Historical Urban Studies.) Farnham 2009.
- Hagen Keller*, Meinwerk von Paderborn und Heimrad von Hasungen. Spätottonische Kirchenmänner und Frömmigkeitsformen in Darstellungen aus der Zeit Heinrichs IV. und Friedrich Barbarossas, in: FMSt 39 (2005), 129–150.
- Hagen Keller*, Vom „heiligen Buch“ zur „Buchführung“. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter, in: FMSt 26 (1992), 1–31.
- Friedrich Kempf*, Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform, in: Archivum Historiae Pontificiae 16 (1978), 27–66.
- Christian Kiening*, Fülle und Mangel. Medialität im Mittelalter. Zürich 2016.
- Christian Kiening*, Einleitung, in: Ders./Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Herberichs (Hrsg.), Mediävität des Heils im späten Mittelalter. (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10.) Zürich 2009, 7–20.
- Johann-Christian Klamt*, „Le tumbeor de Notre-Dame“ – Gaukler in Demut, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 60 (1997), 289–307.
- Theodor Klausner*, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung. Bonn 1965.
- Christoph Kleine*, Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft. Geht das zusammen?, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 24 (2016), 47–82.
- Uta Kleine*, Heilige Ökonomie. Schatzsemantik, Geldgebrauch und Güterzirkulation zwischen Himmel und Erde, in: Andreas Bährer/Miriam Czock/Uta Kleine (Hrsg.), Der Wert des Heiligen. Spirituelle, materielle und ökonomische Verflechtungen. (Beiträge zur Hagiographie 23.) Stuttgart 2020, 31–61.
- Edeltraud Kluetting/Harm Kluetting* (Hrsg.), Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Bildung, Wissenschaft und Kunst im weiblichen Religiosentum des Mittelalters und der Neuzeit. (Libelli Rhenani 37.) Köln 2010.
- Hubert Knoblauch*, Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit. Wiesbaden 2017.
- David Knowles*, Cistercians and Cluniacs. The Controversy between Saint Bernard and Peter the Venerable, in: Ders. (Hrsg.), The Historian and Character and other Essays. Cambridge 1963, 50–75.
- Thomas Kohl/Steffen Patzold*, Vormoderne – Moderne – Postmoderne? Überlegungen zu aktuellen Periodisierungen in der Geschichtswissenschaft, in: Thomas Kühtreiber/Gabriela Schichta (Hrsg.), Kontinuitäten, Umbrüche, Zäsuren. Die Konstruktion von Epochen in Mittelalter und früher Neuzeit in interdisziplinärer Sichtung. (Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit 6.) Heidelberg 2016, 23–42.
- Franz Kohlschein*, Der mittelalterliche Liber Ordinarius in seiner Bedeutung für Liturgie und Kirchenbau, in: Ders./Peter Wünsche (Hrsg.), Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 82.) Münster 1998, 1–24.
- Franz Kohlschein*, Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zwiespältige Situation?, in: Teresa Berger/Albert Gerhards (Hrsg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. St. Ottilien 1991, 269–288.
- Adolf Kolping*, Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit, in: Zeitschrift für katholische Theologie 73 (1951), 424–464.
- Theo Kölzer*, Der Mönch und sein Recht, in: Gangolf Schrimpf (Hrsg.), Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen. (Fuldaer Studien 7.) Frankfurt (Main) 1996, 193–207.
- Ulrich Köpf*, Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik, in: Ders., Mönchtum als Lebensform. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 2021, 571–593.
- Ulrich Köpf*, Einleitung. Mönchtum als Lebensform. Zu einigen Grundbegriffen der vita religiosa, in: Ders. (Hrsg.), Mönchtum als Lebensform. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 2021, 1–73.

- Ulrich Köpf*, Neuere Forschungen zur Bildung religiöser Frauen im Mittelalter, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 79 (2010), 164–172.
- Ulrich Köpf*, Apologie an den Abt Wilhelm. Einleitung in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch*. Hrsg. und übers. v. Gerhard Winkler, Bd. 2. Innsbruck 1992, 138–143.
- Ludger Körntgen*, Bußbuch und Bußpraxis in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, in: Wilfried Hartmann (Hrsg.), *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 69.)* München 2007, 197–215.
- Ludger Körntgen*, Kanonisches Recht und Bußpraxis. Zu Kontext und Funktion des Poenitentiale Excarpus Cummeani, in: Wolfgang P. Müller/Mary E. Sommar (Hrsg.), *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*. Washington (DC) 2006, 27–52.
- Ludger Körntgen*, Der „Excarpus Cummeani“. Ein Bußbuch aus Corbie?, in: Oliver Münsch (Hrsg.), *Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag*. Ostfildern 2004, 59–75.
- Ludger Körntgen*, Redemption, in: LexMA 7 (1995), 535.
- Ludger Körntgen*, Bußbücher, in: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1994), 822–824.
- Ludger Körntgen*, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher. (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7.) Sigmaringen 1993.
- Hans-Henning Kortüm*, Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter. Die päpstlichen Privilegien 896–1046. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 17.) Sigmaringen 1995.
- Reinhart Koselleck*, Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1 (2007), 39–54.
- Rafal Kosiński*, Holiness and Power. Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century. (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 57.) Berlin 2016.
- Raymund Kottje*, Intentions- oder Tathaftung? Zum Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher, in: ZRG Kan. Abt. 91 (2005), 738–741.
- Raymund Kottje*, Excarpus Cummeani, in: LexMA 4 (1989), 155.
- Raymund Kottje*, Bußpraxis und Bußritus, in: Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale. (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 33.) Spoleto 1986, 369–395.
- Raymund Kottje*, Eine wenig beachtete Quelle zur Sozialgeschichte. Die frühmittelalterlichen Bußbücher — Probleme ihrer Erforschung, in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 73 (1986), 63–72.
- Raymund Kottje*, Bußbücher, in: LexMA 2 (1983), 1118–1122.
- Raymund Kottje*, Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent, in: Heinz Löwe (Hrsg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Bd. 1 (Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen. Kulturwissenschaftliche Reihe.) Stuttgart 1982, 511–524.
- Raymund Kottje*, Oratio periculosa – eine frühmittelalterliche Bezeichnung des Kanons?, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 10 (1967), 165–168.
- Joseph Kramp*, Vom Stillbeten des Kanon, in: Theologie und Glaube 17 (1925), 701–704.
- Benedikt Kranemann*, „In omnibus universi orbis ecclesiis, monasteriis, ordinibus.“ Nachtridentinisches Liturgieverständnis zwischen Programm und Praxis, in: Jan Brademann/Kristina Thies (Hrsg.), *Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit. (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 47.)* Münster 2014, 141–160.
- Benedikt Kranemann*, Vielfalt in der christlichen Liturgie. Gottesdienst als Teil der europäischen Religionsgeschichte, in: Christoph Bultmann/Jörg Rüpke/Sabine Schmolinsky (Hrsg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte. (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 8.)* Münster 2012, 189–204.
- Marco Krätschmer*, Ressourcenverteilung zwischen Askese und Welt. Überlegungen zur Dialektik von klösterlichem Reichtum und monastischem Armutsideal im Mönchtum des Hochmittelalters, in: Andreas Diener/Matthias Untermann/Joachim Müller (Hrsg.), *Ressourcen. Sitzung der Gesellschaft in Erfurt vom 15. bis zum 17. Juni 2015. (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit 29.)* Paderborn 2016, 69–74.

- Marco Krätschmer/Katja Thode/Christina Vossler-Wolf* (Hrsg.), Klöster und ihre Ressourcen. Räume und Reformen monastischer Gemeinschaften im Mittelalter. (RessourcenKulturen 7.) Tübingen 2018.
- Marco Krätschmer/Katja Thode/Christina Vossler-Wolf*, Klöster und ihre Ressourcen. Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Klöster und ihre Ressourcen. Räume und Reformen monastischer Gemeinschaften im Mittelalter. (RessourcenKulturen 7.) Tübingen 2018, 9–18.
- Volkhard Kreh*, Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss. (Religiöse Evolution 1.) Bielefeld 2021.
- Volkhard Kreh*, Religion in der Perspektive der Systemtheorie Luhmanns, in: Thomas Schmidt (Hrsg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2014, 90–99.
- Volkhard Kreh*, Dynamics in the History of Religions. Preliminary Considerations on Aspects of a Research Programme, in: Ders./Marion Steinicke (Hrsg.), Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives. Leiden 2012, 15–72.
- Volkhard Kreh*, Über Sinn und Unsinn religionsgeschichtlicher Prozessbegriffe, in: Karl Gabriel/Christel Gärtnner/Detlef Pollack (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin 2012, 565–602.
- Leopold Kretzenbacher*, Drei altösterreichische Mahnbild-Zeugnisse pastoral gelenkter Volksfrömmigkeit, in: Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark 8 (1993), 127–139.
- Leopold Kretzenbacher*, Ein Innviertler Mahnbild-Fresco zu Polling, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 30 (1976), 118–125.
- Ludolf Kuchenbuch*, Servitus im mittelalterlichen Okzident. Formen und Trends (7.–13. Jahrhundert), in: Alain Dierkens/Nicolas Schroeder/Alexis Wilkin (Hrsg.), Penser la paysannerie médiévale, un défi impossible?. Paris 2017, 235–274.
- Friedrich Kunstmann* (Hrsg.), Die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachen. Mainz 1844.
- Dietrich Kurze*, Die Bedeutung der Arbeit im zisterziensischen Denken, in: Kaspar Elm (Hrsg.), Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Köln 1980, 179–202.
- Adalbert Kurzeja*, Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche. London, Brit. Mus., Harley 2958, Anfang 14. Jh. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 52.) Münster 1970.
- Miguel Ángel Ladero Quesada*, Neogoticismus, in: LexMA 6 (1993), 1090–1091
- Nikolaus Lagier*, Gloria passionis. Zur Affektkultur der christlichen Mystik des Mittelalters, in: Martin von Koppenfels/Cornelia Zumbusch (Hrsg.), Handbuch Literatur & Emotionen. (Handbücher zur kultursenschaflichen Philologie 4.) Berlin 2016, 244–260.
- Henrike Lähnemann/Eva Schlotheuber*, Unerhörte Frauen. Die Netzwerke der Nonnen im Mittelalter. Berlin 2023.
- Peter Landau*, Die Durchsetzung neuen Rechts im Zeitalter des klassischen kanonischen Rechts, in: Gert Melville (Hrsg.), Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde. (Norm und Struktur 1.) Köln 1992, 137–155.
- Artur Michael Landgraf*, Werke aus der engeren Schule des Petrus Cantor, in: Gregorianum 21 (1940), 34–74.
- Achim Landwehr*, Prozessbegriff und Kulturgeschichte, in: Rainer Schützeichel/Stefan Jordan (Hrsg.), Prozesse. Formen, Dynamiken, Erklärungen. Wiesbaden 2015, 273–301.
- Uwe M. Lang*, Rhetoric of Salvation. The Origins of Latin as the Language of the Roman Liturgy, in: Ders. (Hrsg.), The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological, and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy. Chicago 2010, 22–44.
- Otto Langer*, Leibhafte Erfahrung Gottes. Zu „compassio“ und geistlicher Sinnlichkeit in der Frauenmystik des Mittelalters, in: Klaus Schreiner (Hrsg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. München 2002, 439–461.
- Otto Langer*, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 91.) München 1987.

- Stefan Laube*, Reliquienkapital, in: Andreas Bahrer/Miriam Czock/Uta Kleine (Hrsg.), *Der Wert des Heiligen. Spirituelle, materielle und ökonomische Verflechtungen. (Beiträge zur Hagiographie 23.)* Stuttgart 2020, 189–206.
- Johannes Laudage*, Der Investiturstreit. Quellen und Materialien (Lateinisch-Deutsch). Köln 1989.
- Jacques Le Goff*, Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale, in: *Annales* 34 (1979), 1187–1215.
- Jean Leclercq*, Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit. München 1990.
- Jean Leclercq*, Prayer at Cluny, in: *Journal of the American Academy of Religion* 51 (1983), 651–665.
- Jean Leclercq*, Aux sources de la spiritualité occidentale. Étapes et constantes. (Tradition et spiritualité 4.) Paris 1964.
- Jean Leclercq*, *Apologia ad Guillelmum Abbatem. Introduction*, in: SBO 3. Ed. Ders./Henri-Maria Rochais. Rom 1963, 63–79.
- Jean Leclercq*, Pour une histoire de la vie à Cluny, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 57 (1962), 385–408; 783–812.
- Jean Leclercq*, Spiritualité et culture à Cluny, in: *Spiritualità Cluniacense*, 12–15 ottobre 1958. (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 2.) Todi 1960, 103–151.
- Jean Leclercq*, Une parenthèse dans l'histoire de la prière continue. La „laus perennis“ du haut Moyen Âge, in: *La Maison-Dieu* 64 (1960), 90–101.
- Jean Leclercq*, La crise du monachisme aux Xie et XIIe siècles, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 70 (1958), 19–42.
- Jean Leclercq*, Recherches sur les sermons sur les cantiques de S. Bernard, III, in: *Revue bénédictine* 66 (1955), 237–257.
- Thomas Lentes*, Soweit das Auge reicht. Sehrituale im Spätmittelalter, in: Ders./Barbara Welzel/Heike Schlie (Hrsg.), Das „Goldene Wunder“ in der Dortmunder Petrikirche. Bildgebrauch und Bildproduktion im Mittelalter. (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 2.) Bielefeld 2004, 241–258.
- Thomas Lentes*, „Andacht“ und „Gebärde“. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Bernhard Jussen/Craig Koslofsky (Hrsg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145.) Göttingen 1999, 29–67.
- Thomas Lentes*, Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550), 2 Bde., Diss. theol. Münster 1996.
- Hartmut Leppin*, Das Erbe der Antike. München 2010.
- Hartmut Leppin/Christian Müller*, Discourses of Weakness and Resource Regimes. Preliminary Remarks on a New Research Design, in: Anke K. Scholz u. a. (Hrsg.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives.* (RessourcenKulturen 5.) Tübingen 2017, 45–55.
- Volker Leppin*, Repräsentation und Reenactment. Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen. Tübingen 2021.
- Volker Leppin*, Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik. München 2021.
- Volker Leppin*, Sakralmentalität und Unmittelbarkeit. Normdiskrepanz und Ambiguität im spätmittelalterlichen Bußverständnis, in: Ders./Jonathan Reinert (Hrsg.), Kleriker und Laien. Verfestigung und Verflüssigung einer Grenze im Mittelalter. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 121.) Tübingen 2021, 239–256.
- Volker Leppin*, Geschichte des mittelalterlichen Christentums. Tübingen 2012.
- Volker Leppin*, Jenseits der Häresie. Zur Stellung der Beginen im sozialen Beziehungsgeflecht des spätmittelalterlichen Mainz, in: Irene Dingel/Wolf-Friedrich Schäufele (Hrsg.), Zwischen Konflikt und Kooperation. Religiöse Gemeinschaften in Stadt und Erzstift Mainz in Spätmittelalter und Neuzeit. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft 70.) Mainz 2006, 1–15.
- Volker Leppin*, Mystische Frömmigkeit und sakrale Heilsvermittlung im späten Mittelalter, in: ZKG 112 (2001), 189–204.

