

Vita religiosa im 12. Jahrhundert: Vier Fallbeispiele

(Auch ein Beitrag zum Hildegard-Jubiläum)

von Pius Engelbert OSB = Gerleve

Am 30. Juni des Jahres 1159 setzten sich in der Benediktinerabtei Michelsberg in Bamberg drei Mönche dieses Klosters zusammen, um Erinnerungen an den großen Gönner der Abtei, Bischof Otto I. von Bamberg, auszutauschen: Herbord, ein Schulmann und Gelehrter, der Prior Thiemo und der Mönch Sefrid.² Es war jener hl. Bischof Otto, der ein paar Jahrzehnte früher auf dem Disibodenberg der etwa fünfzehnjährigen Hildegard den Nonnenschleier überreicht hatte.³ Otto war 1159 bereits 20 Jahre tot, Herbord hatte ihn nicht mehr gekannt, wohl aber die beiden anderen Michelsberger Mönche. Ob es am 30. Juni 1159 wirklich ein solches Gespräch gab oder ob das Ganze nur ein literarischer Kunstgriff des hochgebildeten Herbord ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen.⁴ Gleich am Anfang, und zwar mehrmals, kommt Herbord auf die zahlreichen Klostergründungen des Bischofs zu sprechen, 18 oder 21 oder noch mehr, und wundert sich darüber. Wäre nicht eines genug gewesen, oder drei oder vier? Warum mußten es so viele Klöster sein, wo doch die Welt schon voll von Klöstern sei, ganz zu schweigen von

-
- 1) Erweiterte Fassung eines Vortrags unter dem Titel „Westliches Mönchtum im 12. Jahrhundert“ am 26. Mai 1998 in Kloster Eberbach während eines „Monastischen Tages“ im Rahmen der Gedenkfeiern zum 900. Geburtstag der hl. Hildegard von Bingen.
 - 2) Aus der reichen Literatur zu Otto I. von Bamberg (c. 1065–1139) seien hier nur genannt: Bischof Otto I. von Bamberg. Reformen, Apostel der Pommern, Heiliger (1139 gestorben, 1189 heiliggesprochen). Gedenkschrift zum Otto-Jubiläum 1989 (Histor. Verein Bamberg, 125. Bericht), Bamberg 1989. Petersohn J., Otto I. (LMA 6, 1993, 1580f.). Ders., Otto von Bamberg (TRE 25, 1995, 552–555).
 - 3) Vita S. Hildegardis I, 2, ed. M. Klaes (CCCM 126, Turnhout 1993, 7). Die Nachricht, daß der Bischof von Bamberg den Schleier überreichte, findet sich nur in den Offiziumslesungen (lectio II) zum Fest der hl. Hildegard, die im Cod. Brüssel 5527–34, ff. 209–210 im Anschluß an die Vita stehen. Ed. M. Klaes, a.a.O. 75f. Zum Disibodenberg z.Zt. Hildegards: Seibrich W., Geschichte des Klosters Disibodenberg (Hildegard von Bingen, 1179–1979, FS zum 800. Todestag der Heiligen, hrsg. von A. Ph. Brück (QMRKG 33), Mainz 1979 (Nachdruck 1998), 55–75, bes. 58–66. Vgl. unten den Exkurs: „Die inclusio Hildegards und die Vita Juttae“.
 - 4) Petersohn J., Zur Biographie Herbords von Michelsberg (JFLF, 34/35, 1975, 397–416). Ders., Herbord von Michelsberg (VerfLex 3, 1981, 1025–1027).

den enormen Kosten.⁵ Prior Thiemo: „Du bist nicht der erste, der sich darüber beklagt. Doch kann ich dir auch den Grund nennen, der Bischof Otto dazu bestimmte.“ Es lohnt sich, die Argumentation Ottos, so wie sie Prior Thiemo wiedergibt, – eine eigenwillige Deutung des Samaritergleichnisses – wenigstens in ein paar Sätzen wörtlich zu zitieren:

Diese ganze Welt ist ein Exil. Solange wir in dieser Welt leben, wandeln wir ferne vom Herrn. Deswegen brauchen wir Ställe und Herbergen. Die Ställe und Herbergen nannte er (Otto) die Zellen und Klöster, die nicht für Einheimische gedacht sind, sondern für die Pilger dieser Welt. Die sich beklagen, daß es zu viele solche Herbergen gibt, geben zu erkennen, daß sie sich daheim wissen, nicht auf der Pilgerfahrt ... Wenn es nur wenige Herbergen gibt, wie können sie für die vielen Pilger und die vielen Kranken ausreichen? Außerdem, sagte er (Otto), ist es die letzte Stunde; die Welt liegt im Argen. Es ist nicht sinnlos, Klöster zu vermehren für die, die aus der Welt fliehen und sich retten wollen. Die Menschen haben sich vermehrt auf der Erde. Am Anfang der Welt, als es nur wenige Menschen gab, war die Fortpflanzung notwendig. Deswegen lebten sie nicht enthaltsam, sondern heirateten und wurden verheiratet. Aber jetzt, am Ende der Zeiten, gibt es zuviele Menschen. Deswegen ist jetzt die Zeit der Enthaltbarkeit gekommen. Wer es kann, soll enthaltsam leben und für Gott dasein. Doch die Enthaltbarkeit und andere Werke der Heiligkeit können besser in Klöstern geübt werden als außerhalb. Das, sagte er, war für mich der Grund und das meine Zielvorstellung bei der Vermehrung der Klöster.⁶

- 5) Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis liegt in drei Editionen vor: Köpke R., MGH SS XX, Hannover 1868, 697–771; Jaffé Ph., Bibl. rer. Germ. 5, Berlin 1869, 705–835; Wikarjak J. – Liman K. (Monumenta Poloniae Historica, N.S. t. VII, fasc. 3), Warschau 1974 (vgl. zu dieser Ausgabe Petersohn J., DA 33, 1977, 546–559). Ich zitiere nach der Ausgabe von Köpke, da sie am ehesten zugänglich ist. Zitat: Dial. I, 17–18: p. 709.
- 6) Herbord, Dial. I, 18 (MGH SS XX, 710): *Mundus, ait, iste totus exilium est, et quamdiu vivimus in hoc seculo, peregrinamur a Domino, und stabulis egemus atque diversoriis. Stabula vero et diversoria cellas dicebat atque monasteria, e ea non indigenis sed peregrinis seculi esse opportuna. Qui multa, inquit, vel nimia esse vel fieri queruntur diversoria, non se in peregrinatione positos putant sed in patria... Si enim pauca fuerint, quomodo multis peregrinis, multis sufficient aegrotis? Praeterea, inquit, novissima hora est, et mundus in maligno positus est; sed propter eos qui ab illo fugere ac salvari cupiunt, quia homines multiplicati sunt super terram, et coenobia multiplicari absurdum non est. Ab initio saeculi, cum pauci essent homines, necessaria erat hominum propagatio, et ideo non continebant se, sed nubebant omnes et nuptum dabant; nunc autem, inquit, in fine seculorum, multiplicatis hominibus super numerum, continentiae tempus est; continere debent homines, quicumque possunt, atque vacare Deo. Continentia vero et alia sanctitatis opera in coenobiis melius quam extra observari potest. Haec michi causa, inquit, fuit, haec intentio multiplicandi coenobia.*

Es war nicht nur Ottos von Bamberg, des großen Pommernmissionars, Auffassung, die Erde leide an Übervölkerung, und Klostergründungen seien das rechte Mittel dagegen. Wir finden sie beiläufig bei den verschiedensten Autoren des 12. Jahrhunderts. Andreas von St. Viktor, der um 1145 schreibt, kommentiert die Geschichte von den zwei Frauen des Elkana aus dem 1. Buch Samuel: Unter den Alten war es erlaubt, gleichzeitig zwei Frauen zu haben wegen der Kinderzeugung, die notwendig war, als es noch wenig Menschen gab. Jetzt, wo das Menschengeschlecht übermäßig zugenommen hat, ist es genug, eine Frau zu haben, besser noch: gar keine.⁷ Gottfried von Auxerre, Sekretär des hl. Bernhard von Clairvaux, später selbst Abt, beklagt in seinem Hoheliedkommentar, daß es fast keine einsamen Orte mehr gebe. Die Erde sei so voller Menschen, daß für Einsiedler kein Platz mehr bleibe. Darum sei die klösterliche Einsamkeit die einzige Möglichkeit, sich zurückzuziehen.⁸ Das Gefühl, das offenbar viele Menschen im 12. Jahrhundert hatten, Europa sei übervölkert, kann nicht mit dem Hinweis auf heutige Zahlen als übertrieben abgetan werden. Tatsächlich gab es seit dem späten 10. Jahrhundert ein ständiges Bevölkerungswachstum, das viele zur Auswanderung in den Osten Europas veranlaßte. Für das Jahr 1200 rechnet man für den europäischen Raum, einschließlich des europäischen Rußlands, mit 60 Millionen Einwohnern – gegenüber 650 Millionen heute.⁹ Aber auch die Zahl der Klöster und der Ordensleute wuchs. Cluny hatte im Jahre 1122, als Petrus Venerabilis Abt wurde, über 300 Mönche im Hauptkloster; ein paar Jahre später waren es 400.¹⁰ Der Michelsberg in Bamberg wuchs in wenigen Jahrzehnten von 20 auf 100 im Jahre 1158 an.¹¹ Die Abtei Zwiefalten zählte im Jahre 1138, 50 Jahre nach ihrer Gründung, 70 Mönche, 130 Laienbrüder (*fratres barbati*) und 62 Nonnen.¹² In England rechnet man im Jahrhundert nach der normannischen Eroberung 1066 mit zehn- bis fünfzehntausend Mönchen, Nonnen und Kanonikern, was zwischen 1 und 2 Prozent der erwachsenen männlichen Bevölkerung der Insel ausmachen würde.¹³ Besonders hoch waren die Zahlen bei den Zisterziensern, zumindest in einigen Klöstern, wobei Clairvaux sicher ein Sonderfall ist. In den 38 Jahren des Abbatates des hl. Bernhard machten dort im Durchschnitt

7) Andreas v. St. Viktor, *Expositio hystorica in librum Regum I,2*: ed. F. van Liere, CCCM 53A, Turnhout 1996, 7.