- Ralph-Johannes Lilie*, Zur Stellung von ethnischen und religiösen Minderheiten in Byzanz. Armenier, Muslime und Paulikianer, in: Walter Pohl (Hrsg.), *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World*. Farnham 2012, 301–315.
- Jérôme Lingenheim*, *L'Art de prier de Guillaume d'Auvergne*. Lyon 1934.
- Tillmann Lohse*, Gedruckte Gottesdienstordnungen im Mittelalter. Die Libri ordinarii der Kirchenprovinz Magdeburg und der Medienwandel im 15. Jahrhundert, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 60 (2018), 154–179.
- Tillmann Lohse*, Éditer des libri ordinarii. Réflexions et suggestions autour d'un type particulier de livres liturgiques, in: *Revue Mabillon* 26 (2015), 155–178.
- Tillmann Lohse*, Heimat und Heimatlosigkeit bei Columban von Luxeuil, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 63 (2015), 237–249.
- Chris Lorenz*, Wozu noch Theorie der Geschichte? Über das ambivalente Verhältnis zwischen Gesellschaftsgeschichte und Modernisierungstheorie, in: Volker Depkat/Matthias Müller/Andreas Sommer (Hrsg.), *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*. Stuttgart 2004, 117–143.
- Friedrich Lotter*, Völkerverschiebungen im Ostalpen-Mitteldonau-Raum zwischen Antike und Mittelalter (375–600). (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 39.) Berlin 2003.
- Friedrich Lotter*, Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von Spätantike zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 12.) Stuttgart 1976.
- Heinz Löwe* (Hrsg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, 2 Bde. Stuttgart 1982.
- Heinz Löwe*, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister. (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 11.) Mainz 1952.
- Henri de Lubac*, „Corpus mysticum“; étude sur l'origine et les premiers sens de l'expression, in: *Recherches de science religieuse* 29 (1939), 257–302; 429–480.
- Thomas Luckmann*, Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen, in: Friedhelm Neidhardt/Rainer M. Lepsius/Johannes Weiß (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft*. René König, dem Begründer der Sonderhefte, zum 80. Geburtstag gewidmet. (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27.) Opladen 1986, 191–211.
- Niklas Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster und Zweiter Teilband. Berlin ²015.
- Niklas Luhmann*, Identität – was oder wie, in: Ders. (Hrsg.), *Soziologische Aufklärung*. Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven. Wiesbaden ²009, 15–30.
- Niklas Luhmann*, Das Erziehungssystem der Gesellschaft. Frankfurt (Main) 2002.
- Niklas Luhmann*, Die Religion der Gesellschaft, hrsg. v. André Kieserling. Frankfurt (Main) 2000.
- Niklas Luhmann*, Religion als Kommunikation, in: Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch (Hrsg.), *Religion als Kommunikation. (Religion in der Gesellschaft 4.)* Würzburg 1998, 135–145.
- Niklas Luhmann*, Mein Mittelalter, in: *Rechtshistorisches Journal* 10 (1991), 66–70.
- Niklas Luhmann*, Ökologische Kommunikation. Opladen 1986.
- Niklas Luhmann*, Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?, in: Hugo Bogensberger/Reinhard Kögerler (Hrsg.), *Grammatik des Glaubens*. St. Pölten 1985, 41–48.
- Niklas Luhmann*, Funktion der Religion. Frankfurt (Main) 1977.
- Niklas Luhmann/Peter Fuchs*, Reden und Schweigen. Frankfurt (Main) 1989.
- Richard Luscombe*, Thousands of baptisms invalidated by priest's use of one wrong word, in: *The Guardian*, 16.02.2022, <https://www.theguardian.com/us-news/2022/feb/16/arizona-baptisms-invalidated-priest-uses-one-wrong-word> (Zugriff: 26.03.2025).
- Christina Lutter*, Geschlecht und Wissen. Ordnungskategorien in religiösen Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts, in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hrsg.), *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter. (Vorträge und Forschungen 64.)* Ostfildern 2006, 193–225.

- Christina Lutter*, Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert. (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 43.) Wien 2005.
- Christina Lutter*, Texte und Geschlecht. Lesende und schreibende Frauen im 12. Jahrhundert, in: Karl Brunner/Gerhard Jaritz (Hrsg.), Text als Realie. (Sitzungsberichte. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 704.) Wien 2003, 63–80.
- Hubertus Lutterbach*, Sexualität macht unrein? Eine christentumsgeschichtliche Vergewisserung, in: Anja Hesse (Hrsg.), Tabu. Über den gesellschaftlichen Umgang mit Ekel und Scham. Berlin 2009, 17–32.
- Hubertus Lutterbach*, Eine Revision der Sexualität im Mittelalter. Am Beispiel der Bußbücher, in: Carlo Venturini (Hrsg.), Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto medioevo. (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 53.) Spoleto 2006, 771–790.
- Hubertus Lutterbach*, Die mittelalterlichen Bußbücher. Trägermedien von Einfachreligiosität?, in: ZKG 114 (2003), 227–244.
- Hubertus Lutterbach*, Die Fastenbuße im Mittelalter, in: Schreiner, Klaus (Hrsg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. München 2002, 399–437.
- Hubertus Lutterbach*, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts. (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 43.) Köln 1999.
- Hubertus Lutterbach*, Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: FMSt 29 (1995), 120–143.
- Hubertus Lutterbach*, The Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200). Liturgical and Religio-Historical Perspectives, in: Charles Caspers/Gerard Lukken/Gerard Rouwhorst (Hrsg.), Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture. (Liturgia condenda 3.) Kampen 1995, 61–82.
- Eckart C. Lutz*, Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters. (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 82.) Berlin/New York 1984.
- Jonathan Lyon*, Rez. von: Claudia Garnier, Die Kultur der Bitte. Herrschaft und Kommunikation im mittelalterlichen Reich. Darmstadt 2008, in: German Historical Institute London Bulletin 31 (2009), 92–94.
- Letha Mahadevan*, Überlieferung und Verbreitung des Bußbuchs „Capitula Iudiciorum“, in: ZRG Kan. Abt. 72 (1986), 17–75.
- Anneliese Maier*, Eine unbeachtete Quaestio aus dem Visio-Streit unter Johann XXII., in: Archivum Franciscanum Historicum 63 (1970), 280–318, ND in: Dies., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, Bd. 3. (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 138.) Rom 1977, 505–542.
- Anneliese Maier*, Zu einigen Disputationen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII., in: Archivum Fratrum Praedicatorum 39 (1969), 97–126, ND in: Dies., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, Bd. 3. (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 138.) Rom 1977, 415–445.
- Anneliese Maier*, Zwei Prooemien Benedikts XII., in: Archivum Historiae Pontificiae 7 (1969), 131–161, ND in: Dies., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, Bd. 3. (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 138.) Rom 1977, 447–479.
- Anneliese Maier*, Zwei unbekannte Streitschriften gegen Johann XXII. aus dem Kreis der Münchener Minoriten, in: Archivum Historiae Pontificiae 5 (1967), 41–78, ND in: Dies., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, Bd. 3. (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 138.) Rom 1977, 373–414.
- Anneliese Maier*, Die Pariser Disputation des Geraldus Odonis über die Visio beatifica Dei, in: Archivio italiano per la storia della pietà 4 (1965), 215–251, ND in: Dies., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, Bd. 3. (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 138.) Rom 1977, 319–372.

- Anneliese Maier*, Schriften, Daten und Personen aus dem visio-Streit unter Johann XXII., in: *Archivum Historiae Pontificiae* 9 (1971), 143–186.
- Elizabeth M. Makowski*, Mulieres religiosae, strictly speaking: some fourteenth century canonical opinions, in: *The Catholic Historical Review* 85 (1999), 1–14.
- Christof Mandry*, Pluralismus als Problem und Pluralismus als Wert – theologische-ethische Überlegungen, in: Christoph Bultmann/Jörg Rüpke/Sabine Schmolinsky (Hrsg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte. (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 8.)* Münster 2012, 29–45.
- Robert Austin Markus*, How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places, in: *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), 257–271.
- Robert Austin Markus*, *The End of Ancient Christianity*. Cambridge 1991.
- Susan Marti*, Malen, schreiben und beten. Die spätmittelalterliche Handschriftenproduktion im Doppelkloster Engelberg. (*Zürcher Schriften zur Kunst-, Architektur- und Kulturgeschichte* 3.) Zürich 2002.
- Thomas Martin*, Bemerkungen zur ‚Epistola de litteris colendis‘, in: *Archiv für Diplomatik* 31 (1985), 227–272.
- Henry Martin*, Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l’Arsenal, 9 Bde. Paris 1885–1895.
- François Masai*, La „Vita patrum iurensium“ et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d’Agaune, in: Johanne Autenrieth/Franz Brunhölzl (Hrsg.), *Festschrift Bernhard Bischoff. Zu seinem 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*. Stuttgart 1971, 43–69.
- Matthias Maser*, Von Mozarabern zu Mozarabismen? Überlegungen zu einer perspektivischen Neuaustrichtung der Forschung, in: Klaus Herbers/Matthias Maser (Hrsg.), *Von Mozarabern zu Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen iberischen Halbinsel. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 41.) Münster 2014, 21–40.
- Matthias Maser*, Die Mozaraber – ein undefinierbares Phänomen? in: Klaus Herbers/Matthias Maser (Hrsg.), *Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung. (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt* 7.) Münster 2011, 11–35.
- Stefan Matter*, Tagzeitentexte des Mittelalters. Untersuchungen und Texte zur deutschen Gebetbuchliteratur. (*Liturgie und Volkssprache* 4.) Berlin 2021.
- Stefan Matter*, Einführung, in: Cornel Dora (Hrsg.), *Beten. Gespräch mit Gott. Winterausstellung* 8. Dezember 2020 bis 7. März 2021. Basel 2020, 10–19.
- Tanja Mattern*, Literatur der Zisterzienserinnen. Edition und Untersuchung einer Wienhäuser Legendenhandschrift. (*Bibliotheca Germanica* 56.) Tübingen 2010.
- Christoph Maunel*, Die Erdteile in der Weltordnung des Mittelalters. Asien – Europa – Afrika. (*Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 71.) Stuttgart 2023.
- Helmut Maurer*, Zur Bedeutung der Kathedrale für die Diözese des späten Mittelalters. Beobachtungen an Bischofskirchen der Alemannia, in: *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde* 97 (2002), 238–256.
- Marcel Mauss*, Das Gebet (1909), in: Ders., *Schriften zur Religionssoziologie*, hrsg. v. Stephan Moebius u. a., Berlin 2012, 468–598.
- Marcel Mauss*, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt (Main) <sup>3</sup>1984.
- Hans Eberhard Mayer*, Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart <sup>9</sup>1995.
- Thomas J. H. McCarthy*, *Chronicles of the Investiture Contest. Frutolf of Michelsberg and his continuators. Selected sources. (Manchester Medieval Sources Series.)* Manchester [u. a.] 2014.
- Bernard McGinn*, Die Mystik im Abendland, 3 Bde. Freiburg (Breisgau) 1994–1999.
- Brian Patrick McGuire*, Brian Patrick. Charity and Unanimity. The Invention of the Cistercian Order. A Review Article, in: *Cîteaux* 51 (2000), 285–297.
- Rosamond McKitterick*, Frauen und Schriftlichkeit im Frühmittelalter, in: Hans-Werner Goetz (Hrsg.), Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter. Köln 1991, 65–118.
- Rosamond McKitterick*, *The Carolingians and the Written Word*. Cambridge 1989.

- Rob Meens*, Penance in Medieval Europe. 600–1200. Cambridge 2014.
- Rob Meens*, Pollution in the early middle ages. The case of food regulations in penitentials, in: Early Medieval Europe 4 (1995), 3–19.
- Rob Meens*, Het tripartite boeteboek. Overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften. (Middeleeuwse studies en bronnen 41.) Hilversum 1994.
- Rob Meens*, The Penitential of Finnian and the Textual Witness of the Penitentiale Vindobonense B, in: Medieval Studies 55 (1993), 243–255.
- Joachim Mehne*, Cluniacenserbischofe, in: FMSt 11 (1977), 241–287.
- Christel Meier*, Von der persönlichen Präsenz zur magistralen Instanz. Die Briefe und Briefsammlungen Hildegards von Bingen, in: Nicole Eichenberger/Eckart Conrad Lutz/Christine Putzo (Hrsg.), Bücher und Identitäten. Literarische Reproduktionskulturen der Vormoderne. Wiesbaden 2020, 57–78.
- Christel Meier*, nova verba prophetae. Evaluation und Reproduktion der prophetischen Rede der Bibel im Mittelalter. Eine Skizze, in: Dies./Martina Wagner-Egelhaaf (Hrsg.), Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung. Berlin 2014, 71–104.
- Christel Meier*, Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den figura prophetica Hildegards von Bingen, in: FMSt 19 (1985), 466–497.
- Gert Melville*, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensform. München 2012.
- Gert Melville*, Inside and Outside. Some Considerations about Cloisteral Boundaries in the Central Middle Ages, in: Steven Vanderputten/Brigitte Meijns (Hrsg.), Ecclesia in medio nationis. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages. (Mediaevalia Lovaniensia 42.) Leuven 2011, 167–182.
- Gert Melville*, Wege zum Heil in der christlichen Kultur des Mittelalters, in: Johannes Fried/Ernst-Dieter Hehl (Hrsg.), WBG Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, Bd. 3: Weltdeutungen und Weltreligionen, 600–1500. Darmstadt 2010, 388–392.
- Gert Melville*, Die Zisterzienser und der Umbruch des Mönchtums im 11. und 12. Jahrhundert, in: Franz Felten/Werner Rösener (Hrsg.), Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter. (Vita regularis 42.) Münster 2009, 23–43.
- Gert Melville*, Handlung, Text und Geltung. Zu Clunys Consuetudines und Statuten, in: Wilfried Ebrecht u. a. (Hrsg.), Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte. Peter Johanek zum 65. Geburtstag. Köln 2002, 23–39.
- Thomas Mergel*, Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne, in: Ders./Thomas Welskopp (Hrsg.), Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theorieidebatte. (Beck'sche Reihe 1211.) München 1997, 203–232.
- Klaus Merten*, Kommunikation. Eine Begriffs- und Prozessanalyse. Opladen 1977.
- Thomas Merton*, Bernard de Clairvaux. (Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux 3.) Paris 1953.
- Hans Messmer*, Hispania. Idee und Gotenmythos. Zürich 1960.
- Adolf Mettler*, Laienmönche, Laienbrüder, Conversen, besonders bei den Hirsauern, in: Württembergische Vierteljahrsshefte für Landesgeschichte Ser. NF 41 (1935), 201–253.
- Birgit Meyer*, Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses. New York 2009.
- Birgit Meyer*, Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion, in: Hent de Vries (Hrsg.), Religion. Beyond a concept. New York 2008, 704–723.
- Birgit Meyer/Dick Houtman*, Introduction. Material Religion – How Things Matter, in: Dies. (Hrsg.), Things. Religion and the Question of Materiality. New York 2012, 1–24.
- Birgit Meyer/David Morgan/Crispin Paine/Brent Plate*, Introduction. Key words in material religion, in: Material Religion 7 (2011), 4–8.
- Birgit Meyer/David Morgan/Crispin Paine/Brent Plate*, The Origin and Mission of Material Religion, in: Religion 40 (2010), 207–11.
- Nine Miedema/Angela Schrott/Monika Unzeitig*, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. (Historische Dialogforschung 2.) Berlin 2012, 1–12.

- Laura Saetveit Miles*, Nuns' Literacies in Medieval Europe. The Kansas City Dialogue, in: *Journal of the Early Book Society for the Study of Manuscripts and Printing History* 19 (2016), 267–270.
- Mittellateinisches Wörterbuch, Bd. 2: C. Hrsg. v. Otto Prinz/Johannes Schneider. München 1999.
- Leo Mohlberg*, Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie, Bd. 2: Texte. (Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie 42.) Münster 1915.
- Christine Mohrmann*, Liturgical Latin. Its Origin and Character. 3 Lectures. Washington (DC) 1957.
- Guillaume Mollat*, Deux Frères Mineurs, Marc de Viterbe et Guillaume de' Guasconi, au service de la papauté (1363–1375), in: *Archivum franciscanum historicum* 48 (1955), 52–72.
- Wolfgang J. Mommsen*, The age of bureaucracy. Perspectives on the political sociology of Max Weber. (Explorations in interpretative sociology.) Oxford 1974.
- Catherine M. Mooney*, (Hrsg.), Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters. Philadelphia (PA) 1999.
- Robert Ian Moore*, Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter. Aus dem Englischen von Peter Knecht. München 2001.
- Robert Ian Moore*, Petrus von Bruis, in: *TRE* 26 (1996), 285–287.
- Peter von Moos*, Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus, in: Ders./Gert Melville (Hrsg.), Das Öffentliche und Private in der Vormoderne. (Norm und Struktur 10.) Köln 1998, 3–83.
- Peter von Moos*, Das 12. Jahrhundert – eine „Renaissance“ oder ein „Aufklärungszeitalter“?, in: Mittellateinisches Jahrbuch 23 (1988) 1–10.
- Hubert Mordek*, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die *Collectio Vetus Gallica*, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1.) Sigmaringen 1975.
- Colin Morris*, The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250. Oxford 1989.
- Gérard Moyse*, Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (Ve–Xe siècles), in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 131 (1973), 21–104.
- Florian Muhle*, Adressabilität und Gesellschaft. Kommunikationstheoretische Überlegungen zur Bestimmung der Grenzen des Sozialen, in: Matthias Pohlig/Barbara Schlieben (Hrsg.), Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne. Göttingen 2022, 51–71.
- Ekkehard Mühlenberg*, Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury, in: Carl Andresen (Hrsg.), Die christlichen Lehrerentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters. Göttingen 2011, 411–570.
- Anneke Beitske Mulder-Bakker*, General Introduction. Holy Lay Women and their Biographers in the Thirteenth Century, in: Dies. (Hrsg.), Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, Anchoress of Huy, Juliana of Cornillon, Inventor of the Corpus Christi Feast, Margaret the Lame, Anchoress of Magdeburg. (Medieval Women. Texts and Contexts 20.) Turnhout 2011, 1–42.
- Anneke Beitske Mulder-Bakker*, Introduction, in: Dies., Mary of Oignies. Mother of Salvation. (Medieval Women. Texts and Contexts 7.) Turnhout 2007, 3–30.
- Anneke Beitske Mulder-Bakker*, The Metamorphosis of Woman. Transmission of Knowledge and the Problems of Gender, in: Gender and History 12 (2000), 642–664.
- Walter Muschg*, Die Mystik in der Schweiz 1200–1500. Frauenfeld 1935.
- Franz Mussner*, Der Jakobusbrief, Freiburg (Breisgau) 1964.
- Beat Näf*, Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion. (Paradosis 51.) Fribourg 2011.
- Armin Nassehi*, Sozialer Sinn, in: Ders./Gerd Nollmann (Hrsg.), Bourdieu und Luhmann. Ein Theorienvergleich, Frankfurt (Main) 2004, 155–188.
- Andreas Nehring*, Das Heilige und die Macht. Die Macht des Heiligen. Zusammenfassung, in: Ders./Klaus Herbers/Karin Steiner (Hrsg.), Sakralität und Macht. (Beiträge zur Hagiographie 22.) Stuttgart 2019, 249–253.

- Andreas Nehring/Joachim Valentin* (Hrsg.), *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen.* (ReligionsKulturen 1.) Stuttgart 2008.
- Franz Neiske*, Vision und Totengedenken, in: *FMSt* 20 (1986), 137–185.
- Franz Neiske/Carlos Manuel Reglero de la Fuente*, Das neu entdeckte Necrolog von San Zoilo de Carrión de los Condes. Ein Beitrag zum Totengedenken der Abtei Cluny, in: *FMSt* 41 (2007) 141–184.
- Janet Loughland Nelson*, Kingship and Royal Government, in: *Rosamond McKitterick* (Hrsg.), *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 2: c. 700 – c. 900. Cambridge 1995, 383–430.
- Janet Loughland Nelson*, Queens as Jezebels. The careers of Brunhild and Balthild in Merovingian history, in: *Derek Baker* (Hrsg.), *Medieval Women. Dedicated and presented to Prof. Rosalind M. T. Hill on the occasion of her seventieth birthday. (Studies in church history. Subsidia 1.)* Oxford 1978, 31–77.
- Barbara Newman*, Introduction, in: *Dies.* (Hrsg.), *Thomas of Cantimpré. The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres and Lutgard of Aywières.* (Medieval Women. Texts and Contexts 19.) Turnhout 2008, 1–54.
- Barbara Newman*, Preface. Goswin of Villers and the Visionary Network, in: *Martinus Cawley* (Hrsg.), *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers.* (Medieval Women. Texts and Contexts 6.) Turnhout 2003, xxix–xlix.
- Barbara Newman*, The Life of Ida the Compassionate of Nivelles. Nun of La Ramée, in: *Martinus Cawley* (Hrsg.), *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers.* (Medieval Women. Texts and Contexts 6.) Turnhout 2003, 29–99.
- Barbara Newman*, Hildegard and Her Hagiographers. The Remaking of Female Sainthood, in: *Catherine M. Mooney* (Hrsg.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters.* (The Middle Ages series.) Philadelphia (PA) 1999, 16–34.
- Barbara Newman*, Seherin, Prophetin, Mystikerin. Hildegard-Bilder in der hagiographischen Tradition, in: *Else Förster* (Hrsg.), *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag.* Freiburg (Breisgau) 1997, 126–152.
- Barbara Newman*, Divine Power Made Perfect in Weakness. St. Hildegard on the Frail Sex, in: *Lillian Thomas Shank/John A. Nichols* (Hrsg.), *Medieval Religious Women*, Bd. 2: *Peace Weavers.* (Cistercian studies series 72.) Kalamazoo (Michigan) 1987, 103–122.
- Conor Newman*, Notes on the Bobbio reliquary, in: *Eleonora Destefanis* (Hrsg.), *L'eredità di san Colombano. Memoria e culto attraverso il Medioevo. Costruire l'Europa. Colombano e la sua eredità.* (Art & société.) Rennes 2017, 269–282.
- Alfred Niebergall*, Agende, in *TRE* (1977), 755–784.
- Brent Nongbri*, Before Religion. A History of a Modern Concept. New Haven 2013.
- Werner Nothdurft*, Kommunikation, in: *Jürgen Strau/Arne Weidemann/Doris Weidemann* (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz.* Stuttgart 2007, 24–35.
- Nina Nowakowski/Elke Koch/Julia Weitbrecht* (Hrsg.), *Konfigurationen des Wunders. Texte, Praktiken und Funktionen in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit.* (Beiträge zur Hagiographie 26.) Stuttgart 2024.
- Otto Nußbaum*, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung, 2 Bde. (*Theophaneia* 18.) Bonn 1965.
- Otto Nußbaum*, Kloster, Priestermonch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter. (*Theophaneia* 14.) Bonn 1961.
- Jörg Oberste*, Normwandel als pragmatischer Prozess. Die Statuten des Abtes Petrus Venerabilis und der Übergang von Consuetudines zur Statutengesetzgebung in Cluny, in: *Udo Friedrich/Karl Ubl* (Hrsg.), *Gewohnheit als Regulativ des Handelns im Mittelalter.* Ostfildern 2024, 73–10.
- Jörg Oberste*, Die Zisterzienser. (Geschichte der christlichen Orden.) Stuttgart 2014.

- Neil Xavier O'Donoghue*, Insular Chrismals and House-Shaped Shrines in Early Middle Ages, in: Colum P. Hourihane (Hrsg.), *Insular and Anglo-Saxon Art and Thought in the Early Medieval Period. (The Index of Christian Art. Occasional Papers 13.)* Princeton (NJ) 2011, 79–92.
- Neil Xavier O'Donoghue*, The Use of the Eucharistic Chrismal in Pre-Norman Ireland, in: Ann Buckley (Hrsg.), *Music, liturgy, and the veneration of Saints of the medieval Irish church in a European context. (Ritus et artes 8.)* Turnhout 2017, 279–290.
- Neil Xavier O'Donoghue*, The Eucharist in Pre-Norman Ireland. Paris 2011.
- Alexander O'Hara*, Introduction. Columbanus and Europe, in: Ders. (Hrsg.), *Columbanus and the Peoples of Post-Roman Europe. (Oxford Studies in Late Antiquity.)* Oxford 2018, 3–18.
- Alexander O'Hara*, Jonas of Bobbio and the Legacy of Columbanus. Sanctity and Community in the seventh Century. (Oxford Studies in Late Antiquity.) New York 2018.
- Alexander O'Hara*, Jonas of Bobbio and the Vita Columbani. Sanctity and Community in the Seventh Century, Ph.D. thesis. University of St Andrews 2009.
- Alexander O'Hara*, The Vita Columbani in Merovingian Gaul, in: *Early Medieval Europe 17* (2009), 126–153.
- Paul Oberholzer*, Vom Eigenkirchenwesen zum Patronatsrecht. Leutkirchen des Klosters St. Gallen im Früh- und Hochmittelalter. (St. Galler Kultur und Geschichte 33.) St. Gallen 2002.
- Peter Ochsenbein*, Lateinische Liturgie im Spiegel deutscher Texte oder von der Schwierigkeit vieler St. Andreas-Frauen im Umgang mit der Kirchensprache im Mittelalter, in: Rolf De Kegel (Hrsg.), Bewegung in der Beständigkeit. Zu Geschichte und Wirken der Benediktinerinnen von St. Andreas/Sarnen Obwalden. Alpnach 2000, 121–130.
- Peter Ochsenbein*, Mystische Spuren im ‚Engelberger Gebetbuch‘, in: Claudia Brinker-von der Heyde/Niklaus Largier (Hrsg.), *Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit.* FS Alois Maria Haas. Bern 1999, 275–283.
- Peter Ochsenbein*, Privates Beten in mündlicher und schriftlicher Form. Notizen zur Geschichte der abendländischen Frömmigkeit, in: Clemens M. Kasper (Hrsg.), *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters. (Vita regularis 5.)* Münster 1997, 135–155.
- Andreas Odenthal*, Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 61.) Tübingen 2011.
- Andreas Odenthal*, Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln zu Köln. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 28.) Siegburg 1994.
- Jenny Rahel Oesterle*, Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten. (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne.) Darmstadt 2009.
- Jenny Rahel Oesterle*, Papst – Kalif – König. Vergleiche sakraler Herrschaftsformen im Spiegel islamischer und christlicher Quellen des Mittelalters und moderner Forschung, in: Dies./Wolfram Drews (Hrsg.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne. (Comparativ 18.)* Leipzig 2008, 57–72.
- Otto Gerhard Oexle*, Mittelalterforschung in der sich ständig wandelnden Moderne, in: Hans-Werner Goetz/Jörg Jarnut (Hrsg.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung. (Mittelalterstudien 1.)* München 2003, 227–252.
- Otto Gerhard Oexle*, Von Fakten und Fiktionen. Zu einigen Grundsatzfragen der historischen Erkenntnis, in: Johannes Laudage (Hrsg.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung.* Köln 2003, 1–42.
- Otto Gerhard Oexle*, Max Weber – Geschichte als Problemgeschichte, in: Ders. (Hrsg.), *Das Problem der Problemgeschichte 1880–1932.* Göttingen 2001, 9–37.
- Otto Gerhard Oexle*, Die Moderne und ihr Mittelalter. Eine folgenreiche Problemgeschichte, in: Peter Segl (Hrsg.), *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kon-*

- greßakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995. Sigmaringen 1997, 307–364.
- Otto Gerhard Oexle*, Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 116.) Göttingen 1996.
- Otto Gerhard Oexle*, Das entzweite Mittelalter, in: Gerd Althoff (Hrsg.), Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter. Darmstadt 1992, 7–28.
- Otto Gerhard Oexle*, Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschönigungen in der Weimarer Republik und danach, in: Susanna Burghartz/Hans-Jörg Gilomen/Guy P. Marchal (Hrsg.), Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus. Sigmaringen 1992, 125–153.
- Otto Gerhard Oexle*, Luhmanns Mittelalter, in: Rechtshistorisches Journal 10 (1991), 53–66.
- Otto Gerhard Oexle*, Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung, in: FMSt 24 (1990) 1–22.
- Otto Gerhard Oexle*, Marc Bloch et la critique de la raison historique, in: Hartmut Atsma/André Burguière (Hrsg.), Marc Bloch aujourd’hui. Histoire comparée et Sciences sociales. Paris 1990, 419–433.
- Otto Gerhard Oexle*, Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult, in: FMSt 18 (1984), 401–420.
- Otto Gerhard Oexle*, Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter, in: Lutz Fenske/Werner Rösener/Thomas Zott (Hrsg.), Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag. Sigmaringen 1984, 483–500.
- Otto Gerhard Oexle*, Die ‚Wirklichkeit‘ und das ‚Wissen‘. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Oeuvre von Georges Duby, in: HZ 232 (1981), 61–91.
- Otto Gerhard Oexle*, Die funktionale Dreiteilung der Gesellschaft bei Adalbero von Laon, in: FMSt 12 (1978), 1–54.
- Otto Gerhard Oexle*, Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. Bestandteil des Quellenwerkes *Societas et Fraternitas*. (Münstersche Mittelalter-Schriften 31.) München 1978.
- Otto Gerhard Oexle*, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, in: FMSt 10 (1976), 70–95.
- Martin Ohst*, Buße. IV.2: Kirchengeschichtlich, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 1 (1998), 1910–1918.
- Jürgen Osterhammel*, Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), 143–164.
- Bernd-Christian Otto*, Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57.) Berlin 2011.
- Rudolf Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917). München 1987.
- Eleni Pachoumi/Mark J. Edwards/John M. Dillon* (Hrsg.), Praying and Contemplating in Late Antiquity. Religious and Philosophical Interactions. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 113.) Tübingen 2018.
- Lutz von Padberg*, Bonifatius. Missionar und Reformer. (Beck’sche Reihe.) München 2003.
- Nigel Palmer*, Bibelübersetzung und Heilsgeschichte. Studien zur Freiburger Perikopenhandschrift von 1462 und zu den deutschsprachigen Lektionaren des 15. Jahrhunderts. (Wolfgang-Stammler-Gastprofessur für Germanische Philologie. Vorträge 9.) Berlin 2007.
- Michel Parisse*, L’entourage de Léon IX, in: Georges Bischoff/Benoît-Michel Tock (Hrsg.), Léon IX et son temps. Actes du colloque international organisé par l’Institut d’Histoire Médiévale de l’Université Marc-Bloch, Strasbourg-Eguisheim, 20–22 juin 2002. (Atelier de Recherches sur les Textes Médiévaux 8.) Turnhout 2006, 435–456.
- Jonathan Parry*, Mauss, Dumont, and the distinction between status and power, in: Wendy James/N. J. Allen (Hrsg.), Marcel Mauss. A Centenary Tribute. New York 1998, 151–167.

- Steffen Patzold*, Presbyter. Moral, Mobilität und die Kirchenorganisation im Karolingerreich (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 68.) Stuttgart 2020.
- Steffen Patzold*, Variability of Tangible and Intangible Resources. The Example of Monastic Communities in Medieval Germany in: Anke K. Scholz u. a. (Hrsg.), ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives. (RessourcenKulturen 5.) Tübingen 2017, 233–242.
- Steffen Patzold*, Correctio an der Basis. Landpfarrer und ihr Wissen im 9. Jahrhundert, in: Julia Becker/Tino Licht/Stefan Weinfurter (Hrsg.), Karolingische Klöster. Wissenstransfer und kulturelle Innovation. (Materiale Textkulturen 4.) Berlin 2015, 227–254.
- Steffen Patzold*, Prius tamen est nosse quam facere. Die „Epistola de litteris colendis“, Caesarius von Arles und die karolingische „Correctio“, in: Laurent Jégou u. a. (Hrsg.), Faire lien. Aristocratie, réseaux et échanges compétitifs. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan. Paris 2015, 343–350.
- Steffen Patzold*, Bildung und Wissen einer lokalen Elite des Frühmittelalters. Das Beispiel der Landpfarrer im Frankenreich des 9. Jahrhunderts, in: François Bougard/Régine Le Jan/Rosamond McKitterick (Hrsg.), La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites? (Collection Haut Moyen Âge 7.) Turnhout 2009, 377–392.
- Steffen Patzold*, Schrifttum und Kultur im Kloster Fulda im späten 9. und frühen 10. Jahrhundert, in: Hans-Werner Goetz/Simon Elling (Hrsg.), Konrad I. – Auf dem Weg zum „Deutschen Reich“? Bochum 2006, 229–243.
- Steffen Patzold*, Amalar, Guntard und die missglückte Messfeier. Ein methodischer Versuch über das Spucken im Frühmittelalter, in: Jürgen Martschukat/Steffen Patzold (Hrsg.), Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Köln 2003, 55–82.
- Steffen Patzold*, Konflikte im Kloster Fulda zur Zeit der Karolinger, in: Fuldaer Geschichtsblätter 76 (2000), 69–162.
- Frederick Paxton*, Power and the Power to Heal. The Cult of St. Sigismund of Burgundy, in: Early Medieval Europe 2 (1993), 95–110.
- Ursula Peters*, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. (Hermaea. Germanistische Forschungen NF 56.) Tübingen 1988, 41–100.
- Josef Pilvousek*, Das ‚Wunder‘ von Trient und seine Rezeption. Römische Einheitsliturgie als Folge konfessioneller Abgrenzung?, in: Werner Greiling (Hrsg.), Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470–1620. (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 4.) Köln 2015, 357–371.
- Jordi Pinell Pons*, La liturgia nupcial en el antiguo rito hispánico, in: Giustino Farnedi (Hrsg.), La Celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e testi. Atti del 2 Congresso internazionale di liturgia, Roma, 27–31 maggio 1985. (Studia Anselmiana 93.) Rom 1986, 87–105.
- Ernst Pitz*, Papstreskript im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Großen. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 14.) Sigma-ringen 1990.
- Ernst Pitz*, Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 36.) Tübingen 1971.
- Matthias Pohlig*, Mit Menschen kommunizieren. Gott als sozialer Akteur und die Grenzen der frühneuzeitlichen Gesellschaft, in: Ders./Barbara Schlieben (Hrsg.), Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne. Göttingen 2022, 145–167.
- Matthias Pohlig/Barbara Schlieben* (Hrsg.), Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne. Göttingen 2022.
- Rudolf Pokorny*, Nochmals zur Admonitio synodalis, in: ZRG Kan. Abt. 71 (1985), 20–51.