8) Goffredo di Auxerre, *Expositio in Cantica Cantorum*, ed. F. Gastaldelli, II, Rom 1974, 390. 460.

9) Jakobs H., *Kirchenreform und Hochmittelalter 1046–1215* (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 7), München 1994³, 93.

¹⁰ Petrus Venerabilis, *Dispositio rei familiaris cluniacensis* (Bernard A.- Bruel A., *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 5, Paris 1894, 475. 479. 480, nr. 4132).

11) Ebo, *Vita Ottonis I*, 20 (21) (ed. R. Köpke, MGH SS XII, Hannover 1856, 837). Herbord, *Dialogus I*, *Prohemium*: MGH SS XX, 705.

12) Berthold von Zwiefalten, *Chronicon* 43, Wallach L., König E., Müller K. O., *Die Zwiefalter Chroniken Ortliebs und Bertholds* (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 2), Sigmaringen 1978, 276/277.

13) Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 88f. Dort (89–93) weitere Beispiele.

jeden Monat zwei Novizen ihre Profeß, wohlgerne Chornovizen; die Konversbrüder, die viel zahlreicher waren, wurden gar nicht gezählt. Clairvaux hatte häufig 90 Novizen auf einmal, manchmal sogar hundert.¹⁴ Bernhard war übrigens strikt gegen kleine Klöster mit drei oder vier Mönchen, die er „Synagogen Satans“ nannte, weil in ihnen die monastische Disziplin nicht beobachtet werde.¹⁵ Die Gesamtzahl der Zisterzienser schätzt man für 1151 auf über 11.600.¹⁶ Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß der Zustrom zum Ordensleben im 12. Jahrhundert unglaublich stark war, und zwar zu den alten wie zu den neuen Orden. Der evangelische Mittelalterhistoriker Gerd Tellenbach schrieb vor ein paar Jahren: „Es gehört zu den erstaunlichsten Erscheinungen der Weltgeschichte, daß im hohen Mittelalter so viele Menschen gerade aus den vornehmen, reichen oder doch wohlhabenden Schichten, deren Chancen zum Genuß des irdischen Lebens am größten sind, auf das alles verzichteten. Es sind im ganzen Abendland in jeder Generation so viele, daß es sich zeitweise um Tausende handeln mag. Und man hört selten, daß es den Klöstern an Nachwuchs gemangelt hätte, weder in den alten noch in den Neugründungen. Und besonders da, wo die Regeln des monastischen Lebens zu alter Strenge zurückgeführt, härter gehandhabt oder gar verschärft werden, ist der Zulauf meist beträchtlich, wie auch die in der Einöde sich bis an die Grenzen des Möglichen kasteienden Eremiten meist sie verehrende Anhänger und Nachahmer finden. Als Hauptmotiv zur Wahl monastischen Lebens muß immer das eschatologische Ideal des Mönchtums angenommen werden, mag es auch im Lauf eines langen Lebens öfter von seiner tragenden Kraft verloren haben, oder mögen ihm fremde Motive von vornherein beigegeben gewesen sein.“¹⁷ Über das Ziel, so darf man schließen, gab es keine Diskussionen, sondern eine breite Übereinstimmung. Doch die Wege dorthin waren gerade im 12. Jahrhundert verwirrend vielfältig, ungebahnt und oft auch merkwürdig verschlungen, ein Zeichen für das tiefe religiöse Suchen mehrerer Generationen. Nun beginnt diese Umbruchszeit im Ordensleben nicht erst mit dem Jahr 1100. Der amerikanische Mediävist Giles Constable datiert den Wandel auf die Zeitspanne von 1040 bis 1160.¹⁸ Wir wollen uns hier auf monastische Formen beschränken, die ins 12. Jahrhundert gehören. Um

14) S. Bernardi Vita prima c. XII (PL 185, 422C); ebd. c. XXIX, n. 62–63 (PL 185, 450B). Dimier A., Saint Bernard et le recrutement de Clairvaux (Revue Mabillon 42. 1952, 17–30. 56–78, hier 18).

15) Bernhard lobt Abt Guarinus von Aulps: *synagogas Satanae, id est cellulas extra coenobium, in quibus tres vel quattuor fratres sine ordine, sine disciplina habitare solent, destruis, feminas a monasterio arces ceterisque pietatis ac disciplinae bonis studiosius invigilas solito*. Ep. 254, 1 (Sancti Bernardi opera, vol. VIII, ed. J. Leclercq – H. Rochais, Rom 1977, 156s).

16) Lekai L.J., The Cistercians. Ideals and Reality, The Kent Univ. Press 1977, 44.

17) Tellenbach G., Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von B. Moeller, Bd 2, Lieferung F 1), Göttingen 1988, 91.

18) Constable G. (wie Anm. 13) 4: The eleventh and twelfth centuries, and especially the years between about 1040 and 1160, were a period of intense, rapid, and to a

ein allzu harmonisierendes Bild von vornherein auszuschließen, möchte ich vier Beispiele monastischer Neuanfänge vorführen, die trotz ihrer Einzigartigkeit doch auch wieder typisch sind und zusammen ein ungefähres Gesamtbild der Lage des Ordenslebens im 12. Jahrhundert erlauben.¹⁹ Natürlich könnte man auch auf die alten und seit längerem etablierten Klöster verweisen, doch zeigt sich erfahrungsgemäß der Wandel einer Zeit eher in unkonventionellen Neugründungen, nicht weil sie besser sind, sondern unbefangener und unbelasteter von Traditionen. Ich habe versucht, die unterschiedlichsten Reformimpulse zusammenzustellen, aus geographisch weit auseinanderliegenden Gegenden. Dabei sollte auch die Rolle der Frauen im Ordensleben zu Worte kommen, wenngleich im 12. Jahrhundert, zumal in dessen erste Hälfte, die religiöse Frauenbewegung erst am Anfang ihrer Entwicklung steht. Allzu bekannte Figuren und Unternehmungen habe ich vermieden, weil sie zusehr den Blick auf sich ziehen und damit das Gesamtbild verfälschen würden. Hildegard wird also bestenfalls gestreift (sie war im übrigen in der Entwicklung des Ordenslebens kein Stern erster Größe), aber auch Bernhard von Clairvaux und Norbert von Xanten mögen es uns verzeihen, wenn wir sie hier nur am Rande behandeln. Wenn von Beispielen die Rede ist, dann sind damit lebendige Menschen gemeint, nicht abstrakte Theorien; Menschen auf der Suche nach dem Sinn und Ziel ihres Lebens. Ihre Biographie zeigt, wie sie ihre Wünsche verwirklichen konnten oder auch scheiterten. Es sind folgende Gestalten, die wir näher betrachten wollen: die Klausnerin Paulina, Gründerin der Benediktinerabtei Paulinzella in Thüringen. Der Priestereremit Ailbert von Antoing, aus dessen Einsiedelei sich das Regularkanonikerstift Klosterath (heute gewöhnlich Rolduc genannt) im holländischen Limburg entwickelte. Der Eremit Stephan von Muret, dessen Schüler den Orden von Grandmont im Limousin in Mittelfrankreich ins Leben riefen. Schließlich die Gruppe von Benediktinern aus York, die ihr Kloster verließen, um ein anderes Mönchsideal verwirklichen zu können. Ihr Weggang führte zur Gründung der Zisterzienserabtei Fountains in England. Alle diese Aufbrüche sind in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts zu datieren. Wir werden uns später fragen, was denn von dessen zweiter Hälfte zu halten ist.

high degree selfconscious change in almost all aspects of human thought and activity.

- 19) Nicht berücksichtigt sind hier die Ritterorden, die K. Elm dem „Semireligiosentum“ (vgl. unten S.9) zuzählen möchte: Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme (*Militia Christi' e Crociata nei secoli XI-XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto - 1 sett. 1989, Miscellanea del Centro di studi medioevali 13, Mailand 1992, 477-518*). Ebenso sind hier die vor allem vom westeuropäischen, z.T. aber auch vom östlichen Mönchtum beeinflussten Formen des Ordenslebens in den Kreuzfahrerstaaten beiseite gelassen. Zusammenfassend hierzu: Jotischky A., *The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States, Pennsylvania State University 1995.*

1. Eine Klausnerin gründet ein Männerkloster

Was wir über Paulina, die Gründerin der Abtei Paulinzella in Thüringen, wissen, hat uns ein Mönch dieser Abtei, Sigeboto, in seiner *Vita Paulinae* überliefert, die er um 1150 geschrieben hat, mehrere Jahrzehnte nach dem Tod der Stifterin. Seine Vita, ein „wichtiges Dokument der Wirkung, welche die Hirsauer Bewegung auch auf die laikale Welt ausübte“,²⁰ ist nicht nur Biographie. Sie ist auch, zumal in den letzten Kapiteln, Klostergeschichte, nämlich das, was man in Paulinzella für die eigene Tradition und zum Lobe des Klosters als wichtig festhalten wollte.²¹ Paulina stammte aus einem der vornehmsten Rittergeschlechter Thüringens. Ihr Onkel war der streng päpstlich gesinnte Bischof Wernher von Merseburg,²² ihr Vater Moricho Lehnsmann am Hof Kaiser Heinrichs IV. Später trat er als Mönch in Hirsau ein. In jungen Jahren wurde Paulina von ihren Eltern verheiratet, obwohl sie, wie Sigeboto schreibt, lieber ehelos geblieben wäre. Wir erfahren nicht einmal den Namen des Mannes, nur daß er nach ein paar Jahren an einem Unfall stirbt. Paulina wird eine zweite Hochzeit aufgezwungen. Ob die in der Vita erwähnten drei Töchter und ein Sohn aus dieser oder der ersten Ehe stammten, sagt uns Sigeboto nicht. Er hält ohnedies nicht viel vom Ehestand, mehr schon vom Witwenstand, am meisten von den Jungfrauen.²³ Paulina hat nach seiner Darstellung schon im Familienkreis ein asketisches Leben geführt: übertreibend nennt der Biograph „Enthaltsamkeit bei Überfluß eine Art Martyrium unblutiger Art, nämlich dann, wenn man dem Gaumen und dem Appetit mutig Widerstand leistet, obwohl die Menge des Angebotenen das Verlangen weckt“.²⁴ Es gelang Paulina, ihren zweiten Mann zu einer Pilgerreise nach Rom und Santiago de Compostela zu bewegen. In der Darstellung Sigebotos ist diese nicht ganz ungefährliche Reise – auf der Strecke nach Compostela bewährte sich Paulina durch Mut und Unerschrockenheit bei einem Schiffbruch auf einem Fluß – eine erste Etappe auf dem Weg der Klostergründung. Paulina hat auf dieser Reise Eindrücke gesammelt, die sie später noch vertiefte. Von da an verfolgte sie jedenfalls ihren Klosterplan. Als bald darauf – Daten kennen wir nicht – auch der zweite Mann plötzlich stirbt, bekommt die Dienerin Christi nach der Aussage Sigebotos endlich die ersehnte Freiheit. Von nun an

20) Worstbrock F. J., Sigeboto von Paulinzella (VerfLex 8, 1992, 1231f).