- Detlef Pollack*, Modernisierungstheorie – revised. Entwurf einer Theorie moderner Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Soziologie* 45 (2016), 219–240.
- Detlef Pollack*, Die Genese der westlichen Moderne. Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter, in: *FMSt* 47 (2013), 273–305.
- Detlef Pollack*, Rückkehr des Religiösen? Tübingen 2009.
- Detlef Pollack*, Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns, in: *Soziale Systeme* 7 (2001), 5–22.
- Detlef Pollack*, Was ist Religion? Probleme und Definition, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), 163–190.
- Bernhard Poschmann*, Der Ablass im Licht der Bussgeschichte. (*Theophaneia* 4.) Bonn 1948.
- Bernhard Poschmann*, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter. Breslau 1930.
- Nicole Priesching*, Gehören Beginen zum ‚Semireligiosum‘? Laienfrömmigkeit und Ordensideale, in: Anne Conrad (Hrsg.), Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosum. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 73.) Münster 2013, 141–163.
- Friedrich Prinz*, Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas. München 1980.
- Friedrich Prinz*, Frühes Mönchtum im Frankenreich. München 1965.
- Janneke Raaijmakers*, The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744–c.900. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series 83.) Cambridge 2012.
- Janneke Raaijmakers*, Sacred Time, Sacred Space. History and Identity at the Monastery of Fulda (744–856). Amsterdam 2003.
- Fidel Raedle*, Über das leibhaftige Reden Gottes mit den Menschen (nach dem Zeugnis der Bibel und der Exegese), in: *Das Mittelalter* 6 (2001), 31–44.
- Ida Raming*, Der Ausschuß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung von Kanon 968, §1 des Codex Iuris Canonici. Köln 1973.
- Christian Ranacher*, Heilseffizienz aus Gemeinschaftssinn. Die Rosenkranzbruderschaft als innovative Form der Jenseitsvorsorge um 1500. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 26.) Berlin 2022.
- Viki Ranff*, Vision und Reflexion. Hildegard von Bingen und die Philosophie, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hrsg.), „Dir hat vor den Frauen nicht geraud“. Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19.) Fribourg 2015, 119–135.
- Claudia Rapp*, Byzantinische Gebetbücher (Euchologien) als Quelle zur Normativität und Praxis des Gebets im griechischen Mittelalter, in: Mirko Breitenstein/Christian Schmidt (Hrsg.), Medialität und Praxis des Gebets. (Das Mittelalter 24.2.) Berlin 2019, 340–349.
- Reinhold Rau*, Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten. (FSGA 4b.) Darmstadt 3<sup>2011</sup>.
- Andreas Reckwitz*, Die Logik der Grenzerhaltung und die Logik der Grenzüberschreitungen. Niklas Luhmann und die Kulturtheorien, in: Günter Burkart/Gunter Runkel (Hrsg.), Luhmann und die Kulturtheorie. Frankfurt (Main) 2004, 213–240.
- Jo Reichertz*, Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das? (Wissen, Kommunikation und Gesellschaft.) Wiesbaden 2009.
- Bernard F. Reilly*, The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065–1109. Princeton (NJ) 1988.
- Bernard F. Reilly*, The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065–1109), in: Ders. (Hrsg.), Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080. New York 1985, 1–40.

- Jonathan Reinert*, Das Vaterunser in der vielstimmigen Reformationszeit, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hrsg.), *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen.* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.) Stuttgart 2022, 269–285.
- Jonathan Reinert*, ‚Klerikalisierung‘ der Franziskaner? Zum Verhältnis von Klerikern und Laien in der Anfangszeit des Minderbrüderordens, in: Ders./Volker Leppin (Hrsg.), *Kleriker und Laien. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 121.)* Tübingen 2021, 113–149.
- Jonathan Reinert/Volker Leppin* (Hrsg.), *Kleriker und Laien. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 121.)* Tübingen 2021.
- Marius Reiser*, Feuer. II. Biblisch, in: LThK 3 (2006), 1262–1263.
- Thomas Rentsch*, Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien. Berlin 2013.
- Frank Rexroth*, Das Mittelalter und die Moderne in den Meistererzählungen der historischen Wissenschaften, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 151 (2008), 12–31.
- Pierre Riché*, Recherches sur l'instruction des laics du IXe au XII siècle, in: Cahiers de civilisation médiévale 5 (1962), 175–182.
- Pierre Riché*, L'instruction des Laïcs en Gaule mérovingienne au VIIe siècle, in: Caratteri del secolo 7 in occidente. (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 5.) Spoleto 1958, 873–888.
- Michael Richter*, A socio-linguistic approach to the Latin Middle Ages, in: Studies in Church History 11 (1975), 69–82.
- Martin Riesebrodt*, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘. München 2001.
- Hedwig Röcklein*, Mystik, in: Gert Melville/Martial Staub (Hrsg.), Enzyklopädie des Mittelalters, Bd. 1. Darmstadt 2017, 348–351.
- Hedwig Röcklein*, Kommunikation – Chancen und Grenzen eines mediävistischen Forschungszweiges, in: Das Mittelalter 6 (2001), 5–13.
- Christian Rohr*, Die Columbansvita und die Gallusvitae als Quellen zur Mensch-Natur-Beziehung im Frühmittelalter, in: Franziska Schnoor u. a. (Hrsg.), *Gallus und seine Zeit. Leben, Wirken, Nachleben.* (Monasterium Sancti Galli 7.) St. Gallen 2015, 19–38.
- Christian Rohr*, Columban-Vita versus Gallus-Viten? Überlegungen zu Entstehung, Funktion und Historizität hagiographischer Literatur des Frühmittelalters, in: Gerhard Ammerer/Cristian Rohr/Alfred Stefan Weiß (Hrsg.), Tradition und Wandel. Beiträge zur Kirchen-, Gesellschafts- und Kulturgeschichte. Festschrift für Heinz Dopsch. München 2001, 27–45.
- Christian Rohr*, Hagiographie als historische Quelle. Ereignisgeschichte und Wunderberichte in der Vita Columbani des Ionas von Bobbio, in: MIÖG 103 (1995), 229–264.
- Christoph Rolker*, Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4,76.) Cambridge 2010.
- Hartmut Rosa*, Unverfügbarkeit. Berlin 2018.
- Hartmut Rosa*, Rez. von: Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin 2018, online: Soziopolis, 14.02.2018, <https://www.sociopolis.de/die-gesellschaft-der-singularitaeten-8.html> (Zugriff: 26.03.2025).
- Hartmut Rosa*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin 2016.
- Paula Rose*, A Commentary on Augustine's *De cura pro mortuis gerenda*. Rhetoric in Practice. (Amsterdam Studies in Classical Philology 20.) Leiden 2013.
- Barbara Rosenwein*, Inaccessible Cloisters. Gregory of Tours and Episcopal Exemption, in: Kathleen Anne Mitchell/Ian N. Wood (Hrsg.), *The World of Gregory of Tours.* (Cultures, Beliefs and Traditions 8.) Leiden 2002, 181–197.

- Barbara Rosenwein*, One Site, Many Meanings. Saint-Maurice d’Agaune as a Place of Power in the Early Middle Ages, in: Mayke de Jong/Frans C. W. J. Theuws (Hrsg.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages. (Transformation of the Roman World 6.)* Leiden 2001, 271–290.
- Barbara Rosenwein*, Perennial Prayer at Agaune, in: Dies./Sharon Ann Farmer (Hrsg.), *Monks & Nuns, Saints & Outcasts. Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little.* Ithaca (NY) 2000, 37–56.
- Barbara Rosenwein*, Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe. Manchester 1999.
- Barbara Rosenwein*, Feudal War and Monastic Peace. Cluniac Liturgy as Ritual Aggression, in: *Viator* 2 (1971), 129–157.
- Werner Rösener*, Konflikte zwischen Zisterziensern und Benediktinern im 12. und frühen 13. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 167 (2019), 21–39.
- Werner Rösener*, Tradition und Innovation im hochmittelalterlichen Mönchtum. Kontroversen zwischen Cluniazensern und Zisterziensern im 12. Jahrhundert, in: Hans-Joachim Schmidt (Hrsg.), *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter. (Scrinium Friburgense 18.)* Berlin 2005, 399–421.
- Werner Rösener*, Agrarwirtschaft, Agrarverfassung und ländliche Gesellschaft im Mittelalter. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 13.) München 1992.
- Miri Rubin*, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture.* Cambridge 2001.
- Conrad Rudolph*, The ‚Things of Greater Importance‘. Bernards of Clairvaux’s *Apologia* and the Medieval Attitude toward Art. Philadelphia (PA) 1990.
- Conrad Rudolph*, The Scholarship on Bernhard of Clairvaux’s *Apologia*, in: *Citeaux* 40 (1989), 69–111.
- Kurt Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990.
- Teofilo Ruiz*, Burgo and the Council of 1080, in: Bernard F. Reilly (Hrsg.), *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080.* New York 1985, 121–130.
- Jörg Rüpke*, Europa und die Europäische Religionsgeschichte, in: Hans Kippenberg (Hrsg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Teil 1: Das Problem einer Europäischen Religionsgeschichte.* Göttingen 2009, 3–14.
- Jörg Rüpke*, Historische Religionsforschung. Eine Einführung. (Religionswissenschaft heute 5.) Stuttgart 2007.
- Michael Ryan*, Decorated Metalwork in the Museo dell’Abbazia, Bobbio, Italy, in: *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 120 (1990), 102–111.
- Hans Sauer*, Zur Überlieferung und Anlage von Erzbischof Wulfstans „Handbuch“, in: *DA* 36 (1980), 341–384.
- Knut Schäferdiek*, Columbans Wirken im Frankreich (591–612), in: Heinz Löwe (Hrsg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter. (Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen. Kulturwissenschaftliche Reihe.)* Stuttgart 1982, 171–201, ND in: Knut Schäferdiek (Hrsg.), *Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 64.)* Berlin 1996, 349–380.
- Alexandra Schauer*, Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung. Berlin 2023.
- Barbara Schedl*, Der Plan von St. Gallen. Ein Modell europäischer Klosterkultur. Wien/Köln/Weimar 2014.
- Hermann Schefers*, Sub umbra dei. Einhards Traktat „De adoranda cruce“ und der Byzantinische Bilderstreit, in: Ders. (Hrsg.), *Einhard. Leben und Werk*, Bd. 2. (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission, NF 39.) Regensburg 2019, 91–124.
- Susanne Schenk*, Die Frauenklause des Hochmittelalters als Ort der Bildung, in: Peter Gemeinhardt/Tobias Georges (Hrsg.), *Theologie und Bildung im Mittelalter. (Archa verbi. Subsidia 13.)* Münster 2015, 229–240.
- Rudolf Schieffer*, Die Karolinger. Stuttgart<sup>5</sup>2014.
- Rudolf Schieffer*, Die Reichweite päpstlicher Entscheidungen nach der papstgeschichtlichen Wende, in: Klaus Herbers/Frank Engel/Fernando López Alsina (Hrsg.), *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen*

- Handelns. Legaten, delegierte Richter, Grenzen. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 25.) Berlin 2013, 13–28.
- Rudolf Schieffer*, Motu proprio. Über die papstgeschichtliche Wende im 11. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 122 (2002), 27–41.
- Rudolf Schieffer*, Consuetudines monasticae und Reformforschung, in: DA 44 (1988), 161–169.
- Theodor Schieffer*, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Darmstadt ²1972.
- Stefan Schima*, Innozenz I. Ein Zeitgenosse des Johannes Chrysostomus und sein Kirchenbild, in: Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana. (Studia ephemericis Augustinianum 93,2.) Rom 2005, 665–686.
- Bernhard Schimmelpfennig*, Zisterzienserideal und Kirchenreform – Benedict XII. (1334–1342) als Reformpapst, in: Wolfgang Ribbe (Hrsg.), Zisterzienser-Studien, Bd. 3. (Studien zur europäischen Geschichte 13.) Berlin 1976, 11–43.
- Norbert Schindler*, Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit. Frankfurt (Main) 1992.
- Heinrich Schipperges*, Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment (Codex Berlin. Lat. Qu674), in: Sudhoffs Archiv 40 (1956), 41–77.
- Barbara Schlieben*, Grenzen des Sozialen in „Causae et Curae“ der Hildegard von Bingen, in: Dies./Matthias Pohlig (Hrsg.), Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne. Göttingen 2022, 211–239.
- Rudolf Schlögl*, Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie, in: Soziale Systeme 7 (2001), 23–45.
- Eva Schlotheuber*, „Gelehrte Bräute Christi“. Geistliche Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 104.) Tübingen 2018.
- Eva Schlotheuber*, Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden, in: Dies./Helmut Flachenecker/Ingrid Gardill (Hrsg.), Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. (Studien zur Germania Sacra 31.) Göttingen 2008, 241–262.
- Eva Schlotheuber*, Klosterereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des „Konventstagebuchs“ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484 – 1507). (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24.) Tübingen 2004.
- Karl Schmid*, Von den „fratres conscripti“ in Ekkeharts St. Galler Klostergeschichten, in: FMSt 25 (1991), 109–122.
- Karl Schmid*, Das ältere und das neuentdeckte jüngere St. Galler Verbrüderungsbuch, in: Ders./Michael Borgolte/Dieter Geuenich (Hrsg.), Subsidia Sangallensia. Materialien und Untersuchungen zu den Verbrüderungsbüchern und zu den älteren Urkunden des Stiftsarchivs St. Gallen, Bd. 1 (St. Galler Kultur und Geschichte 16.) St. Gallen 1986, 15–38.
- Karl Schmid* (Hrsg.), Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet. München 1985.
- Karl Schmid*, Brüderschaften mit den St. Galler Mönchen aus der Sicht des Kaiserbesuchs von 883, in: Helmut Maurer (Hrsg.), Churrätisches und St. gallisches Mittelalter. Festschrift für Otto P. Clavadetscher zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag. Sigmaringen 1984, 173–194.
- Karl Schmid/Joachim Wollasch* (Hrsg.), „Memoria“. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. (Münstersche Mittelalter-Schriften 48.) München 1984.
- Karl Schmid/Joachim Wollasch*, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters, in: FMSt 1 (1967), 365–405.
- Albert Schmidt*, Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets im Mittelalter. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktineriums 36.) Münster 1986.
- Nathalie Schmidt*, Tagungsbericht: The Divine Between Heaven & Earth. Access, Use, & Embodiment of the Transcendent in Premodern European Culture, online: H-Soz-Kult, 23.11.2024,  
<https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-151413> (Zugriff: 26.03.2025).

- Paul Gerhard Schmidt*, Ars loquendi und ars tacendi. Zur monastischen Sprache des Mittelalters, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 4 (1981), 13–19.
- Jean-Claude Schmitt*, Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible? (Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval), in: Fernando Lepori/Francesco Santi (Hrsg.), Il mestiere di storico del Medioevo. Atti del Convegno di Studio dell'Associazione Biblioteca Salita dei Frati, Lugano, 17–19 maggio 1990. (Quaderni di cultura mediolatina 7.) Spoleto 1994, 73–83.
- Jean-Claude Schmitt*, Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter. Aus dem Französischen von Rolf Schubert und Bodo Schulze. Stuttgart 1992.
- Romedio Schmitz-Esser*, Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers. (Mittelalter-Forschungen 48.) Ostfildern 2014.
- Philibert Schmitz*, La liturgie de Cluny, in: Spiritualità Cluniacense, 12–15 ottobre 1958. (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 2.) Todi 1960, 85–99.
- Philibert Schmitz*, L'influence de saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît, in: Giuseppe Ermini (Hrsg.), Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 4.) Spoleto 1957, 401–415.
- Bernd Schneidmüller*, Zwischen Gott und den Getreuen. Vier Skizzen zu den Fundamenten der mittelalterlichen Monarchie, in: FMSt 36 (2002), 193–224.
- Rüdiger Schnell*, Wer sieht das Unsichtbare? Homo exterior und homo interior in monastischen und laikalen Erziehungsschriften, in: Katharina-Silke Philipowski/Anne Prior (Hrsg.), Anima und sâle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. (Philologische Studien und Quellen 197.) Berlin 2006, 83–112.
- André Schnyder*, Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts. (Sprache und Dichtung 34.), Bern 1986.
- Anke Scholz u. a. (Hrsg.)*, ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives. (RessourcenKulturen 5.) Tübingen 2017.
- Heinrich Scholz*, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus De civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruito Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Mystik. Leipzig 1911.
- Percy Ernst Schramm*, Karl der Große. Denkart und Grundauffassungen. Die von ihm bewirkte Correctio („Renaissance“), in: HZ 198 (1964), 306–345.
- Klaus Schreiner*, Die lesende und schreibende Maria als Symbolgestalt religiöser Frauenbildung, in: Gabriela Signori (Hrsg.), Die lesende Frau. Wiesbaden 2009, 113–154.
- Klaus Schreiner*, Der Psalter. Theologische Symbolik, frommer Gebrauch und lebensweltliche Pragmatik einer heiligen Schrift in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, in: Vestigia bibliae 24/25 (2002/03), 9–45.
- Klaus Schreiner*, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“ (Ps. 84,11). Friedensstiftung durch symbolisches Handeln, in: Johannes Fried (Hrsg.), Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter. (Vorträge und Forschungen 43.) Sigmaringen 1996, 37–86.
- Klaus Schreiner*, Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen, in: Gert Melville (Hrsg.), Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde. (Norm und Struktur 1.) Köln 1992, 295–341.
- Klaus Schreiner*, „Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes“ (Osculetur me oscuto oris sui, Cant 1,1). Metaphorik, kommunikative und herrschaftliche Funktionen einer symbolischen Handlung, in: Hedda Ra-gotzky/Horst Wenzel (Hrsg.), Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990, 89–132.
- Gangolf Schrimpf*, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 22.) Münster 1982.

- Matthias Schrör*, Metropolitangewalt und papstgeschichtliche Wende. (Historische Studien 494.) Husum 2009.
- Alexander Schröter-Reinhard*, Die Ethica des Peter Abaelard. Übersetzung, Hinführung und Deutung. (Dokimion 21.) Freiburg (Üechtland) 1999.
- Markus Schürer*, Das Reden und Schweigen der Mönche. Zur Wertigkeit des silentium im mittelalterlichen Religiosentum, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hrsg.), Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. (Transformationen der Antike 14.) Berlin 2010, 107–130.
- Rainer Schützichel*, Soziologische Kommunikationstheorien. Konstanz 2004.
- Ludger Schwienhorst-Schönberge*, Christliches Beten mit dem Alten Testament am Beispiel der Psalmen, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hrsg.), Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.) Stuttgart 2022, 41–74.
- Harald Sellner*, Klöster zwischen Krise und correctio. Monastische „Reformen“ im hochmittelalterlichen Flandern. (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 3.) Regensburg 2016.
- Josef Semmler*, Saint-Denis. Von der bischöflichen Coemeterialbasilika zur königlichen Benediktinerabtei, in: Hartmut Atsma (Hrsg.), La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international, Bd. 2. (Beihefte der Francia 16.) Sigmaringen 1989, 75–123.
- Josef Semmler*, Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816, in: ZKG 74 (1963), 15–82.
- Josef Semmler*, Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen, in: ZKG 71 (1960), 37–65.
- Josef Semmler*, Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda, in: ZKG 69 (1958), 268–298.
- Luciano Serrano*, El Obispado de Burgos y Castilla primitiva del s. V al XIII, 3 Bde. (Instituto de Valencia de Don Juan.) Madrid 1935–1936.
- Emmanuel Severus*, Gebet, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt 8 (1972), 1134–1258.
- Hermann-Josef Sieben*, Schlüssel zum Psalter. Sechzehn Kirchenwätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor. Paderborn 2011.
- Gabriela Signori*, Refektorium, memoria und die klösterliche Tischgemeinschaft, in: In situ. Zeitschrift für Architekturgeschichte 12 (2020), 33–48.
- Georg Simmel*, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt (Main) 1992.
- Walter Simons*, Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565. (The Middle Ages Series.) Philadelphia (PA) 2001.
- Damian J. Smith*, Sancho Ramírez and the Roman rite, in: Studies in Church History 32 (1996), 95–105.
- Jonathan Z. Smith*, Religion, Religions, Religious, in: Mark C. Taylor (Hrsg.), Critical Terms for Religious Studies. Chicago 1998, 269–284.
- Hans-Georg Soeffner/Thomas Luckmann*, Die Objektivität des Subjektiven, in: Ronald Hitzler/Jo Reichert/Norbert Schröer (Hrsg.), Hermeneutische Wissenssoziologie. Konstanz 1999, 171–187.
- Jörg Sonntag*, Der spielende Gott des Mittelalters. Eine kulturhistorische Annäherung. (Mittelalter-Forschungen 70.) Ostfildern 2024.
- Jörg Sonntag*, Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit. (Vita regularis 35.) Münster 2008.
- Richard W. Southern*, Saint Anselm. A Portrait in a Landscape, Cambridge 1990.
- Richard W. Southern*, Western Society and the Church in the Middle Ages. (The Pelican History of the Church 2.) Harmondsworth 1970.
- Franz Anton Specht*, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland. Von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. Stuttgart 1885.
- George Spencer-Brown*, Laws of Form. London 1969.
- Gayatri Chakravorty Spivak*, Can the Subaltern Speak?, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hrsg.), Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana 1988, 271–313.

- Gabriele Sprigath*, Zum Vergleich von scriptura und pictura in den Briefen von Papst Gregor d. Gr. an Serenus Bischof von Marseille, in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 41 (2009), 69–111.
- Clare E. Stacilffe*, Columbanus and the Gallic Bishops, in: Giles Constable/Michel Rouche (Hrsg.), *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot. (Cultures et civilisations médiévales.)* Paris 2006, 205–215.
- Clare E. Stacilffe*, Red, white and blue martyrdom, in: Dorothy Whitelock/Rosamond McKitterick/David N. Dumville (Hrsg.), *Ireland in Early Mediaeval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes.* Cambridge 1982, 21–46.
- Matthias Stauffacher*, Johannes Friker in Luzern und Engelberg. Stadtschreiber, Laienfründner des Klosters im Hof und geistlicher Förderer des Frauenklosters St. Andreas, in: *Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern* 12 (1994), 13–43.
- Matthias Stauffacher/Peter Ochsenbein*, Friker, Johannes, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. V erfasserlexikon* 2 (1980), 970–971.
- Wolfgang Steck*, Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit. (*Münchener theologische Studien* 1,35.) München 2000.
- Sita Steckel*, Hypocrites! Critiques of Religious Movements and Criticism of the Church, 1050–1300, in: Jennifer Kolpacoff Deane/Anne Elisabeth Lester (Hrsg.), *Between Orders and Heresy. Rethinking Medieval Religious Movements*, Toronto 2022, 79–126.
- Sita Steckel*, Differenzierung jenseits der Moderne. Eine Debatte zu mittelalterlicher Religion und moderner Differenzierungstheorie, in: *FMSt* 47 (2013), 307–351.
- Sita Steckel*, Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung. Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik, in: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hrsg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik.* Berlin 2012, S.134–175.
- Brian Stock*, The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries. Princeton (NJ) 1983.
- Michael Stoltz*, Aufeinandertreffen. Die Wahrnehmung göttlichen Wirkens im interreligiösen Kontakt, in: Thomas Honegger/Gerlinde Huber-Rebenich/Volker Leppin (Hrsg.), *Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter. (Das Mittelalter. Beihefte 1.)* Berlin 2014, 6–62.
- Michaela Stoßberg*, Formen und Inhalte frühchristlichen Gebets in den Evangelien und im Corpus Paulinum, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hrsg.), *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30.)* Stuttgart 2022, 75–99.
- Georg Strack*, Solo sermone, Überlieferung und Deutung politischer Ansprachen der Päpste im Mittelalter. (MGH Schriften 79.) Wiesbaden 2022.
- Guy G. Stroumsa*, A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason. Cambridge 2010.
- Holger Sturm*, Beschriebene Zisterziensität. Das „Exordium magnum Cisterciense“ des Konrad von Eberbach unter besonderer Berücksichtigung des Codex Eberbacensis. (*Texte der Zisterzienserväter 3.*) Aachen 2020.
- Rudolf Suntrup*, Norm oder Modell? Zentralismus und einzelkirchliche Vielfalt in der römischen Meßliturgie des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, in: Ders./Jan R. Veenstra (Hrsg.), *Normative Zentrierung. Normative Centering. (Medieval to Early Modern Culture. Kultureller Wandel von Mittelalter zur Frühen Neuzeit 2.)* Frankfurt (Main) 2002, 125–146.
- Rudolf Suntrup*, Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts. (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 37.) München 1978.
- Jenny Swanson*, John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar. (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought* 10.) Cambridge 1989.
- Alice-Mary Talbot/Robert Taft*, Akoiometoi, Monastery of, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium* 1 (1991), 46.

- Charles Hugh Talbot*, The Date and Author of the „Riposte“, in: Giles Constable/James Kritzeck (Hrsg.), Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death. (Studia Anselmiana 40.) Rom 1956, 72–80.
- Gerd Tellenbach*, Der Sturz des Abtes Pontius von Cluny und seine geschichtliche Bedeutung, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 42/43 (1963), 13–55.
- Wolfgang Teske*, Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum ‚Konversenproblem‘, in: FMSt 10 (1976), 248–322 und FMSt 11 (1977), 288–339.
- Sabine Teubner-Schoebel*, Bernhard von Clairvaux als Vermittler an der Kurie. Eine Auswertung seiner Briefsammlung. (Studien und Dokumente zur Gallia Pontificia 3.) Bonn 1993.
- Edgar Thaidigsmann*, „Religiös unmusikalisch“. Aspekte einer hermeneutischen Problematik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 108 (2011), 490–509.
- Johanna Thali*, Editionsbericht: Engelberger Gebetbuch (Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 155), online: Handschriftenkatalog, 2005, [https://editionsbericht.de/?n=E\\_Thali](https://editionsbericht.de/?n=E_Thali) (Zugriff: 26.03.2025).
- Johanna Thali*, Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter et legere. Formen und Funktionen des Lesens in der klösterlichen Frömmigkeitskultur, in: Eckart Conrad Lutz/Martina Baakes/Stefan Matter (Hrsg.), Lesevorgänge. Prozesse des Erkennens in mittelalterlichen Texten, Bildern und Handschriften. (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 11.) Zürich 2009, 421–458.
- Johanna Thali*, Regionalität als Paradigma literarhistorischer Forschung zur Vormoderne. Das Beispiel des Benediktinerinnenklosters St. Andreas in Engelberg, in: Barbara Fleith/René Wetzel (Hrsg.), Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte. (Kulturtopographie des alemannischen Raums 1.) Berlin 2009, 229–262.
- Johanna Thali*, Strategien der Heilsvermittlung in der spätmittelalterlichen Gebetskultur, in: Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Herberichs/Christian Kiening (Hrsg.), medialität des Heils im späten Mittelalter. (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10.) Zürich 2009, 241–278.
- Jean-Marie Theurillat*, L’Abbaye de St-Maurice d’Agaune. Paris 1954.
- Augustinus Thiele*, Der „supplex libellus“ – soziologisch gesehen. Ein Bild aus den Anfängen der Abtei Fulda, in: Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift 52 (1976), 220–222.
- Benjamin Thorpe*, Ancient Laws and Institutions of England, Bd. 2. London 1840.
- Albrecht Timmermann*, Good and Bad Prayers, before Albertus Pictor. Prolegomena to the History of a Late Medieval Image, in: Baltic Journal of Art History 5 (2013), 131–177.
- Matthias Tischler*, Warum es unmöglich ist eine Wahrnehmungsgeschichte der „Religionen“ im Frühen und Hohen Mittelalter zu schreiben, in: MIÖG 127 (2019), 317–333.
- Michael Toepper*, Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens. (Berliner historische Studien 10.) Berlin 1983.
- Jakob Torsy*, Eucharistische Frömmigkeit im späten Mittelalter, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 23 (1971), 89–102.
- Ernst Tremp*, Der St. Galler Klosterplan und die Aachener Klosterreform, in: Gabriel Bunge/Jakobus Kaffanke (Hrsg.), Benedikt von Nursia und Benedikt von Aniane. Karl der Große und die Schaffung des „Karolingischen Mönchtums“. (Weisungen der Väter 26.) Beuron 2016, 108–139.
- Richard C. Trexler*, The Christian at Prayer. An Illustrated Prayer Manual Attributed to Peter the Chanter (d. 1197). (Medieval and Renaissance Texts and Studies 44.) New York 1987.
- Richard C. Trexler*, Legitimizing prayer gestures in the twelfth century. The De Penitentia of Peter the Chanter, in: History and Anthropology 1 (1984), 97–126.
- Ernst Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), hrsg. v. Friedrich W. Graf. (Kritische Gesamtausgabe 9.1–3.) Berlin 2021.
- Ernst Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1922.
- Christian Trottmann*, La vision bénatique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII. (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 289.) Paris 1995.

- Simon Tugwell*, The Nine Ways of Prayer of St. Dominic. A Textual Study and Critical Edition, in: *Mediaeval Studies* 47 (1985), 1–124.
- Burkhardt Tutsch*, Zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Bernhards und Ulrichs von Cluny, in: Hagen Keller/Christel Meier/Thomas Scharff (Hrsg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern.* (Münstersche Mittelalter-Schriften 76.) München 1999, 79–94.
- Burkhardt Tutsch*, Studien zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Ulrichs von Cluny. (*Vita regularis* 6.) Münster 1998.
- Burkhardt Tutsch*, Die Consuetudines Bernhards und Ulrichs von Cluny im Spiegel ihrer handschriftlichen Überlieferung, in: *FMS 30* (1996), 248–293.
- Markus Tymister*, Der liturgische Dienst der Priester, Diakone, Akolythen und Lektoren. Ein *Vademecum der Pastoralliturgik*. Berlin <sup>2</sup>2021.
- Hartmann Tyrell*, Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: Klaus Schreiner (Hrsg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen.* München 2002, 41–96.
- Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch*, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: Dies. (Hrsg.), *Religion als Kommunikation. (Religion in der Gesellschaft 4.)* Würzburg 1998, 7–30.
- Przemysław Tyszka*, Human Body and Corporeality in Provisions of Penitentials (6th–11th Century), in: Falkowski, Wojciech (Hrsg.), *Women and femininity. (Quaestiones medii aevi novae 19.)* Warszawa 2014, 343–366.
- Damien van den Eynde*, Les premiers écrits de Saint Bernard, in: Jean Leclercq (Hrsg.), *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, Bd. 3. Rom 1969, 343–422.
- Nancy van Deusen*, The Place of the Psalms in the Intellectual Culture of the Middle Ages. New York 1999.
- John van Engen*, Letters and the Public Persona of Hildegard, in: Alfred Haverkamp (Hrsg.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900-jährigen Jubiläum 13–19. Sept. 1998 in Bingen. Mainz 2000*, 375–418.
- John van Engen*, The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150, in: *Speculum* 61 (1986), 269–304.
- Carine van Rhijn*, Carolingian Rural Priests as Local (Religious) Experts, in: Steffen Patzold/Florian Bock (Hrsg.), *Gott handhaben. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung.* Berlin 2016, 131–146.
- Louis van Tongeren/Charles M. A. Caspers* (Hrsg.), *Unitas in pluralitate. Libri ordinarii als Quelle für die Kulturgeschichte. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 103.)* Münster 2015.
- Steven Vanderputten*, Medieval Monasticisms. Forms and Experiences of the Monastic Life in the Latin West. (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 47.) Berlin 2020.
- Steven Vanderputten*, Dark Age Nunneries. The Ambiguous Identity of Female Monasticism 800–1050. Ithaca (NY) 2018.
- Steven Vanderputten*, Monastic Leadership as an ‘Immaterial Resource’. A Look at Reformist Abbots of the 10th to Early 12th Centuries, in: Marco Krätschmer/Katja Thode/Christina Vossler-Wolf (Hrsg.), *Klöster und ihre Ressourcen. Räume und Reformen monastischer Gemeinschaften im Mittelalter. (RessourcenKulturen 7.)* Tübingen 2018, 99–106.
- André Vauchez*, Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge. Paris 1999.
- Bradford Verter*, Spiritual Capital. Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu, in: *Sociological Theory* 21 (2003), 150–174.
- Ewald M. Vetter*, *Speculum salutis. Arbeiten zur christlichen Kunst.* Münsterschwarzach 1994.
- Cyrille Vogel*, Buße (liturgisch-theologisch). D. Westkirche. I. Bußdisziplin und Bußriten. 2. Entwicklung bis zum Bußsakrament, in: *LexMA 2* (1983), 1131–1135.
- Cyrille Vogel*, Les „*Libri paenitentiales*“. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 27.) Turnhout 1978.