21) Sigebotonis Vita Paulinae (ed. I.R. Dieterich, MGH SS XXX,2, Hannover 1934, 909–938). Möbius F., Studien zu Paulinzella. Teil I: Sigebotos Vita Paulinae (Wiss. Zs. der Karl-Marx-Universität Leipzig 3, 1953/54, gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe, Heft 2/3, 163–195; ebd. 4, 1954/55, Heft 1/2, 239–241). Wattenbach W. – Schmale F. J., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnums I, Darmstadt 1976, 413f.

22) Vita Wernheri ep. Merseburgensis c. 1 (MGH SS XII, 245).

23) Sigeboto, Vita Paulinae, praef. (MGH SS XXX,2, 911).

24) Sigeboto, Vita Paulinae 7 (MGH SS XXX, 2, 914): Quoddam enim martirii genus est sine sanguinis effusione abinentia in abundantia, id est tunc gulae et crapulae fortiter obniti, cum ex rerum opulencia multis desideriiis videris illici.

betrachtet sie sich und kleidet sich als Nonne, ohne jedes Recht natürlich und selbstverständlich ohne Bindung an eine Gemeinschaft.²⁵ Eine ihrer ersten Entschlüsse war die zu einer zweiten Romfahrt, wobei sie offenbar eine päpstliche Genehmigung ihres freierfundenen Religiosentums anstrebte und sogar erhielt. Auf der Rückreise besuchte Paulina das große benediktinische Reformzentrum St. Blasien im Schwarzwald, das vom cluniazensischen Kloster Fruttuaria in Norditalien geprägt war.²⁶ Zweifellos ging es nicht nur um persönlichen Seelenrat, den Paulina beehrte, sondern schon um eine von ihr geplante Klostergründung. Diese kam dann – mit einiger Verzögerung – doch nicht durch St. Blasien zustande, sondern durch das andere Schwarzwaldzentrum, Hirsau, vermutlich deswegen, weil Paulinas Vater dort eingetreten war und später auch ihr Sohn Werner. Nach dieser zweiten Romreise ließ sich Paulina auf Eigenbesitz in Thüringen nieder, wo sie eine Klausel mit einer Maria-Magdalenenkapelle errichten ließ. Der Kult der bekehrten Sünderin Maria Magdalena war im 12. Jahrhundert außerordentlich populär. Paulina lebte in ihrer Klausel nicht alleine, sondern zusammen mit anderen Einsiedlerinnen. Sie fühlte sich auch nicht an ein Stabilitätsgelübde gebunden, sondern zog auf einem Esel häufig über Land, und zwar als Geschäftsfrau, denn sie brauchte Geld und Beziehungen, um ihren Klosterplan durchführen zu können.²⁷ Dabei verkaufte sie die offenbar künstlerisch wertvollen und begehrten Parameter, die sie und die mit ihr lebenden Klausnerinnen verfertigten. Ein erster Schritt zur Klostergründung war die Ankunft von zwei Mönchen aus Hirsau, die den Bau der ersten Klostergebäude leiteten. So entstand aus kleinen Anfängen neben der Klausel der Schwestern ein Männerkloster. Paulina selbst sorgte noch dafür, daß das Frauenkloster in geziemende Entfernung von den Mönchen verlegt wurde.²⁸ Ein wichtiger Abschnitt im Leben Paulinas und in der Entwicklung ihres Lebenstraumes war erreicht. Zunächst jedoch mußte sie das entstehende Kloster rechtlich absichern. Dazu brach sie zum dritten Mal nach Rom auf und erhielt in der Tat im Jahre 1106 das ersehnte Privileg von Papst Paschal II.²⁹ Leider fehlte bislang noch eine verbindliche Zusage Hirsaus. So machte sich Paulina auf den Weg in die Schwarzwaldabtei, zusammen mit ihrem Sohn Werner, der Konverse dieses Klosters war. Auf dem Weg dorthin kehrte die Reisegruppe in Münsterschwarzach ein, wo Paulina plötzlich erkrankte und starb. Es war der 14. März 1107.³⁰ Ihr Leichnam wurde in die von ihr erbaute Magdalenenkapelle zurückgebracht und Jahre später im Hochchor der Abtei Paulinzella beigesetzt. Die Gründung ließ sich schwe-

25) Sigeboto, Vita Paulinae 13 (MGH SS XXX, 2, 916f).

26) Sigeboto, Vita Paulinae 15 (MGH SS XXX, 2, 917).

27) Sigeboto, Vita Paulinae 18–22 (MGH SS XXX, 2, 918–920).

28) Sigeboto, Vita Paulinae 26 (MGH SS XXX, 2, 922).

29) Nachdem sie das künftige Kloster dem hl. Petrus übertragen hatte: Sigeboto, Vita Paulinae 27 (MGH SS XXX, 2, 922). Regesta Pontificum Romanorum. Germania Pontificia IV, congescit H. Jakobs, usus H. Büttner schedis, Göttingen 1978, 317–320, hier 319.

30) Sigeboto, Vita Paulinae 31 (MGH SS XXX, 2, 924f).

rer an als erwartet. Hirsau schickte zwar einen ersten Abt, Gerung, der sich um den Klosterbau verdient machte, aber auch eine Rebellion eines Teils des Konventes überstehen mußte. Als Abt Gerung 1120 starb, war die Neugründung noch nicht gesichert. Nur unter stärkstem Druck des Erzbischofs von Mainz und anderer Bischöfe, gab Hirsau 1121 seinen Prior Udalrich als neuen Abt von Paulinzella frei. Erst als 1124 die Klosterkirche in Gegenwart von drei Bischöfen und fünf Äbten geweiht wurde, hatte sich der Traum Paulinas von der Gründung einer Benediktinerabtei erfüllt.³¹

Couragierte Frauen, denen es trotz aller Hindernisse gelang, ein Männerkloster zu stiften, hat es in der Geschichte der Orden häufig gegeben. Man braucht nur an das neuzeitliche Beuron zu denken. Aber es war doch etwas Ungewöhnliches, daß die Stifterin selbst eine Art Ordensleben führte und im Fall von Paulina als Klausnerin und Vorsteherin einer Einsiedlerinnengruppe ein solches Werk in die Tat umsetzte. Klausnerinnen verschiedenster Lebensformen waren im 12. Jahrhundert weit verbreitet. Teils waren solche Klausen mit einem Männerkloster verbunden, wie jene Juttas und Hildegards mit Kloster Disibodenberg, teils waren sie unabhängig von klösterlicher Leitung und in vielen Fällen kanonisch in keiner Weise abgesichert. Kaspar Elm hat kürzlich auf das neuartige „Semireligiosentum“ aufmerksam gemacht, das sich seit dem großen Aufbruch des 12. Jahrhunderts in vielen Formen darstellte. Vor allem Frauen waren davon angezogen, weil es ihnen außer einer Erfüllung geistiger und geistlicher Sehnsucht eine aktive Rolle auf sozialer und kultureller Ebene erlaubte und ihr Ansehen als Frau in einer männlich bestimmten Welt erhöhte.³² Paulina war Klausnerin mit viel Bewegungsfreiheit, sie war keine Reklusin. Beide Formen des Einsiedlertums waren im Hochmittelalter populär und vor allem bei Frauen beliebt. Abt Wilhelm von Hirsau (†1091) empfahl einer Schwäbin namens Herluca aus geringem sozialem Stand, zu gering, um in ein bestehendes Frauenkloster aufgenommen zu werden können, die Lebensweise als Klausnerin bei einer Kirche in Epfach am Lech. Mit anderen frommen Frauen, die zu ihr stießen, kümmerte sie sich um verlassene Kinder, „denen sie die Köpfe wusch, die Kleider nähte und anderes Notwendige verrichtete“.³³ Höheres Ansehen als solche Einsiedler genos-

31) Sigeboto, *Vita Paulinae* 53 (MGH SS XXX,2, 936f).

32) Elm K., *Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums (Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, hrsg. von F. Šmahel unter Mitarbeit v. E. Müller-Luckner (Schriften des Histor. Kollegs. Kolloquien 39), München 1998, 239–273, bes. 246–250).