- Cyrille Vogel*, Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée, in: *Revue de droit canonique* 9 (1959), 1–38.
- Cyrille Vogel*, Bußbücher, in: *LThK* 2 (1958), 802–805.
- Cyrille Vogel/Allen J. Frantzen* (Hrsg.), *Les „Libri paenitentiales“*. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 27.) Turnhout 1985.
- Adalbert de Vogüé*, The Master and St. Benedict. A Reply to Marilyn Dunn, in: *The English Historical Review* 107 (1992), 95–103.
- Paulus Volk*, Der Rezeß eines Provinzialkapitels von Reims aus dem XII. Jahrhundert, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 46 (1928), 380–384.
- Ludwig Vones*, Legation und Konzilien. Der päpstliche Legat Richard von Marseille und die konziliare Tätigkeit auf der Iberischen Halbinsel, in: Klaus Herbers/Frank Engel/Fernando López Alsina (Hrsg.), *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns: Legaten, delegierte Richter, Grenzen. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse NF 25.)* Berlin 2013, 213–236.
- Ludwig Vones*, Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (711–1480). Reiche, Kronen, Regionen. Sigmaringen 1993.
- Ludwig Vones*, Reconquista und Convivencia. Die Könige von Kastilien-León und die mozarabischen Organisationsstrukturen in den südlichen Grenzonen im Umkreis der Eroberungen von Coimbra (1064) und Toledo (1085), in: Odilo Engels/Peter Schreiner (Hrsg.), *Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*. Sigmaringen 1993, 221–242.
- Bastiaan Waagmeester*, Priests, Pastoral Compendia and the Laity in the Carolingian Local Church. The Case of Sélestätt, Bibliothèque humaniste, Ms. 132, in: Jonathan Reinert/Volker Leppin (Hrsg.), *Kleriker und Laien. Verfestigung und Verflüssigung einer Grenze im Mittelalter. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 121.)* Tübingen 2021, 17–35.
- Chrysogonus Waddell*, The Myth of Cistercian Origins. C.H. Berman and the Manuscript Sources, in: *Cîteaux* 51 (2000), 299–386.
- Chrysogonus Waddell*, Cistercian Lay Brothers. Twelfth-Century Usages with Related Texts. Latin Text, with Concordance of Latin terms, English translations, and Notes. (*Cîteaux. Studia et documenta* 10.) Brecht 2000.
- Wolfgang Eric Wagner*, Die liturgische Gegenwart des abwesenden Königs. Gebetsverbrüderung und Herrscherbild im frühen Mittelalter. (Brill's Series on the Early Middle Ages 19.) Leiden 2010.
- Stephan Waldhoff*, Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der *libelli precum*. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 89.) Münster 2003.
- Johannes von Walter*, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Bd. 1: Robert von Arbrissel. (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 9,3.) Leipzig 1903.
- Friedrich W. H. Wasserschleben*, Die Bußordnung der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung. Halle 1851.
- John Weakland*, John XXII before his Pontificate, 1244–1316. Jacques Duèse and his Family, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 10 (1972), 161–185.
- John Weakland*, John XXII and the Beatific Vision Controversy, in: *Annuale mediaevale* 9 (1968), 76–84.
- Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie: unvollendet 1919–1920, hrsg. v. Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter. (MWG 1.23.) Tübingen 2013.
- Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften, hrsg. v. Hans Kippenberg. (MWG 1.22.2.) Tübingen 2001.
- Max Weber*, Die Stadt, hrsg. v. Wilfried Nippel. (MWG 1.22.5.) Tübingen 1999.

- Max Weber*, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Archiv für Soziawissenschaft und Sozialpolitik 19 (1904), 22–87, ND in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen 1988, 146–214.
- Peter Weimar* (Hrsg.), Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert. (Zürcher Hochschulforum 2.) Zürich/München 1981.
- Tim Weitzel*, Charisma oder die Macht einer Unterscheidung, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 30 (2022), 255–278.
- Tim Weitzel*, Kommunikation mit Gott – ein Gegenstand der Geschichtswissenschaften? Überlegungen eines ‚Profanhistorikers‘, in: Saeculum 72 (2022), 233–260.
- Tim Weitzel*, Kreuzzug als charismatische Bewegung. Päpste, Priester und Propheten (1095–1149). (Mittelalter-Forschungen 62.) Ostfildern 2019.
- Tim Weitzel*, Häresie und Orthodoxie in zeitgenössischen Texten zum Albigenserkreuzzug. Oszillation religiöser Grenze, in: Thomas G. Kirsch/Rudolf Schlögl/Dorothea Weltecke (Hrsg.), Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung. Paderborn 2015, 239–256.
- Thomas Welskopp*, Bewegungsdrang. Prozess und Dynamik in der Geschichte, in: Rainer Schützeichel/Stefan Jordan (Hrsg.), Prozesse. Formen, Dynamiken, Erklärungen. Wiesbaden 2015, 198–213.
- Dorothea Weltecke*, Die drei Ringe. Warum die Religionen erst im Mittelalter entstanden sind. (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung.) München 2024.
- Dorothea Weltecke*, Über die drei Ringe. Religiöse Vielfalt und die Brisanz verborgener Wahrheit, in: Stephan Conermann (Hrsg.), Geheimnis und Verborgenes im Mittelalter. Funktion, Wirkung und Spannungsfelder von okkultem Wissen, verborgenen Räumen und magischen Gegenständen. (Das Mittelalter. Beihefte 15.) Berlin 2021, 523–544.
- Dorothea Weltecke* (Hrsg.), Zu Gast bei Juden – Leben in der mittelalterlichen Stadt. Konstanz 2017.
- Dorothea Weltecke*, Beyond Exclusivism in the Middle Ages. On the Three Rings, the Three Impostors, and the Discourse of Multiplicity, in: Adam K. Silverstein (Hrsg.), The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions. Oxford 2015, 189–207.
- Dorothea Weltecke*, Über Religion vor der „Religion“. Konzeptionen vor der Entstehung des neuzeitlichen Begriffes, in: Dies./Thomas G. Kirsch/Rudolf Schlögl (Hrsg.), Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung. Paderborn 2015, 13–34.
- Dorothea Weltecke*, Müssten monotheistische Religionen intolerant sein? Drei Ringe, drei Betrüger und der Diskurs der religiösen Vielfalt im Mittelalter, in: Rolf Schieder (Hrsg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Berlin 2014, 301–23.
- Dorothea Weltecke*, Jenseits des „christlichen Abendlandes“. Grenzgänge in der Geschichte der Religionen des Mittelalters. Antrittsvorlesung, am 24. Oktober 2008 an der Universität Konstanz gehalten. Konstanz 2010.
- Dorothea Weltecke*, „Der Narr spricht: Es ist kein Gott“. Atheismus, Unglauben und Glaubenzweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit. (Campus historische Studien 50.) Frankfurt (Main) 2010.
- Alfred Wendehorst*, Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben?, in: Johannes Fried (Hrsg.), Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters. (Vorträge und Forschungen 30.) Sigmaringen 1986, 9–33.
- Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert*, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen. Berlin 1969.
- Charles West*, The Earliest Form and Function of the ‘Admonitio synodalis’, in: FMSt 57 (2023), 349–380.
- René Wetzel*, Ein-Bildung als Prozess. Ent-Bildung als Ziel: Die ‚Engelberger Predigten‘ zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit, in: Ders./Fabrice Flückiger (Hrsg.), Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit. (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 13.) Zürich 2010, 411–426.

- René Wetzel*, Mystischer Weg und Heilserfahrung. Präsenzkonzepte und -effekte der Engelberger Lesepredigten, in: Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Herberichs/Christian Kiening (Hrsg.), *Medialität des Heils im späten Mittelalter. (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10.)* Zürich 2009, 279–296.
- Chris Wickham*, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000. (The Penguin History of Europe 2.)* London 2009.
- Chris Wickham*, *Rural Society in Carolingian Europe*, in: Rosamond McKitterick (Hrsg.), *The New Cambridge Medieval History. Bd. 2: C. 700 – c. 900. Cambridge 1995*, 510–537.
- Ruth Wiederkehr*, *Das Hermetschwiler Gebetbuch. Studien zu deutschsprachiger Gebetbuchliteratur der Nord- und Zentralschweiz im Spätmittelalter. Mit einer Edition. (Kulturtopographie des alemannischen Raums 5.)*, Berlin/Boston 2013.
- Georg Wieland* (Hrsg.), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts.* Stuttgart 1995.
- Robert Wildhaber*, *Gebet, Gutes und Schlechtes*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie Tl. 2* (1970), 82–84.
- Robert Wildhaber*, *Das gute und das schlechte Gebet. Ein Beitrag zum Thema der Mahnbilder*, in: Gerhard Heilfurth (Hrsg.), *Europäische Kulturverflechtungen im Bereich der volkstümlichen Überlieferung. Festschrift zum 65. Geburtstag Bruno Schiers. Göttingen 1967*, S 63–72.
- Peter Willmes*, *Der Herrscher-„Adventus“ im Kloster des Frühmittelalters. (Münstersche Mittelalter-Schriften 22.)* München 1976.
- Philipp Winterhager* (Hrsg.), *Verzicht. Mediävistische Perspektiven*. Freiburg (Breisgau) 2025.
- Herwig Wolfram*, *Mittelalterliche Politik und adelige Staatssprache*, in: *MIÖG 76* (1968), 1–22.
- Joachim Wollasch*, *Cluny – „Licht der Welt“. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*. Zürich 1996.
- Joachim Wollasch*, *Zur Verschriftlichung der klösterlichen Lebensgewohnheiten unter Abt Hugo von Cluny*, in: *FMSt 27* (1993), 317–349.
- Joachim Wollasch*, *Das Schisma des Abtes Pontius von Cluny*, in: *Francia 23* (1996), 31–52.
- Joachim Wollasch*, *Toten- und ArmenSORGE*, in: Karl Schmid (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*. München 1985, 9–38.
- Joachim Wollasch*, *Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts*, in: *DA 40* (1984), 1–20.
- Joachim Wollasch*, *Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter*, in: *FMSt 9* (1975), 268–286.
- Joachim Wollasch*, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. (Münstersche Mittelalterschriften 7.)* München 1973.
- Ian N. Wood*, *The Irish in England and on the Continent in the Seventh Century. Part I*, in: *Peritia 26* (2015), 171–198.
- Ian N. Wood*, *The Irish on the Continent in the Seventh Century*, in: Franziska Schnoor/Karl Schmuki/Ernst Tremp (Hrsg.), *Gallus und seine Zeit. Leben, Wirken, Nachleben. (Monasterium Sancti Galli 7.) St. Gallen 2015*, 39–54.
- Ian N. Wood*, *The Merovingian Kingdoms 450–751*. London 1994.
- Ian N. Wood*, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*, in: *Peritia 1* (1982), 63–80.
- Ian N. Wood*, *A Prelude to Columbanus. The Monastic Achievement in the Burgundian Territories*, in: Howard B. Clarke/Mary Brennan (Hrsg.), *Columbanus and Merovingian Monasticism. (BAR International Series 113.) Oxford 1981*, 3–32.
- John Wortley*, *The Spiritual Meadow by John Moschos. (Cistercian studies series 139.) Kalamazoo (Michigan) 1992.*
- David F. Wright*, *A Medieval Commentary on the Mass: Particulae 2–3 and 5–6 of the „De missarum mysteriis“ (ca. 1195) of Cardinal Lothar of Segni (Pope Innocent III)*. Ann Arbor (Michigan) 1980.
- Roger Wright*, *Review Article: Michel Banniard, Viva voce*, in: *The Journal of Medieval Latin 3* (1993), 78–94.

- Andreas Zecherle*, Schweigen und Stille in der Mystik Johannes Taulers, in: Martin Clauss/Gesine Mierke (Hrsg.), Akustische Dimensionen des Mittelalters. (Das Mittelalter 27,1.) Heidelberg 2022, 183–199.
- Klaus Zechiel-Eckes*, Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Publizist. Studien zur Persönlichkeit eines karolingischen „Intellektuellen“ am Beispiel der Auseinandersetzung mit Amalarius (835–838) und des Prädestinationsstreits (851–855). (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 8.) Stuttgart 1999.
- Klaus Zelzer/Michaela Zelzer*, Weiteres zu Textproblemen der *Regula Magistri*, in: Wiener Studien 120 (2007), 215–246.
- Pietro Zerbi*, Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo 12. (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 28.) Rom 1978.
- Pietro Zerbi*, Intorno allo scisma di Ponzio, abate di Cluny (1122–1126), in: Studi Storici in onore di Ottorino Bertolini, Bd. 1. Pisa 1972, 835–891.
- Claudia Zey*, Der Investiturstreit. München 2017.
- Benjamin Ziemann*, Rez. von: Frank Becker (Hrsg.), Geschichte und Systemtheorie (2004), in: H-Soz-Kult, 25.01.2005, <[www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-6168](http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-6168)> (Zugriff: 26.03.2025).
- Gerd Zimmermann*, Ordensleben und Lebensstandard. Die *Cura Corporis* in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 32.) Münster 1973.
- Jan M. Ziolkowski*, Reading the Juggler of Notre Dame. Medieval Miracles and Modern Remakings. Cambridge 2022.
- Maurice Zufferey*, Die Abtei Saint-Maurice d’Agaune im Hochmittelalter (830–1258). (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 88.) Göttingen 1988.

## Onlinereferenzen

- Digitalisat des St. Galler Klosterplans, online: e-codices, 20.03.2014, <https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/csg/1092> (Zugriff: 26.03.2025).
- Digitalisat von Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 155, online: e-codices, 13.12.2013, <https://www.e-codices.unifr.ch/de/bke/0155/63v/0> (Zugriff: 26.03.2025).
- Digitalisat von Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 355, online: e-codices, 21.12.2010, <https://www.e-codices.unifr.ch/de/bke/0335/43v> (Zugriff: 26.03.2025).
- Digitalisat von Jena, ThULB, Ms. Bos. q. 19, fol. 174v, online: Collections@UrMEL, [https://collections.thulb.uni-jena.de/rsc/viewer/HisBest\\_derivate\\_00013187/Frutolfus\\_0174v.tif](https://collections.thulb.uni-jena.de/rsc/viewer/HisBest_derivate_00013187/Frutolfus_0174v.tif). (Zugriff: 26.03.2025).
- Digitalisat von Paris, B.N., Ms. gr. 1452, online: Biblissima, 10.02.2023, <https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/mdatace2f9ad92e8e0edeb25ed52fba9f97bdb6e4309f> (Zugriff: 26.03.2025).
- Digitalisat von Paris, B.N., Bibliothèque de l’Arsenal, Ms. 3516, fol. 127r, online: BnF Gallica, 19.09.2011, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55000507q/f259.item#> (Zugriff: 26.03.2025).
- Digitalisat von Quinque prudentes virginis. Ed. *Enriquez*, online MDZ, 31.8.2021, <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11427297?page=290,291> (Zugriff: 26.03.2025).
- Digitalisat von St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 728, online: e-codices, 31.12.2005, <https://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0728/14/0> (Zugriff: 26.03.2025).
- Digitalisat von Summa Ioannis Valensis de regimine uite humane seu Margarita doctorum ad omne propositum prout patet in tabula, Venedig 1496, online: SDH, <https://sanzio.uniurb.it/entities/archivalmaterial/5eb1a2ab-e4ba-4fd1-97e3-6aac758d925a/viewer/iiif> (Zugriff: 26.03.2025).
- Digitalisat von Vatikan, BAV Vat. lat 4928, fol. 192r, online: DVL, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.4928](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4928) (Zugriff: 26.03.2025).