33) Paul von Bernried, *Vita b. Herlucae virginis* (Acta SS April 2, Antwerpen 1675, 552–557, Zitat: 553 nr. 4). Grundmann H., *Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jh.)*, (Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen (MGH Schriften 25,1), Stuttgart 1976, 93–124, hier 114f. Fuhrmann H., *Neues zur Biographie des Ulrich von Zell (†1093)*, (Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum 65. Geburtstag, hrsg. von G. Althoff u.a., Sigmaringen 1988, 360–378).

sen die Reklusen oder Inklusen, also die Eingeschlossenen und Eingemauerten.³⁴ Bei ihnen war die Stabilität gewahrt, aber der Kontakt mit der Außenwelt war oft entschieden lebhafter als für die Mönche und Nonnen in einem regulären Kloster. Der Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx tadelt in seinem Traktat *De institutione inclusarum* von 1160/1162 den nach seiner Ansicht allzu lockeren Verkehr vieler weiblicher Reklusen mit Besuchern, die sich am Fenster der Klausur einfanden.³⁵ Geschwätzige alte und weniger alte Frauen unterhielten sich mit der Klausnerin über Aussehen und Verhalten von diesem oder jenem Mönch oder Kleriker oder Laien und weckten durch schlüpfrige Geschichten in der Klausnerin unreine Begierden. Ja, es kam sogar vor, behauptet der Verfasser, daß sich Männer Zutritt zur Klausur zu verschaffen wußten, so daß die Zelle gar zum Bordell wurde.³⁶ Doch waren solche Auswüchse sicher nicht die Regel. Ein Beispiel für einen vorbildlichen männlichen Reklusen, der sogar Benediktiner war, ist der hl. Aybert von Crespin, einer Abtei in Nordfrankreich.³⁷ Aybert erlebte mit etwa zwanzig Jahren, gegen 1085, eine Bekehrung. Zusammen mit einem gewissen Johannes ließ er sich in der Nähe des Klosters Crespin als Eremit nieder. Als der Abt des Klosters eine Dienstreise an den päpstlichen Hof machen mußte, nahm er die beiden Einsiedler mit, die bei dieser Gelegenheit das Reformkloster Vallombrosa in der Toskana kennenlernten. Nach der Rückkehr trat Aybert als Mönch in Crespin ein und wurde in der Klosterverwaltung eingesetzt. 1115 erhielt er von sei-

- 34) Aus der reichen Literatur zum Inklusentum sei hier nur zitiert Doerr O., *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland* (BGAMB 18), Münster 1934, und verwiesen auf den Artikel von A.B. Mulder-Bakker, *Inklusen* (LMA 5, 1991, 426f).
- 35) Ed. C.H. Talbot, *The „De Institutione Inclusarum“ of Ailred of Rievaulx* (AnCist 7, 1951, 167–217); auch *Aelredi Rievallensis opera omnia* 1, edd. A. Hoste – C.H. Talbot, CCCM 1, Turnhout 1971, 635–682. Datierung nach A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana. A survey of the manuscripts, old catalogues, editions and studies concerning St. Aelred of Rievaulx* (Instrumenta Patristica II), Steenbrugge 1962, 75–80. Zum möglichem Einfluß von Guigos I. *Consuetudines Cartusiae* (SChr 313, Paris 1984), verfaßt zw. 1121 u. 1128, auf „*De Institutione Inclusarum*“ siehe Barratt A., *The „De Institutione Inclusarum“ of Aelred of Rievaulx and the Carthusian Order* (JThSt 28, 1977, 528–536).
- 36) Aelred v. Rievaulx, *De Inst. Inclusarum* 2 (ed. C.H. Talbot, CCCM I, 638): *Vix aliquam inclusarum huius temporis solam inuenies, ante cuius fenestram non anus garrula uel rumigerula mulier sedeat, quae eam fabulis occupet, rumoribus ac detractionibus pascat, illius uel illius monachi, uel clerici, uel alterius cuiuslibet ordinis uiri formam, uultum moresque describat, illecebrosa quaeque interserat... Sic cum discedere ab inuicem hora compulerit, inclusa uoluptatibus, anus cibariis onerata recedit... Cella uertitur in prostibulum et dilatato qualibet arte foramine, aut illa egreditur, aut adulter ingreditur. Infelicitas haec, ut saepe probatum est, pluribus tam uiris quam feminis in hoc nostro saeculo communis est.*
- 37) *Vita S. Ayberti* (Acta SS April 1, Antwerpen 1675, 672–682). Die zuverlässige *Vita* ist vor 1148 vom Archidiakon Robert von Ostrevant redigiert worden. Dereine Ch., *Ermites, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de Cambrai entre Scarpe et Haine* (1075–1125) (RBen 97, 1987, 289–313, hier 301–305). Ders., *La critique de la Vita de saint Aibert, reclus en Hainaut* (+1140) (AnBoll 106, 1988, 121–142).

nem Abt die Erlaubnis, sich in eine *reclusio* in Scopignies (heute Saint-Aibert) im Hennegau zurückziehen zu können. Ein völliges Eingeschlossensein war offenbar damit nicht verbunden, doch blieb Aybert in dieser Klausel bis zu seinem Tod am 7. April 1140. Seine Hauptbeschäftigung neben ausgedehntem Gebet war das Beichtthören. Um ihm das zu ermöglichen, weihte ihn Bischof Burchard von Cambrai im Jahre 1116 zum Priester, und verlieh ihm Papst Paschal II. eine Absolutionsvollmacht. Als Priestereremit zelebrierte Aybert jeden Tag zwei Messen, eine für die Lebenden, die zweite für die Verstorbenen. Für sie betete er regelmäßig eine Vigil, deren drei Nokturnen aus je 50 Psalmen bestanden, die er durch je drei Lesungen unterbrach. Außerdem machte er täglich 100 Kniebeugen, bei denen er jeweils ein Ave Maria betete.³⁸ Die Zahl der Beichtenden, die sich am Fenster seiner Klausel einfanden, war so groß, daß er kaum Zeit zum Essen und zur Ruhe fand. Unter seinen Beichtkindern waren Bischöfe, Äbte, Nonnen, Einsiedler und vor allem viele Laien aus hohem und niederem Stand. Ihnen allen gab er Rat und das Geschenk der Lossprechung von den Sünden. Das Beichtapostolat konnte auch im Rahmen eines benediktinischen Klosterlebens ausgeübt werden. Dazu mußte man nicht Rekluse werden. Berthold, Mönch von St. Blasien und erster Abt von Garsten in Oberösterreich († 27. Juli 1142) wird von seinem Biographen, der zwischen 1173 und 1182 schrieb, als Mönch von äußerst bescheidenem Lebensstil geschildert, der auf Disziplin und Armenfürsorge achtete, die meiste Zeit aber in der Klosterkirche auf das Beichtthören verwandte, zum Ärger nicht weniger im Konvent.³⁹ Diese Bereitschaft zur Seelsorge, die allenthalben im Ordensleben des 12. Jahrhunderts festzustellen ist, wenn auch nicht in allen neuen Orden gleich ausgeprägt, ist ein Anzeichen dafür, daß man dabei war, den harten Gegensatz Welt – Kloster zu überwinden. Am deutlichsten ist diese Öffnung zur Welt im damaligen eremitischen Semireligiosentum zu spüren. Ein Einsiedlerleben, wie es im 12. Jahrhundert geführt wurde, war nicht unbedingt ein strengeres Leben als im Kloster, mit Sicherheit aber ein freieres.⁴⁰ Wie populär die Klausner, Einsiedler und Reklusen im 12. Jahrhundert waren, bezeugt auch die mittelalterliche schöngestige Literatur. Wolfram von Eschenbach erzählt, wie Parzival auf der Suche nach dem Gral in einem Wald auf eine Klausel stieß, in der die ihm verwandte Sigune lebte,

38) Vita s. Ayberti c. II, n. 14: a.a.O. 677.

39) Vita S. Bertholdi c. 6–7: ed. J. Lenzenweger, Berthold, Abt von Garsten † 1142 (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 5), Linz 1958, 233–235.

40) L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto – 6 sett. 1962) (Miscellanea del Centro di studi medioevali 4), Mailand 1965. Constable G., *Eremitical Forms of Monastic Life* (Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente, 1123–1215. Atti della settima Settimana internazionale di studio [Mendola, 28 ag. – 3 sett. 1977]. Miscellanea del Centro di studi medioevali 9), Mailand 1980, 239–264. Leyser H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000–1150*, London 1984; doch vgl. dazu die Rez. von E. Werner (Cîteaux. Commentarii Cistercienses 39, 1988, 190–194).

die um ihren Verlobten Schionatulander trauerte, der nicht ohne ihre Mitschuld ums Leben gekommen war.⁴¹ Die gemauerte Klausur hat keine Tür, sondern nur ein kleines Fenster, durch das sich die Reklusin mit dem Besucher unterhalten kann. Es ist durchaus realistisch, daß Wolfram durch die Klausur hindurch einen Bach fließen läßt, eine hygienische Maßnahme, die auch die Zisterzienser bei ihren Klosterbauten gerne benutzten. Einmal in der Woche kam die Gralsbotin Kundry und brachte der Klausnerin die Essensration. Im übrigen beschäftigte sich Sigune, die ein graues Kleid trug und auf der bloßen Haut ein härenes Gewand, mit dem Lesen des Psalters, des einzigen Buches, das sie besaß. Ausdrücklich erwähnt Wolfram, daß die *Duchesse* Sigune nie die Messe hörte (weil sie als Reklusin fern von einer Kirche war), doch sei ihr ganzes Leben *venje* gewesen. Das Wort kommt von *venia* und meint im Mittellatein: Gebet verbunden mit einem Sich-zu-Boden-werfen. Sigunes Lebensinhalt war also rituelles Gebet in seiner einfachsten Form.⁴²

2. Aus einer Eremitengruppe wird ein Chorherrenstift

Wer über das westliche Mönchtum im 12. Jahrhundert handelt, kann die Regularkanoniker nicht übergangen. Sie sind die Hauptkonkurrenten des benediktinischen Mönchtums gleich welcher Observanz und für kurze Zeit das eigentlich dynamische Element im Ordensleben. Wir wählen ein Beispiel aus der europaweiten Kanonikerreform aus, die Entstehung des Stiftes Klosterath oder Rolduc im heutigen Bistum Roermond, das im ehemaligen Chorherrenstift sein Priesterseminar eingerichtet hat.⁴³ Die Geschichte beginnt mit Ailbert, geboren wohl vor 1070, der einer vornehmen Familie aus Antoing bei Tournai an der Schelde entstammte. Sein Vater schickte den Jungen zur Ausbildung an die Domschule von Tournai, wo er bereits 1090 als Kanoniker am Domstift bezeugt ist. Leiter der Domschule war seit 1088 Odo, der viele Schüler aus allen Gegenden Europas anzog. Nach der Lektüre von Augustins *De libero arbitrio* beschloß Odo im Jahre 1092, sein Amt aufzugeben und ein zurückgezogenes, frommer Tätigkeit gewidmetes Leben zu führen; sein Beispiel erfaßte auch viele seiner Schüler und sogar Kanoniker des Domstiftes.

41) Parzival, Buch 9, 435–442. Nach der Ausgabe K. Lachmanns hrsg. von E. Nellenmann, übertr. von D. Kühn (Bibliothek des Mittelalters, hg. von W. Haug 8/1), Frankfurt a.M. 1994, 720–735.

42) D. Kühn gibt den präzisen Sinn von „ir leben was doch ein venje gar“ nicht wieder, wenn er übersetzt: „veneratio war ihr Leben“ (a.a.O. S. 723). *Venia* bedeutete auch nicht nur „auf den Knien liegen zum Gebet“ (so im Stellenkommentar, a.a.O. II, 653), sondern bezeichnete ein mit einer Prostration verbundenes Gebet, das beliebig oft wiederholt werden konnte, also eine (wiederholte) Gebetsformel, die mit einer körperlichen Anstrengung einherging.

43) Deutz H., Geistliche und geistiges Leben im Regularkanonikerstift Klosterath im 12. und 13. Jahrhundert (BHF 54), Siegburg 1990. Gärtner W., Das Chorherrenstift Klosterath in der Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts (ZAGV 97, 1991, 33–220).

Der Bischof von Noyon-Tournai überließ ihnen die alte, nicht mehr benutzte Kirche St. Martin vor den Toren der Stadt. Die Gruppe versuchte es zunächst mit der Augustinusregel, übernahm aber 1094 die Benediktsregel, im Jahr darauf wurde Odo erster Abt des neuen Benediktinerklosters, das erst einmal seinen Weg finden mußte zwischen den ursprünglichen Idealen der Armut, Handarbeit und Zuwendung zu Hilfsbedürftigen und den traditionellen Forderungen benediktinischen Mönchtums.⁴⁴ Odos Bekehrung hat zweifellos auf den jungen Ailbert einen großen Eindruck ausgeübt, doch folgte er ihm zunächst nicht, sondern wurde Odos Nachfolger als *doctor artium liberalium*. Erst gegen 1100 wagt Ailbert den Ausbruch aus der Sicherheit: zunächst als Eremit, beschäftigt mit der Wiederherstellung einer verfallenen Kapelle, ähnlich wie hundert Jahre später der hl. Franziskus. Doch das war nur ein Anfang. Zusammen mit zwei Brüdern, Thyemo und Walger, machte er sich auf den Weg, ohne ein klares Ziel zu haben. 1104 gelangten sie in die Nähe des Flusses Wurm zur Burg Rode. Der Burgherr, Graf Adalbert von Saffenberg, überließ Ailbert ein Stück Land nahe der Burg, wo genug Holz und Steine vorhanden waren um zu bauen, wo es Wasser gab und der Boden pflüggbar war. Einziger Nachteil schien zu sein, daß der Ort nur wenige hundert Meter abseits der großen Verkehrsstraße von Köln nach Flandern lag. In Wirklichkeit war Ailbert das gerade recht, denn ein abgeschiedenes Eremitenleben ohne Kontakt zur Bevölkerung war nicht sein Ideal. Wir wissen diese und viele andere Details aus den *Annales Rodenses*, der Klostersgeschichte von Rolduc, die im Abstand von etwa 50 Jahren vor 1160 niedergeschrieben wurde.⁴⁵ Ailbert widmete sich laut dieser Quelle der Handarbeit nach dem Vorbild des hl. Paulus, zeichnete sich aber gleichzeitig durch Freigebigkeit und Gastfreundlichkeit aus. Sein Lebensstil war entschieden eremitisch: er trug ein *cilicium*, ein härenes Unterkleid, darüber jedoch das Leinengewand der Priester, denn er wollte den hl. Paulus als Priester nachahmen. Schuhe trug er nur zur Feier des Gottesdienstes, Fleisch und Fett standen nicht auf seinem Speisezettel, Wein trank er nur sehr selten. Drei Jahre lebte Ailbert in dieser Weise in der Einöde von Rode. Da trat eine Wende in seinem Leben ein. 1107 bat ihn ein Ministeriale des Grafen von Saffenberg, Embrico von Mayschoß, um Aufnahme als Laienbruder in seine kleine Gemeinschaft.⁴⁶ Doch brachte er gleichzeitig seine Frau

44) Hauptquelle: Hermann von Tournai, *Liber restorationis Sancti Martini Tornacensis*: MGH SS XIV, 274–327. Dereine C., *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle* (RMAL 4, 1948, 137–154).

45) *Annales Rodenses*: ed. G. H. Pertz, MGH SS XVI (Hannover 1859) 688–723. Hier nach zitiere ich, obwohl es eine neuere und bessere Ausgabe gibt, die aber kaum verbreitet ist: *Annales Rodenses. Facsimile-uitgav. Van transcriptie, tekstkritische noten en een inleiding voorzien door P. C. Boeren – G. W. A. Panhuysen*, Assen 1968.

46) Zotz Th., *Milites Christi. Ministerialität als Träger der Kanonikerreform* (Reformidee und Reformpolitik im spätsächsisch-frühstauischen Reich, hrsg. von St. Weinfurter (QMRKG 68), Mainz 1992, 301–328 sieht einen Zusammenhang zwischen den Ritteridealen von Ministerialen und der Spiritualität der Kanonikerreform: das ist, trotz mancher guter Beobachtungen, weit hergeholt!

und seine beiden Kinder, einen Jungen und ein Mädchen mit. Vielleicht um seine Bitte zu unterstützen, übertrug Embrico seine reichen Besitzungen an der Ahr der Gemeinschaft Ailberts. Der etwas überstürzte Eintritt des umtriebigen Embrico veränderte das Leben der kleinen Gemeinschaft sofort. Embrico war mit dem, was Ailbert an Bauten hatte errichten lassen, unzufrieden und begann sogleich eine größere Kirchenanlage zu bauen. Geld war ja da. Die Krypta wurde schon am 13. Dezember 1108 durch den Bischof Otbert von Lüttich geweiht. Auch der Graf erwies sich als großzügig, so daß die Eremitenverbrüderung eine Klerikergemeinschaft wurde, allerdings mit dem Anhängsel einer Frauengruppe. Ailbert beobachtete vor allem dies mit Unbehagen: die Nähe der *Sorores* zu den Klerikern. Er bestand darauf, die Schwestern an einen entfernteren Ort, bei der Pfarrkirche von Rode (Kerkrade), anzusiedeln. Das wiederum stieß auf den erbitterten Widerstand Embricos, der auch in anderen Punkten immer weniger mit Ailbert übereinstimmte, etwa in der Verwendung der finanziellen Mittel. Im Jahre 1111 zog Ailbert einen Schlußstrich. Da es ihm nicht möglich war, seine Ansichten durchzusetzen, verließ er kurzerhand seine Gründung und nahm, heimatlos geworden, noch einmal die Ungesicherheit des Anfangs auf sich. In Clairefontaine bei Thiérange im Bistum Laon fand er in einem waldreichen Gebiet einen geeigneten Platz für eine Eremitage. Einige Jahrzehnte später, lange nach dem Tode Ailberts, wurde daraus eine Prämonstratenserabtei. Im Jahre 1122 verspürte der Eremit Ailbert den Wunsch, noch einmal das Rheinland und auch den neuen Grafen von Saffenberg aufzusuchen. Auf dem Weg dorthin kam er von Niederrhein her über Burg Dyck nach Sechtern bei Bonn, wo er plötzlich erkrankte. Am 19. September 1122 ist Ailbert in Sechtern gestorben und wurde in der kleineren der beiden Dorfkirchen beigesetzt.

Wir sind den Ereignissen vorausgeeilt und verfolgen nun die Entwicklung in Klosterrath nach dem Weggang Ailberts, den die späteren *Annales Rodenses* respektvoll *loci huius initiator et primus sacerdos* (Urheber dieses Ortes und erster Priester) nennen.⁴⁷ Der Weggang Ailberts stürzte die Gemeinschaft in Klosterrath in eine tiefe Krise. Wie sollte es weitergehen? Es scheint, daß der Graf von Saffenberg die Sache in die Hand nahm. Er wandte sich an den ihm befreundeten Erzbischof Friedrich I. von Köln, um einen neuen Leiter seines Familienklosters zu finden. Der Gedanke, diesen Leiter im Regularkanonikerstift Rottenbuch in Oberbayern zu suchen, geht wohl auf den Erzbischof von Köln zurück. Eine Abordnung von Klosterrath begab sich in dieses älteste und bekannteste aller neuen Chorherrenstifte im deutschen Raum.⁴⁸ In Rottenbuch befolgte man von den unter dem Namen Augustins laufenden Regeltexten den gemäßigten, das *Praeceptum*, das u. a. auch den Fleischgenuß erlaubte. Die Klosterrather fanden im Kanoniker Richer den geeigneten Mann. Doch dieser wollte nicht. Vielleicht widerstrebte es ihn, sein bayerisches Hei-

47) *Annales Rodenses* a. 1122 (MGH SS XVI, 702).