- Digitalisat von Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. Nova 12707, fol. 208r, online: ÖNB Digital,  
[https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL\\_3725291&order=1&view=SINGLE](https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_3725291&order=1&view=SINGLE) (Zugriff: 26.03.2025).
- Fresco vom guten und schlechten Beter in der Kirche von Keldby, online:  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Keldby\\_Church#/media/File:Keldby\\_fresker10.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Keldby_Church#/media/File:Keldby_fresker10.jpg) (Zugriff: 26.03.2025).
- Fresco vom guten und schlechten Beter in der Kirche von Elmelunde, online: [http://www.daenemark-moen.de/Elmelund\\_Kirche/Elmelundmeister/elmelundmeister.html](http://www.daenemark-moen.de/Elmelund_Kirche/Elmelundmeister/elmelundmeister.html) (Zugriff: 26.03.2025).
- Handschriftenverzeichnis zum ‚Liber officialis‘, online: <http://www.mirabileweb.it/title/liber-officialis-amalarius-syphosius-mettensis-ch-title/255> (Zugriff: 26.03.2025).
- Handschriftenverzeichnis zur ‚Vita Marcelli‘, online: Biblissima,  
<https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/tdata539544be669a9a4595ccdc47ac23c92a69ed5e07> (Zugriff: 26.03.2025).
- Homepage der Universitätsbibliothek Leipzig zu den Handschriften der MS-Signaturenreihe, online:  
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften-alte-seite/handschriften-der-ms-signaturenreihe> (Zugriff: 26.03.2025).
- Homepage des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien an der Ruhr-Universität Bochum, online:  
<https://ceres.rub.de/de/person/tim-weitzel/> (Zugriff: 26.03.2025).
- Kodikologischer Befund zu Berlin, Staatsbibliothek, mgo 224, online: Handschriftencensus, Januar 2023,  
<https://handschriftencensus.de/9227> (Zugriff: 26.03.2025).
- Kodikologischer Befund zu Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańsk, Ms Mar. Q 27, online: [manuscripta.pl](https://manuscripta.pl/01.09.2023),  
01.09.2023, <https://manuscripta.pl/en/manuscripts/42105> (Zugriff: 26.03.2025).
- Kodikologischer Befund zu Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańsk, Ms. Mar. F 16, online: [manuscripta.pl](https://manuscripta.pl/24.07.2023),  
24.07.2023, <https://manuscripta.pl/en/manuscripts/41910> (Zugriff: 26.03.2025).
- Kodikologischer Befund zu Paris, B.N., Ms. gr. 1452, online: Biblissima, 29.02.2020,  
<https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/mdataf906a5c6979199d2b8b07024c8f3b693a8f55788> (Zugriff: 26.03.2025).
- Lehrentscheidung der Kongregation für Glaubenslehre zur Abänderung der sakramentalen Formel der Taufe vom 24.06.2020, online: Bulletin Vatikanisches Presseamt, 06.08.2020,  
<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/08/06/0406/00923.html#ris-postede> (Zugriff: 26.03.2025).



# Register

- Abaelard, Theologe 370, 417–422, 425–426, 432, 452, 454, 475, 492  
Abraham, Prophet 349  
Abundus, Zisterzienser 339–340  
Admont, Kloster 323, 325  
Adomnán, Hagiograph 134–135, 137  
Aelia Flavia, Herzögin 152  
Æthelberht, Bischof von Hexham 173  
Ägäis 73  
Agaune, Kloster 183, 185–187, 189–194, 206  
Agobard, Erzbischof von Lyon 84–85, 268  
Ägypten 73  
Aigulf, Abt von Saint-Denis 185  
Akoimeten, byzantinische Mönchsgemeinschaft 192–195  
Alexander Akoimetos, Abt 192–194  
Alexander II., Papst 456  
Alfons VI., König 458–459, 463–473  
Alkuin 172–173, 221  
Allegorese 88, 111, 219  
Altartuch 100  
Amalar von Metz, (kommissarischer) Erzbischof von Lyon 26, 79, 84–91, 96–97, 101, 103–107, 109–112, 385–387, 402, 477, 489  
Amandus de Bellovisu, Theologe 355–356  
Ambrosius, Bischof von Mailand 349, 425, 433  
Anastasius, Kaiser 193  
Andreas von Fontevraud, Hagiograph 180  
Angelsächsischer Raum 91–92  
Annegray, Kloster 122, 146–147, 155  
Annibaldus Caetani von Ceccano, Kardinalpresbyter 357  
Anselm, Erzbischof von Canterbury 212, 335, 380, 395–397, 436  
Antonius, hl. 307  
Aragón 463  
Arianer 461  
Arianismus 189  
Arn, Erzbischof von Salzburg 226  
Arnulf, Bischof von Worms 446  
Augustinus, Bischof von Hippo 27, 30, 34, 106–107, 182, 199, 209, 253–254, 268, 278, 351, 371, 377–378, 385–386, 421, 425  
Augustinus, Erzbischof von Canterbury 233, 421  
Austrasien 116, 140  
Avignon 355–357, 359  
Avitus, Bischof von Vienne 186, 193–194  
Balduin, Erzbischof von Trier 439–442  
Baugulf, Abt von Fulda 221  
Belgien 195, 326  
Benedikt von Aniane 173  
Benedikt von Nursia 190, 211, 214, 233, 383  
Benedikt XII. s. Jacques Fournier  
Benediktsregel 72, 79, 117, 163, 176, 178, 190, 198, 200, 202–203, 214, 271, 278, 292, 295, 305, 307–308, 316, 328, 345, 377–378, 383  
Bernardus Grossus, Großprior von Cluny 279–280, 297–298, 311  
Bernhard von Clairvaux 2–3, 31, 201, 212, 273, 278–279, 281–292, 294–303, 305, 310, 311–312, 347, 352–353, 367–374, 382, 397–398, 410, 417, 420, 422, 425, 427, 475, 477  
Bernhard von Cluny 163, 196–197, 203–204, 215–216  
Bernhard, Bischof von Paderborn 437  
Berno, Abt von Cluny 177–178  
Bernold von St. Blasien, Historiograph 453  
Bethlehem 179  
Blut Christi 44, 90, 99–100  
Bonaventura, Generalminister der Franziskaner 175, 199, 214, 413  
Bonifatius, Missionar 388–391  
Bonizo, Bischof von Sutri 449, 452–453  
Bourdieu, Pierre 142–145, 148, 152, 154, 156  
Brabant, Herzogtum 326, 328  
Britannien 71, 91  
Brocariacus, Königsgut 127, 148  
Brunichild, Königin 122, 127–129, 132, 135, 147–150  
Burgos, Stadt 466, 470  
Burgund 93, 140, 153, 161, 183, 185, 193, 270  
Bußbücher 31, 70–71, 91, 93–98, 100–105, 109–110, 234–235, 237, 241, 254, 256–259, 477  
Byzanz 192, 194–195, 478  
Caesarius, Erzbischof von Arles 227, 325, 378  
Calixt II., Papst 294–295  
Chlodwig II., König 183–184, 191  
Chlothar II., König 133, 139, 141, 147  
Chorraum 218, 320, 414, 425, 432, 447  
– Nonnenchor 320–321  
– Priesterchor 320–321  
Chrismal 91–94

- Christen 52, 186, 361, 473, 482–483, 487, 492, 494–495  
 Christentum 8–9, 15, 30, 39, 76, 235, 255, 325, 352, 375, 380–381, 421, 436, 458, 482, 487  
 Christina Mirabilis, Mystikerin 327, 329–331  
 Cicero 422  
 Cîteaux, Kloster 270–271, 273, 276, 278–279, 281, 283, 286, 289, 302, 307, 309–310, 312, 399  
 Clairvaux, Kloster 272, 279, 284–285, 302, 311, 399, 420  
*claustrum* 157, 163, 197, 202–203, 207, 209, 213, 218–219  
 Cluniazenser 38, 177, 181–182, 269–270, 272–278, 281–284, 286–296, 298–299, 302–306, 310, 312, 314–315, 343, 455, 466, 479  
 Cluny, Kloster 83, 163, 168–170, 177–182, 184, 195–198, 200, 203–204, 214–217, 241, 270–273, 275–281, 283–284, 286–287, 289, 291, 294–299, 301, 305, 309–311, 313–316, 382, 465–466, 472, 478, 491–495  
 Columban der Ältere s. Columban von Iona  
 Columban der Jüngere s. Columban von Luxeuil  
 Columban von Iona 133–137, 172  
 Columban von Luxeuil 91–92, 105, 116–123, 125, 127–131, 133, 135, 139–140, 145–150, 152–155, 157, 163–164, 201, 205–207, 211, 478, 480  
 Conadisco, Kloster 191  
 Conrad Stoecklin 260  
 Corbie, Kloster 70, 258–259  
 Damasus, Papst 435  
 Daniel, Prophet 350  
 Danzig 411  
 David von Augsburg 6, 113, 363–365, 436  
 David, König und Prophet 350  
 Decentius, Bischof von Gubbio 443  
 Deusdedit, Kardinalpresbyter 451  
 Dhuoda, frankische Adelige 262  
 Diakon 101  
 Dionysius, Hl. 167  
 Disibodenberg, Kloster 344  
 Domoalis, Mönch 123  
 Donatus, Erzbischof von Besançon 153  
 Durandus, Bischof von Meaux 354–357  
 Ebstorf, Kloster 324  
 Einbeck, Bartholomäuskapelle 45  
 Einhard, Theologe und Biograph 384–385  
 Ekkehard IV., Chronist 241  
 Ekkehart, Chronist 159–162, 164–165, 168, 208, 210  
 Elsbet von Cellinkon 69  
 Engel 11, 153, 189, 212, 260, 378, 385, 397–398  
 Engelberg 113  
 Engelberg, Kloster 1, 31, 40, 47, 52, 64, 114, 116, 125, 365, 393, 398, 410, 436, 478  
 Engelthal, Kloster 415  
 Époisses 127–128  
 Essen 323  
 Eucharistiefeier 72, 106  
 Eucherius, Bischof von Lyon 186  
 Eugen, Hl. 434  
 Farfa, Reichskloster 243  
 Fasten 95, 113, 139, 256, 258, 285, 310  
 Fischingen im Breisgau 171  
 Florus von Lyon, Diakon und Theologe 79–80, 88, 110–111  
 Foillan, irischer Mönch 116  
 Fontaines-les-Luxeuil, Kloster 146  
 Fontevraud, Kloster 180  
 Frankenreich 65, 78, 94, 117–118, 129, 137, 139–141, 145, 158, 167, 195, 225, 478  
 Friedrich I., Kaiser 428–429  
 Frutolf von Michelsberg, Historiograph 445–450, 477  
 Fulda, Kloster 176–177, 221, 229, 308  
 Fulko, Bischof von Toulouse 334, 338  
 Furseus, irischer Missionar 116  
 Gallia 60, 120, 140, 148, 186, 308  
 Gallus, Hl. 159, 231–232  
 Gandersheim 323  
 Gaukler 403–404, 406  
 Gebet 1–4, 7–8, 10–13, 29, 33–34, 38, 40–41, 43–44, 47–50, 57, 63–64, 66–67, 69–72, 75, 78, 80–82, 113–116, 119–120, 122, 124–126, 133–139, 141–142, 153, 166, 168, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 180, 183, 185, 200–202, 211–212, 219, 221, 223–224, 226, 231–233, 235, 238, 240, 249, 251–254, 258, 261–263, 266, 268–269, 273, 301, 305–306, 309, 318, 324–326, 329, 335–338, 343, 364, 376–379, 381, 383–385, 388, 392–399, 401–402, 410, 414, 417, 420, 433, 435, 476, 478–479, 482–485, 490–491  
 – Ave Maria 1, 40, 261, 263, 407, 413  
 – Chorgebet 69, 175, 276–277, 309–310, 383, 396, 414–415, 456

- Fürbitte 33, 125–126, 137, 153, 155, 167, 172–173, 176–177, 259, 266, 268, 480
- Gabengebet 78–79, 238
- Gebetshaltung 49, 51–52, 63–64, 250
- Hochgebet 70, 72–73, 75, 83, 105, 266, 343, 402, 447, 477
- Privatgebet 383, 396, 413–414
- Psalmengesang 12, 173, 176–177, 181, 183, 187, 189, 193, 200, 223, 226, 229, 238, 243, 285, 304–306, 309, 311–316, 325, 329, 382, 397–399, 438, 441
- Rosenkranz 260, 263
- Stillgebet 79, 81, 251
- Stundengebet 25, 68–69, 82, 172, 175, 190–191, 218, 227, 229, 238, 240, 246–247, 251, 262, 271–272, 277, 303, 414–415, 417, 425–426, 441, 455–456
- Vaterunser 70–71, 73, 76, 82, 139, 228–230, 238–240, 242, 263, 394, 406, 413, 417, 419–420, 432, 483
- Vigilien 176–177, 263, 304, 306
- Gebetsbruderschaft 263–264, 269, 479
- Gebetsverbrüderung 157–159, 161–162, 165, 167–168, 171, 186, 208, 263–264
- Gennadius von Marseille 106
- Georgios, Statthalter der Provinz Afrika 75
- Geraldus Odonis, Franziskanergeneral 358–359
- Gerhard I., Bischof von Cambrai 219–220
- Germania 148
- Gertrud, Visionärin 68
- Gonagus, Dorf 74
- Goswin von Bossut, Hagiograph 320, 326, 337, 339–340, 343
- Goten 459
- Gott 1–15, 18, 21, 24, 27, 29–32, 34–37, 47–48, 60, 63–69, 72, 74, 76–79, 81–84, 90, 106, 109, 111–115, 119, 124–126, 131, 135, 138, 142, 144–145, 152, 158, 161, 165, 169, 172–175, 177, 179, 184–185, 189, 192, 194–195, 198–200, 202, 204–205, 207–209, 212–213, 218–219, 221–224, 227–228, 230–235, 238, 240, 250–253, 262–263, 266–268, 270, 272, 276–277, 280, 286–287, 289, 298–301, 303, 305–307, 309, 311–313, 315, 317–319, 322, 332–335, 336, 338, 341, 343–344, 347, 349–351, 355, 361–367, 369, 371–373, 376, 378, 381, 383–384, 386, 388, 391, 393, 397, 399–400, 402, 410, 413, 415, 417, 421–422, 428, 433, 445, 447, 450–451, 454, 457, 459, 469, 474, 476–482, 489, 495
- Gotteslob 65, 69, 73, 174, 183, 200–201, 212, 232, 262, 305–306, 312, 440
- Gratian, Kanonist 235, 331, 400, 453
- Gregor I., Papst 51, 56–57, 62, 233–234, 278, 421, 424, 455
- Gregor VII., Papst 178–179, 426, 444, 448–466, 469, 471, 473, 474
- Gregor von S. Grisogono, Kardinal 400
- Gregor, Bischof von Tours 186
- Grigny, Kloster 191
- Guntard 26, 85, 87, 89–91, 96, 101, 103, 106, 109–111
- Gunthram I., König 140, 145
- Hadrian, Papst 433–434
- Hailrat, Sangmeisterin 415
- Haimo von Auxerre 349–350
- Haito, Bischof von Basel 238, 240
- Heiden 299, 308, 492, 494
- Heidentum 427, 458, 487, 494
- Heinrich II., Kaiser 392–393
- Heinrich IV., Kaiser 179, 345
- Heloise, Äbtissin 417–418
- Herbert von Clairvaux 270
- Hermetschwil, Kloster 1, 10, 27, 31, 37, 40, 410, 436, 461, 476
- Herodes, König 368
- Hieronymus, Kirchenvater 229, 400, 435
- Hildegard von Bingen, Äbtissin und Visionärin 332–333, 344–348
- Hildemar von Corbie-Civate 202
- Hirten 76–78
- Hostie 27, 73, 85, 87–88, 90–93, 95–97, 99, 101–104, 106, 112, 231
- Hugo de Folieto 204–205
- Hugo II. aus Marcigny, Abt von Cluny 280
- Hugo von Sankt Viktor 34
- Hugo, Abt von Cluny 178, 196, 280, 465–466, 471–472
- Humbert, Diakon 446–447, 449
- Iberische Halbinsel 425, 444, 449, 455–456, 458–464, 466, 470, 473
- Ida von Nivelles, Zisterzienserin 320–321, 326, 328, 334–335, 337, 339, 341–343
- Idung von Prüfening 274, 278
- Île Barbe 191
- Immanenz 6, 13, 16–18, 36, 50, 72, 201, 253, 268, 482