48) Mois J., *Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI.-XII. Jahrhunderts* (Beitr. zur altbayer. Kirchengeschichte, III. Folge, 19), München 1953.

matkloster für eine noch unfertige Neugründung am Niederrhein verlassen zu müssen, vielleicht mißfielen ihm auch gewisse Ideen der Klosterrather. Erst als Erzbischof Konrad I. von Salzburg in die Verhandlungen eingeschaltet wurde, gelang es, Richer zu überzeugen. Obwohl Rottenbuch nicht in der Salzburger Diözese lag, war die Autorität des Reformbischofs Konrad doch so hoch, daß Richer sich beugte. Wahrscheinlich folgte Richer den Klosterrather Abgesandten nicht alleine in den Norden, sondern brachte noch den einen oder anderen Kanoniker mit, vor allem aber die liturgischen Bücher, die in Rottenbuch üblich waren. Noch im Jahre 1111 setzte Bischof Otbert von Lüttich Richer zum Propst von Klosterrath ein. Aus der sehr disparaten Gruppe von Klerikern, Laienbrüdern und Schwestern in Klosterrath machte Richer ein Kanonikerstift nach der Regel des hl. Augustinus. Folgte der neue Propst anfänglich den Bräuchen seines Heimatklosters Rottenbuch, so näherte er sich mit den Jahren immer mehr den ursprünglichen eremitischen Traditionen Klosterraths, vor allem seitdem er sich 1119 vom neuen Bischof Friedrich von Lüttich, der moralisch einwandfreier war als sein Vorgänger Otbert, die Abtsweihe hatte spenden lassen. Wie zu den Zeiten Ailberts wurde nun auf Fleischgenuß ganz verzichtet, die Handarbeit erhielt ihren geistlichen Stellenwert und das innerklosterliche Leben mit strikter *vita communis* eine straffe asketische Formung. Für seine Gemeinschaft stellte Richer *Consuetudines* zusammen, die sich z.T. an den Bräuchen des Chorherrenstiftes Marbach, z.T. an denen der Benediktinerreform von Hirsau anlehnten.⁴⁹ Der Eindruck, den man nach der Lektüre dieser *Consuetudines* erhält, ist der eines auf das Kloster konzentrierten Gemeinschaftslebens mit ausgedehnter Liturgie, nicht sehr verschieden von dem eines Mönchklosters. Vornehmlich durch diese *Consuetudines Rodenses* wurde Richer für den ganzen deutschen Sprachraum Lehrer des *ordo canonicus*. In der leidigen Frage der Anwesenheit der *Sorores* dachte Richer genauso wie Ailbert: das Frauenkloster hat zu verschwinden! Der Widerstand muß hartnäckig gewesen sein. Erst 1126 konnte ein Nachfolger Richers die Schwesterngemeinschaft neben der Roder Pfarrkirche ansiedeln, was ja der ursprüngliche Plan Ailberts gewesen war. Propst Johannes (1137–1141) ging das noch nicht weit genug. Auf Grundbesitz der Grafen von Saffenberg im Hubbachtal, einem Seitental der Ahr, ließ er den *pauperes sorores ecclesie rodensis* ein neues Kloster bauen. Als das Notwendigste davon fertig war, übersiedelten die damals 37 Schwestern dorthin. Unter dem Namen Marienthal wurde so aus dem Klosterrather Schwesternkonvent ein Regularkanonissenstift. Zu spät merkten die Chorherren von Klosterrath, daß sie nun

49) Ediert von St. Weinfurter unter dem Titel *Consuetudines canonicorum regularium Springierbacenses-Rodenses* in CCCM 48, Turnhout 1978. Nach H. Deutz sind die *Consuetudines Nocturnis itaque horis* unabhängig von Springiersbach, sondern vor 1122 in Klosterrath entstanden. Deshalb sei der richtige Titel *Consuetudines canonicorum regularium Rodenses*. H. Deutz hat auf der Grundlage der Edition von Weinfurter eine lat.-dt. Ausgabe dieser Bräuche veranstaltet: *Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klosterrath 1–2* (FC 11, 1–2), Freiburg u.a. 1993.

niemand mehr hatten, der ihnen die Kleider nähte.⁵⁰ Für die Verlegung der Frauenabteilung konnte sich jedoch der Propst von Klosterrath auf einen Präzedenzfall berufen: 1127/1128 hatte Richard, Propst der Regularkanoniker von Springiersbach an der Mosel den Frauenkonvent seines Doppelklosters weit entfernt nach Andernach verlegt und seine leibliche Schwester Tenxwind zur Oberin (*magistra*) eingesetzt.⁵¹ Es ist jene Regularkanonisse Tenxwind, die der hl. Hildegard einige unangenehme, im Prinzip aber berechnete Fragen zu Aufnahmekriterien und zur Observanz auf dem Rupertsberg stellte.⁵² Zurück zu Richer von Klosterrath: er starb am 5. Februar 1122, nachdem er noch der Bitte Erzbischofs Konrads I. von Salzburg nachgekommen war, ihm vier Kanoniker zu schicken, die ihm helfen sollten, sein Domstift zu regulieren.⁵³

Die Entstehungsgeschichte des Chorherrenstiftes Klosterrath aus einer eremitischen Wurzel wirft für unser Thema vor allem zwei Fragen auf: Wie verhielten sich die Regularkanoniker zu den Mönchen? Zweitens: Was geschah mit dem Wunsch vieler Frauen, an dieser Form des Ordenslebens teilnehmen zu können? Die Unterscheidung zwischen Mönchen und Kanonikern geht auf die Karolingerzeit zurück: die Mönche sollten die Benediktsregel befolgen, die Kanoniker bekamen ein weniger strenges Statut, das als Aachener Kanonikerregel bekannt ist. Sie verpflichtete die Chorherren zum gemeinsamem Leben und Gottesdienst, erlegte ihnen aber kein Armutsgelübde auf.⁵⁴ Im Zuge der Klerus- und Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, die mit dem Namen Papst Gregors VII. (1073–1085) verbunden ist, sahen viele der Reformer in der Vermöschung der Priester ein wirksames Mittel zur Behebung der Mißstände im Priestertum der damaligen Zeit. Also streng gemeinsames Leben und Verpflichtung zur persönlichen Besitzlosigkeit. Auf diese Weise entstand eine Konkurrenzbewegung zum benediktinischen Mönchtum alter und neuer Art. Die Kanoniker wählten erst in einem zweiten Schritt die Augustinusregel

-
- 50) Gärtner W. (wie Anm. 43) 155. Felten F. J., Frauenklöster und -stifte im Rheintal im 12. Jahrhundert, (Reformidee und Reformpolitik im spätsalischen-frühstauischen Reich (QMRKG 68), Mainz 1992, 189–300, hier 245).
- 51) *Fundatio monasterii S. Mariae Andernacensis*, ed. O. Holder-Egger, MGH SS XV, 2, 968–970. Pauly F., Springiersbach. Geschichte des Kanonikerstifts und seiner Tochtergründungen im Erzbistum Trier von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (TThSt 13), Trier 1962, 19.
- 52) *Hildegardis Bingensis epistolarium, pars prima*, ed. L. van Acker, CCCM 91, Turnhout 1991, 125–130: ep. LII von Tenxwind, ep. LIIR Antwort Hildegards. Haverkamp A., Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei „Weltanschauungen“ in der Mitte des 12. Jahrhunderts (Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. FS für Josef Fleckenstein, hrsg. von L. Fenske u.a., Sigmaringen 1984, 513–548).
- 53) Weinfurter St., Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106–1147) und die Regularkanoniker (KHAb 24), Köln–Wien 1975, 32f.
- 54) Semmler J., Die Kanoniker und ihre Regel im 9. Jahrhundert (Studien zur weltlichen Kollegiatstift in Deutschland, hrsg. von I. Crusius (VMPIG 114. Studien zur Germania Sacra 18), Göttingen 1995, 62–109.

(zum ersten Mal ist das für Deutschland in einem berühmten Privileg Papst Urbans II. für Rottenbuch von 1092 bezeugt).⁵⁵ Am Anfang ging es vielmehr um die Rückkehr zum Ideal der apostolischen Urkirche. Ailbert von Antoing sah sich in der Nachfolge vor allem des hl. Paulus. Das Mönchtum seinerseits hatte seit den ältesten Zeiten in der Urgemeinde von Jerusalem sein Vorbild gesehen. Was konnten die Kanoniker an Neuem bieten? Wodurch unterschieden sie sich von den Mönchen, denn Mönche wollten sie auf keinen Fall sein? Die Antwort findet sich schon in einer im Original erhaltenen Urkunde des Bischofs Johannes von Cesena von 1042. Der Gedankengang verläuft etwa so: Die Mönche leben in der Kreuzesnachfolge, weil sie ihr eigenes Leben retten wollen. Die Kleriker aber denken an das Wohl der Kirche. Sie sind die Augen der Kirche, weil sie das Leben aller beobachten und den pastoralen Auftrag erhalten haben, alle zu weiden. Gerade so aber stehen sie Christus am nächsten, der sie zu Hirten der Kirche bestimmt hat. Als solche sollten sie aber auch wie die Apostel leben, nämlich alles gemeinsam besitzen.⁵⁶

Die Regularkanoniker waren überzeugt, das bessere Ordensideal, oder sagen wir: die authentischere Christusnachfolge zu verkörpern und stellten sich damit über das Mönchtum. Das stand im Widerspruch zur einhelligen älteren kirchlichen Überlieferung, die den Mönch als den vollkommenen Christen angesehen hatte. Das altbenediktinische Mönchtum, nicht so sehr die neueren Einsamkeitsorden, hat sich darum erbittert gegen den Anspruch der Regularkanoniker gewehrt. Diese bestritten den Mönchen, die Priester waren, schlichtweg das Recht der Seelsorge. Dafür seien sie allein zuständig. Rupert von Deutz stand im 12. Jahrhundert an vorderster Front, um das Priester-mönchtum und das Recht der Predigt auch für Mönchspriester gegen eine einseitige Interpretation durch die Regularkanoniker zu verteidigen.⁵⁷ Wahrscheinlich war sein Hauptgegner kein geringer als Norbert von Xanten, der Gründer der Kanonikergemeinschaft von Prémontré, woraus sich dank der Umsicht seines Nachfolgers Hugo von Fosses († c. 1164) der Prämonstratenserorden entwickelte.⁵⁸ Die zweite Frage, die die Entstehungsgeschichte von Klosterrath wecken mag, ist die nach dem Verhältnis zu den Frauengemein-

55) JL 5459. Fuhrmann H., Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker (SBAW.PH 1984, H.2), München 1984, hier 6–9. Laudage J., Ad exemplar primitivae ecclesiae. Kurie, Reich und Klerusreform von Urban II. bis Calixt II. (Reformidee u. Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich, hrsg. von St. Weinfurter – H. Seibert (QMRKG, 68), Mainz 1992, 47–73; dort 71–73 Edition des Rottenbuch-Privilegs aus dem Jahre 1092.

56) Text der Bischofsurkunde: Samaritani A., Gebeardo di Eichstätt, arcivescovo di Ravenna (1027–1044) e la riforma imperiale della Chiesa in Romagna (Analecta Pomposiana 3, 1967, 109–140, ebd.: 137–140). Zur Kanonikerreform vgl. Laudage J., Gregorianische Reform und Investiturstreit, Darmstadt 1993, 122–130.

57) Van Engen J. H., Rupert of Deutz, Berkeley 1983, 323–334.

58) Norbert von Xanten: Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst. FS zum Gedächtnis seines Todes vor 850 Jahren hrsg. im Auftrag der Katholischen Kirchengemeinde St. Viktor Xanten von K. Elm, Köln 1984. Weinfurter St., Norbert von Xanten und die Entstehung des Prämonstratenserordens (Barbarossa und die Prämonstratenser.

schaften, die sich Männerklöstern anschließen wollten.⁵⁹ Der Höhepunkt der religiösen Frauenbewegung war in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts noch lange nicht erreicht, aber der Druck von dieser Seite wuchs. Die Hirsauer Benediktiner versuchten es eine Zeitlang mit der Errichtung von Frauenkonventen in der Nachbarschaft von Männerklöstern, so etwa in Admont. Auch Paulinzella war ein solches Doppelkloster. Aber offensichtlich fanden viele Frauen, das, was sie suchten, eher bei Wanderpredigern wie dem Weltpriester Robert von Arbrissel (+ 1116)⁶⁰ oder dem ehemaligen Säkularkanoniker Norbert von Xanten (+ 1134). Beide hatten unter ihren Anhängern viele Frauen. Diejenigen, die Robert von Arbrissel auf seinen Wegen begleiteten, waren Angehörige aller Stände: Adlige und Arme, Witwen, Ehefrauen und ehelose und nicht zuletzt bekehrte Prostituierte. Die Hierarchie zeigte sich nicht ohne Grund äußerst beunruhigt. Am Ende mußten beide Wanderprediger ihrem großen und bunten Gefolge einen festen Platz geben, um die Sache einigermaßen kontrollieren zu können. Robert von Arbrissel gründete im Jahre 1100/1101 ein Doppelkloster in Fontevrault, mit der Besonderheit, daß die Männer der Äbtissin der Frauenabteilung unterstehen sollten.⁶¹ Als Norbert von Xanten im Sommer 1119 seine ausgedehnten Predigtreisen durch Nordfrankreich unternahm, war Robert von Arbrissel knapp zwei Jahre tot. In seinen damals 18 Prioraten lebten mehr als 2000 Schwestern und Brüder. Norbert gründete sein Kloster Prémontré 1120; weitere entstanden in rascher Folge. Sie waren anfangs als Doppelklöster konzipiert, wobei die Schwestern den Status von Konversen hatten. Von Gleichberechtigung konnte also keine Rede sein. Die Schwestern lebten von den Kanonikern streng getrennt, nahmen nicht am Chor teil, sondern beteten den Psalter und andere Gebete für sich und dienten im übrigen der Männergemeinschaft durch Nähen, Spinnen, Weben, Waschen. Obwohl hier von sozialem Aufstieg der Frauen oder gar ihrer

Hg. Gesellschaft für staufische Geschichte Göppingen [Schriften zur staufischen Gesch. u. Kunst 10]), Göppingen 1989, 67–100.

- 59) Der erste, der die Bedeutung der religiösen Frauenbewegung im Rahmen der *vita religiosa* des Hochmittelalters (und außerhalb dieses Rahmens!) erkannt und scharfsinnig erörtert hat, war H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935 (Neudruck 1960) 170–318, bisher immer noch die beste Gesamtdarstellung. Neuere Forschungen findet man zusammengefaßt bei Degler-Spengler B., *Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginen* (RoJKG 3, 1984, 75–88) und Weinmann U., *Mittelalterliche Frauenbewegungen. Ihre Beziehungen zur Orthodoxie und Häresie*, ²Pfaffenweiler 1990, 55–92. Eine Studie zu einer Region: Felten F. J., *Frauenklöster und -stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters (Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich*, hrsg. von St. Weinfurter [QMRKG 68], Mainz 1992, 189–300.
- 60) Devailly G., *Robert von Arbrissel (ca. 1045–1116): TRE XXIX, Lief. 1/2*, Berlin 1998, 285–288.
- 61) Parisse M., *Fontevraud, monastère double (Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, hrsg. von K. Elm u. M. Parisse [BHSt 18, Ordensstudien VIII], Berlin 1992, 135–148).

Selbstverwirklichung wahrhaftig nicht gesprochen werden kann, fanden die Prämonstratenserinnen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts einen ungeahnten Zulauf. „Scharen von Frauen“ (*feminarum cohortes*) waren es, und zwar nicht nur aus armen und bäuerlichen Kreisen, sondern vor allem von vornehmen und reichen Frauen, die in diese Form der Nachfolge Christi strebten. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts sollen es über 1000 allein in der Diözese Laon gewesen sein. Der Chronist Hermann von Tournai schreibt das Verdienst daran mit folgenden Worten Norbert selbst zu: „Hätte Norbert sonst nichts getan, keine Männer bekehrt, wäre er allein schon deswegen höchsten Lobes würdig, weil er durch seine Predigten so viele Frauen zum Dienste Gottes bewegte.“⁶² Die Entwicklung nahm aber schon damals eine andere Richtung. Weil sie die urchristliche *vita apostolica* nachahmen wollten, hatten die ersten Prämonstratenser ihre Gemeinschaften auch für ehelos lebende Frauen geöffnet. Doch als sich die Männerkonvente, ähnlich wie die Regularkanoniker von Klostersath, zunehmend dem innerklösterlich-liturgischen Leben zuwandten, drängten sie die norbertinischen Frauengemeinschaften ins Abseits. Soweit sie nicht, wie in Frankreich, mit der Zeit ganz verschwanden, wurden sie Chorfrauenstifte für vorwiegend adlige Insassen: das ursprüngliche charismatisch-asketische Konversenideal wich dem monastisch-kanonikalen Modell.⁶³ Doppelklöster waren seitdem verpönt; mehr noch: selbst den prämonstratensischen Kanonissen wurde schon bald die Inkorporation in den Orden verwehrt.⁶⁴

- 62) Hermann von Tournai, *Miracula s. Mariae Laudunensis II*, c. 7: MGH SS XII, 659: *Si ergo nichil aliud dominus Norbertus fecisset, sed omissa conversione virorum, tot feminas servitio divino sua exhortatione attraxisset, nonne maxima laude dignus fuisset?* Zur Zahl der Schwestern: ebd. III, c. 6: a.a.O. 657. Vgl. dazu Felten F. J., Norbert von Xanten. Vom Wanderprediger zum Kirchenfürsten (Norbert von Xanten: Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst, hrsg. von K. Elm, Köln 1984, 69–157, bes. 98–101).
- 63) Erens A., *Les soeurs dans l'Ordre de Prémontré* (APraem 5, 1929, 1–26). Ardura B., *Prémontrés: Histoire et Spiritualité*, Université de Saint-Etienne 1995, 60f.
- 64) Während die erste Kodifizierung der Prämonstratenserbräuche (zw. 1131 u. 1134: ed. R. van Waefelghem, *Les premiers Statuts de l'Ordre de Prémontré: Analectes de l'ordre de Prémontré*, Löwen 1913) noch keine Trennung von den Schwestern kennt, muß es um 1140 (ein genaues Datum ist nicht belegt) zu einem Generalkapitelsbeschuß gekommen sein, der in der zweiten Fassung der Statuten (wahrscheinlich vor 1174) erstmals zum Ausdruck kommt: *Quoniam instant tempora periculosa, et ecclesia supra modum gravatur, communi consilio capituli statuimus ut amodo nullam sororem recipiamus* (*Primaria Instituta Canonicorum Praemonstratensium*, ed. E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, t. III, Antwerpen 1737, col. 925). Papst Innocenz III. hat den Äbten diesen Beschluß (*sepius innovastis, ut nullam de cetero in sororem recipere teneamini vel conversam, presertim cum ex hoc aliquando incommoda fueritis multa perpassi*) am 13. Mai 1198 bestätigt: Potthast A., *Regesta Pontificum Romanorum*, I, Berlin 1874, Nr. 168 = *Die Register Innocenz' III.* 1. Bd. 1. Pontifikatsjahr: Texte. Bearb. von O. Hageneder – A. Haidacher, Graz-Köln 1964, 286f., Nr. 198. Die Statuten von 1236–1238 spiegeln diese Entwicklung wider: Lefèvre Pl. F., *Les Statuts de Prémontré réformés sur les ordres de Grégoire IX et d'Innocent IV au XIII^e siècle* (Bi-