- Innocenz I., Papst 443–444  
 Investiturstreit 156, 481  
 Irland 70–71, 78, 91–93, 108, 131, 254–255  
 Irofränkisches Mönchtum 73, 117  
 Isaak, Patriarch 369  
 Isidor von Sevilla 34, 383–384  
 Islam 9, 489, 493  
 Italien 272  
 Jacques Fournier, Kardinal und späterer Papst 353–354  
 Jakob von Vitry, Kardinalbischof und Hagiograph 318, 326, 331, 333–334, 336–338, 342, 480  
 Jerusalem 179, 295, 412, 492  
 Jesaja, Prophet 56, 373  
 Jesus Christus 3, 11, 18, 30, 41, 43–45, 50, 56–57, 73, 133, 146, 230–231, 266, 268, 286, 300, 330–331, 341, 350, 368, 372, 408, 412, 418, 427, 460  
 – Leib Christi 111  
 Jezabel, Königin 127  
 Johannes der Täufer 153, 425  
 Johannes Moschos, Mönch 73–78  
 Johannes Regina von Neapel, Dominikaner 354  
 Johannes Valensis, Franziskaner 174–175  
 Johannes von Aragonien, Patriarch von Alexandrien 354  
 Johannes von Paltz 267  
 Johannes von Salerno 217  
 Johannes XXII., Papst 350–353, 358–361  
 Jonas von Bobbio, Hagiograph 116, 118–119, 122–127, 130, 132–135, 139–141, 146–147, 150, 153, 163–164, 205–206, 211, 478  
 Jordan von Sachsen, Dominikanergeneral 394  
 Josua, Prophet 350  
 Juden 299, 482–483, 487, 492–494  
 Judentum 9, 382, 427, 487  
 Jura, Gebirge 191  
 Kanon  
 – Bibelkanon 349, 373, 436, 457  
 – Einzelnorm der Bußbücher 70–71, 78, 92–94, 97, 99–104  
 – Eucharistisches Hochgebet des römischen Ritus 70, 72–75, 77–82, 238–240, 342–343  
 – Kirchenrechtliche Einzelnorm 31, 107–108, 158, 164, 241, 325, 400–442, 453  
 Kant, Immanuel 2–3  
 Karl der Große 65, 109, 172, 176–177, 221, 223, 234, 238, 384, 423, 433–434, 469  
 Karolinger 324  
 Karolingerreich 225, 237  
 Karolingerzeit 85, 172–173, 184, 229, 236, 240–241, 384, 386, 434, 455, 477  
 Karolingische *correctio* 221, 225–226, 230, 237, 256, 325, 423  
 Kartäuser 200, 202, 211  
 Karthago 378  
 Katharina de Medici, Königin 195  
 Kirchenreform 65, 156  
 Kleriker 52–53, 150, 235, 253, 318, 329–330, 334, 343, 344, 457  
 Kniebeuge 1, 40, 139, 413  
 Kommunion 85–87, 90–91, 95, 102–103, 105–109, 111–112, 234, 410, 441  
 Konrad I., König 159–160, 162–166, 208  
 Konrad von Eberbach, Abt und Chronist 270–272, 398  
 Konrad I., König 159  
 Konsekration 72–73, 81, 90  
 Konstantinopel 192  
 Konstanze von Burgund, Königin 472  
 Konverse 236, 241–245, 247–248, 403, 406  
 Konzil von Aachen 190, 227, 229, 325  
 Konzil von Burgos 464–465, 471–473  
 Konzil von Chalon-sur-Saône 256  
 Konzil von Toledo 383, 455  
 Konzil von Trient 432, 450  
 Laien 51–53, 75–76, 78, 81, 91, 96, 101, 108–109, 111, 130, 150, 155, 158, 163–165, 197, 202–203, 205–207, 210, 216, 220–221, 224–225, 229–231, 233–235, 250, 253–254, 258, 260–263, 273, 295, 318, 320, 322, 343–344, 394, 428, 466, 479  
 Laienabbatiat 213  
 Laienmönch 241, 244, 248  
 Langobarden 119  
 Lateranbasilika 425, 452  
 Laucone, Kloster 191  
*Laus perennis* 182–185, 189–194, 206  
 Le Paraclet, Kloster 417–418, 420  
 Leipzig, Universitätsbibliothek 49  
 Leo IX., Papst 426, 446–450, 477  
 León, Stadt 466  
 León-Kastilien 449, 458, 463, 465–466, 471, 473–474  
 Lesung 34, 175, 177, 187, 198–201, 222, 228, 234, 305, 421, 446  
 Liemar, Erzbischof von Bremen 448

- Liturgie 5, 12, 34, 66, 169, 178–181, 183, 185, 187, 191, 194, 221, 229, 267, 271, 310, 315, 343, 382, 393, 417, 419, 420–423, 427, 429, 431, 433, 435, 437, 439, 444–445, 450, 452, 454–455, 458, 464, 466, 469, 471, 473–474, 477
- Altspanische Liturgie 425, 449, 455–458, 460–461, 463, 467–468, 472–474
  - Römische Liturgie 422–423, 434, 444, 449, 452–453, 455, 458, 460–464, 466–467, 470–473
- Loch Ness, See 136
- Loire 135
- Lorsch, Kloster 229
- Loth, Prophet 349
- Lothringen 161
- Ludwig IV., Kaiser 353
- Ludwig VI., König 360
- Luhmann, Niklas 3–4, 6–7, 15–22, 24–25, 80, 157, 199, 208, 220, 363, 387, 429, 478, 480–481
- Luitpold, Erzbischof von Mainz 446–447, 477
- Lukas, Evangelist 418–419
- Lupus Martinez de Matanza, kastilischer *miles* 467
- Lupus, Abt von Ferrières 384
- Lüttich 318, 326, 336
- Luxeuil, Kloster 120, 130, 146, 149, 150, 155, 163, 205
- Lyon 111–112
- Macanrad, Priester 171
- Macarius, Hl. 307
- Magie 115
- Magisterregel 377
- Mailand 429–430, 433
- Mailänder Kirche 425, 431
- Marcellus Akoimetos 192, 194
- Maria von Oignies 318, 326, 329–331, 334, 336–337, 341, 343, 480–481
- Maria, Hl. 1, 37, 40, 233, 339, 340–341, 410, 414, 476
- Mark Kempraten 167
- Martin, Bischof von Tours 121
- Mathilde von Tuszien, Gräfin 335, 395, 397
- Matthaeus, Kardinalbischof von Albano 311–316
- Matthäus, Evangelist 418–419
- Mauritius, Hl. 183, 186, 189
- Maurus, Hl. 308
- Mauss, Marcel 8, 14, 24, 116, 141, 149, 154, 255, 376, 380
- Maximus, Bischof von Genf 188
- Mechthild von Magdeburg, Begine 328
- Meinwerk, Bischof von Paderborn 392–393
- Meister E. S. 407
- Merowinger 126, 130, 132–133, 140–141, 145, 147, 149, 155, 205–206, 207
- Merowingerreich 119, 130, 145, 150
- Messe 36, 60, 69, 72, 74–75, 78, 81, 90, 98, 100, 105–106, 109, 112, 167–168, 171, 173–174, 177, 199–200, 208–209, 229, 238, 241, 263, 268, 276, 305, 392, 422, 427–428, 431, 437, 440–441, 446, 454, 456, 477
- Messwunder 73, 77, 90, 111, 320, 402
  - Votivmesse 173, 268
- Metz 266
- Mezzi Sidwibrin, Dominikanerin 414–415
- Ministranten 96, 100
- Molesme, Kloster 270, 307–308
- Mose, Prophet 30, 65, 349, 350–351, 362, 372–373
- München 361
- Muño, Bischofselekt von Oca-Burgos 469–470, 473
- Muslime 482, 487, 493
- Mystik 5, 10–11, 19, 36, 82–83, 201, 261, 363, 365, 367–368, 372, 480
- Navarra 458, 463
- Nebridius, Bischof von Narbonne 173
- Neustrien 141
- Nietzsche, Friedrich 2–4
- Nikolaus II., Papst 230
- Nogent-sur-Seine 417
- Nordspanien 455, 462
- Oberitalien 186
- Obert, Erzbischof von Mailand 430
- Obertus de Orto, Konsul 430
- Odilo, Abt von Cluny 243
- Ordericus Vitalis, Historiograph 280, 295, 297–298, 306–308, 315
- Otto, Bischof von Freising 138
- Ottonen 323
- Outremer 460
- Pachomius, Hl. 307
- Paris 325, 358–359, 361
- Paschalis II., Papst 474
- Paulus, Apostel 266, 307, 423, 458, 460, 482
- Pedro de Alcántara, Theologe 319

- Pelagius, Bischof von Oviedo 463  
 Peter von Blois, Theologe 382, 399  
 Petrobrusianer 492  
 Petrus Cantor 25, 38, 48–49, 51, 55, 57–60, 62–  
     63, 66, 228, 236, 248–253, 318–319, 325,  
     343, 401–403, 430, 436, 476  
 Petrus Damiani 178, 197, 230–231, 314, 436  
 Petrus Venerabilis, Abt von Cluny 83, 169–171,  
     280, 295–298, 315, 491–493, 495  
 Petrus, Apostel 423, 433, 458, 460  
 Petrus, Mönch in Cluny 179  
 Philipp VI., König 355, 358  
 Pippin, Hausmeier 167  
 Pontius von Melgueil, Abt von Cluny 280, 294–  
     298  
 Predigt 3, 219, 238–239, 263, 327, 331, 337, 350,  
     352–353, 359, 365, 378  
 Priester 48, 51–53, 70–72, 78–79, 81, 87, 96, 98–  
     99, 101, 108–109, 158, 171, 205, 213, 218,  
     221, 224, 230–231, 235–236, 238–241, 251,  
     258, 260, 266–268, 299, 321–322, 326,  
     330–331, 334, 340–342, 366, 389, 401–402,  
     443, 466  
 Priscillianer 458, 461  
 Ps.-Alkuin 77  
 Psalm 29–30, 93, 103, 174, 177, 180, 184, 222–  
     223, 226, 228, 233, 238–240, 242–243, 259,  
     271, 304–306, 309, 312–315, 349, 379, 382,  
     399–400  
     – Familiarpsalm 309, 313  
 Psalter 29–30, 101, 104, 174, 184, 226–227, 229,  
     238, 258, 324, 326, 347, 400, 483  
 Quedlinburg 323  
 Radulf de Rivo, Historiograph und Liturgiker  
     437  
 Ratger, Abt von Fulda 308  
 Refektorium 131, 162–165, 199, 204, 207–208,  
     216  
 Reims 309–312, 314  
 Remigius, Abt von Auxerre 77–78  
 Robert von Arbrissel 179  
 Robert von Châtillon 278–284, 286, 289, 291,  
     295, 297–298  
 Robert, Abt von Molesme 271, 306–308  
 Robert, Abt von Sahagún 472  
 Rom 179, 294–296, 388, 422–423, 425, 436, 450,  
     455, 458, 461, 463–464, 466, 469–473  
 Romainmôtier, Kloster 191  
 Rosenkranzbruderschaft 264  
 Sahagún, Kloster 472  
 Saint-Denis, Kloster 167, 183–185, 191  
 Saint-Loup, Kloster 191  
 Sakrament 87, 108, 110–111  
 Salomon III., Bischof von Konstanz 168, 209–  
     211  
 San Juan de la Peña, Kloster 463  
 San Millán de la Cogolla, Kloster 466  
 Sancho I., König 463  
 Sancho IV., König 458, 463  
 Sarazenen 458, 492–493  
 Schleiermacher, Friedrich 2  
 Scia, Insel 136  
*septa secretiora* 150, 163, 197, 205, 207  
 Serenus, Bischof von Marseille 57  
 Severinus, Abt von Agaune 187  
 Sidonius, Bischof von Passau 389  
 Sigibert I., König 139–141, 145  
 Sigismund, König 185–191, 193, 206  
 Silos, Kloster 466  
 Simeon, Bischof von Oca-Burgos 463, 469–470  
 Simon Magus 472  
 Sinai, Berg 30, 65, 372  
 Sint-Truiden 327  
 Sodom, Stadt 349  
 Soissons 311  
 St. Gallen, Gallus-Basilika 159  
 St. Gallen, Kirche St. Otmar 159  
 St. Gallen, Kloster 159–168, 171, 203, 208–211,  
     229  
 Stammheim 159  
 Stefan, Abt von Hirsau 212  
 Stephan Harding, Abt von Cîteaux 302  
 Stoudios, Kloster 192  
 Straßburger Ursulabruderschaft 263  
 Synode von Brixen 471  
 Synode von Châlon-sur-Saône 325  
 Synode von Le Mans 174  
 Synode von Mainz 230  
 Synode von Quierzy 84, 110–112  
 Synode von Reisbach 164  
 Synode von Rouen 231  
 Synode von Salzburg 438  
 Syrien 73  
 Systemtheorie 15–16, 18–24, 199, 207–208, 218,  
     401, 478, 480  
 Taufordo 238  
 Teresa von Ávila 319  
 Tharsilla, Tante Gregors des Gr. 62

- Thebäische Märtyrer 188–189  
 Theodor von Tarsus, Erzbischof von Canterbury 97, 104, 234  
 Theodosius I., Kaiser 435  
 Theudebert II., König 133, 139, 141, 147  
 Theuderich II., König 122, 126, 128, 130–133, 135, 139–141, 147–149, 151–152, 155, 163, 205–206, 207  
 Thomas von Aquin 34–35, 364, 366–367  
 Thomas von Cantimpré, Hagiograph 328–331  
 Thomas Waleys, Dominikaner 356–357  
 Töss, Kloster 69, 414  
 Totengedenken 162, 166, 168–170, 310  
 Transjuranien 153  
 Transzendenz 6, 13, 16–18, 36, 41, 50, 64, 72, 144, 190, 253, 268, 273–274, 318, 345, 349, 362, 461, 482  
 Trierer Kirche 439  
 Ulrich von Cluny 169, 196–197, 215–216  
 Ultan, irischer Mönch 116  
 Unterlinden, Kloster 67–68  
 Urban II., Papst 312, 459  
 Vincennes 358–359  
 Vinzenz von Prag, Chronist 428–431  
 Virgilius, Bischof von Salzburg 389  
*visio*-Lehre 355–360, 362  
 Vision 1, 36, 40, 83, 260, 273, 326, 332–334, 347, 349, 397, 410, 414  
 Vogesen 92, 146, 155  
 Volmar, Sekretär 346  
 Waadtland (*Valdensis*) 191  
 Walahfrid Strabo 47  
 Waldelenus, Herzog 152–153  
 Wallis 191  
 Weltgeistliche 101, 229  
 Westgoten 458–459  
 Westgotenreich 455, 459  
 Wetti, Mönch 231–232  
 Wilhelm Durandus, Liturgiker 76–82, 232, 267–268, 366–367, 379, 399–401, 424, 426–427, 429, 433–434, 436, 469  
 Wilhelm, Bischof von Auvergne 66–67, 218, 227, 253, 259, 262, 393–394, 399  
 Wilhelm von Nangis, Chronist 358  
 Wilhelm von Ockham, Theologe 360  
 Wilhelm von Saint-Thierry 278, 281–282, 287, 291–292, 302, 316  
 Wilhelm Werner, Graf von Zimmern 260  
 Wilhelm, Abt von Hirsau 196  
 Wladislaw, König 430  
 Wolfhart, Donator im St. Galler Urkundenbuch 167  
 Worms 445, 449, 450, 475, 477  
 Wratislav II., Herzog 454  
 Xantener Kirche 425, 432  
 Zacharias, Papst 153, 389, 390–391  
 Zacharias, Priester aus dem NT 153  
 Zisterzienser 3, 38, 227, 244–245, 251, 269–270, 273–278, 282–284, 287–291, 293, 302–307, 310, 315, 343, 397, 403, 418, 420, 479