3. Die Radikalität des Evangeliums

Die Ereignisse, die in diesem Abschnitt in Kürze dargestellt werden sollen, spielten sich im Süden von Zentralfrankreich ab. Zu beginnen ist mit dem Leben eines Eremiten, der in kein Schema zu pressen ist, Stephan von Muret (oder von Thiers), der von 1044/1045 bis 1125 lebte.⁶⁵ Sein erster Lebensabschnitt fällt also in die Zeit, als die Abtei Cluny unter Abt Hugo von Semur (1045–1109) den Gipfel ihres Ansehens erreichte; seine letzten Jahre fallen zusammen mit der großen Krise des cluniazensischen Mönchtums unter Abt Pontius de Melgueil (1109–1122). Die Biographie Stephans, vor allem sein voreremitischer Lebensabschnitt, ist nicht eindeutig zu rekonstruieren. Die Quellen zu seinem Leben, die uns das Kloster Grandmont überliefert hat, sind teilweise widersprüchlich; manches scheint frei erfunden zu sein.⁶⁶ Das war schon den großen Maurinern Jean Mabillon⁶⁷ und Edmond Martène⁶⁸ aufgefallen. Die neueste Forschung hat diese Zweifel verstärkt.⁶⁹ Jean Becquet, der verdienstvolle Erforscher des Grammontenserordens, schreibt die Kurzform einer *Vita venerabilis viri Stephani Muretensis* dem vierten Prior von Grandmont, Stephan von Licicac (1139–1163) zu.⁷⁰ Eine vor allem mit Wunderberichten angereicherte Langfassung derselben Vita veröffentlichte E. Martène im Jahre 1729. Sie ist Teil einer um 1190 zusammengestellten Sammlung gram-

bliothèque de la RHE 23), Löwen 1946, 114f. (Dist. IV c. 12: De non recipiendis sororibus).

- 65) Zur Chronologie des Lebens Stephans s. unten Anm. 78.
- 66) Bibliotheca Hagiographica Latina. Novum Supplementum, ed. H. Frois (Subsidia Hagiographica 70), Brüssel 1986, Nr. 7904–7909.
- 67) Mabillon J., *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, t. V, lib. LXIV, XXXVII, Lucca 1740, 61–63.
- 68) Martène E. – Durand U., *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio*, VI, Paris 1729, 1092: kritische Vorbemerkung zum Bericht der Vita über die Anfänge Stephans. Nachdruck der Note und der ganzen Vita: PL 204, 1005–1072.
- 69) Wilkinson M. M., *La vie dans le monde d'Étienne de Muret et la vita Stephani Muretensis* (L'Ordre de Grandmont. Art et histoire. Actes des Journées d'Études de Montpellier (7 et 8 octobre 1989) recueillis par G. Durand et J. Nougaret, Montpellier 1992, 23–42). D. Baker, 'The Whole World a Hermitage': Ascetic Renewal and the Crisis of Western Monasticism (The Culture of Christendom. Essays in Medieval History in Commemoration of Denis L.T. Bethell, ed. by M.A. Meyer, London 1993, 207–223, hier 216–220). Baker weist S. 218 Anm. 59 auf eine unveröffentlichte phil. Diss. von Marilyn Dunn, *Church and Society in the Eleventh and Twelfth Centuries: Eastern Influence on Western Monasticism – the Case of Stephen of Muret*, Edinburgh 1981 hin, die bereits damals die Verbindung Stephans mit dem süditalienisch-byzantinischen Mönchtum ausgeschlossen hatte. Die Diss. ist mir leider nicht zugänglich. Die Arbeit von C. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont* (Cistercian Studies Series 118), Kalamazoo 1989, 27–50 folgt unkritisch der Erzählung der Vita Stephani.
- 70) *Scriptores Ordinis Grandimontensis*, ed. J. Becquet (CCCM 9), Turnhout 1968, 101–137. Ders., *Les premiers écrivains de l'Ordre de Grandmont* (Revue Mabillon 43, 1953, 121–137, bes. 125–130).

montensischer Quellen (*Speculum Grandimontis*), eine Initiative des siebten Priors, Gerhard Ithier, der die Gemeinschaft von 1188–1198 leitete. Die *Vita Stephani* in ihren beiden Fassungen berichtet über das Leben des Eremiten folgendes:

Stephan stammte aus einer adligen Familie der Auvergne; sein Vater war nach Aussage der Langform der *Vita* Vizegraf von Thiers, von seiner Mutter wissen wir nur den Namen Candida. Als Stephan noch ein Junge war, machten seine Eltern mit ihm eine Pilgerfahrt zu den Reliquien des hl. Nikolaus in Bari in Süditalien. Das kann schon nicht stimmen, denn die Reliquien kamen erst 1087 dorthin. Auf der Rückreise kamen die Pilger nach Benevent, wo Milo, der ebenfalls aus der Auvergne stammte, Erzbischof war. Als der junge Stephan in Benevent erkrankte, nahm sich Milo seiner an, verlangte aber, daß seine Eltern ihn in Benevent zurückließen. So geschah es. Stephan wurde gesund, vergaß Vater und Mutter und ging bei Erzbischof Milo in die Schule. Zwölf Jahre lang lebte Stephan bei Milo, wobei er auch an den Verhandlungen des Erzbischofs mit dem Papst beteiligt war. Während dieser Zeit lernte Stephan die Gemeinschaft der Eremiten von Kalabrien kennen, die der Erzbischof sehr schätzte. Schon damals dachte er daran, es ihnen nachzutun. Als der Erzbischof starb, trat er für vier Jahre in den Dienst eines römischen Kardinals. Schließlich aber nahm der Wunsch nach einem Einsiedlerleben in ihm so überhand, daß er vom Papst die Erlaubnis erhielt, die römische Kurie zu verlassen. Er kehrte in seine Heimat zurück und fand nach einigem Suchen im Limousin eine einsame, wald- und wasserreiche Berggegend, die Muret hieß. Nach der *Vita* war das im Jahre 1076, im dreißigsten Jahr seines Lebens. Er baute sich aus Reisern eine bescheidene Hütte; später hören wir auch von einem Oratorium, das daneben stand. In einer Art Privatgelübde faßte er eine Professurkunde ab, in der es hieß: „Ich, Stephan, widersage dem Teufel und all seiner Pracht und opfere mich und überlasse mich Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem dreifaltigen und einigen lebendigen und wahren Gott.“⁷¹ Als Zeichen seiner Gottgehörigkeit trug von da an einen Ring, den er noch von seinem Erbe behalten hatte. Über seine asketische Lebensweise verrät die *Vita* viele Einzelheiten. Seine Nahrung waren Brot und Wasser, nur hin und wieder nahm er eine einfache, fade Mehlsuppe zu sich, erst dreißig Jahre später als alter Mann auch ein wenig Wein. Eigens erwähnt der Biograph die eiserne Kettentunika, die er ständig auf der bloßen Haut unter seinem Einsiedlerrock trug, ebenso, daß er in einem Holzarg schlief. Unmäßig waren seine selbst auferlegten Gebetsverpflichtungen, die er bis zum

71) *Vita Stephan* c. XII: ed. Becquet (wie Anm. 70) 112: *Ego Stephanus abrenuntio diabolo et omnibus pompis eius, et offero atque reddo meipsum Deo Patri et Filio et Spiritui sancto trino et uni Deo uiuo et uero. Et scribens professionem suam, posuit eam super caput suum et dixit: Omnipotens et misericors Deus, Pater et Fili et sancte Spiritus, qui semper idem permanens uiuis et regnas trinums et unus Deus, ego frater Stephanus promitto tibi me amodo seruiturum in hac heremo in fide catholica. Et propter hoc pono chartam istam super caput meum, et anulum istum in digito meo, ut in die obitus mei sit mihi haec promissio et haec charta scutum et defensio contra insidias inimicorum meorum.*

Tag seines Todes einhielt: Außer dem kanonischen Offizium der Kleriker betete er täglich das Marien- und Totenoffizium, ferner das Dreifaltigkeitsoffizium mit neun Lesungen. Seine Kniebeugen, wobei er jedesmal mit Stirn und Nase den Boden berührte, waren so zahlreich, daß er am Ende wie ein Kamel Schwielen an Händen und Knien hatte.⁷² Nach einem Jahr fand sich ein erster Jünger ein, danach noch ein zweiter, später noch andere, denen Stephan ein einfühlsamer Seelenführer wurde. Wie in anderen Fällen zog das rauhe Leben des Eremiten Stephan nicht nur Neugierige an, sondern auch solche, die als seine Schüler sein Leben teilen wollten. So lebte Stephan in der Einsamkeit, die er nie verließ, aber nicht abgeschlossen von den Menschen fast 50 Jahre. Ein Zeichen für seinen Bekanntheitsgrad war der Besuch von gleich zwei päpstlichen Legaten, den Kardinälen Gregorio Paparesco e Pietro Pierleone, die gerade auf einer päpstlichen Legationsreise im Limousin waren.⁷³ Der Besuch bei Stephan war ohne Zweifel eine Visitation. Die beiden Legaten wollten sich der Rechtgläubigkeit des Eremiten und der Echtheit seiner Berufung versichern, nicht zuletzt auch seiner kirchenrechtlichen Stellung. Stephan gab ihnen mit entwaffnender Offenheit zu verstehen: „Ihr fragt uns nach Mönchshabit und Kanonikergewand. Wie ihr seht, benutzen wir beides nicht. Wir maßen uns die Bezeichnungen für solche Heiligkeit nicht an.“⁷⁴ Die Kardinäle ließen ihn in Frieden mit den Worten: „Mann Gottes, wenn es dir möglich ist, so bis zum Ende zu verharren, wirst du gewiß mit den Aposteln im Himmelreich gezählt; denn das hier sind ihre Spuren“.⁷⁵ Acht Tage nach dem Besuch der beiden Kardinäle, am 4. Februar, wurde Stephan auf den Tod krank und starb am 8. Februar im Alter von 80 Jahren. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir auch, daß er Diakon war.⁷⁶

72) Vita Stephanis c. XIX: ed. Becquet (wie Anm. 70) 115: *Numerum autem genuflexionum eius quas terram deosculando et cum fronte nasoque percutiendo humiliter faciebat, scire non possumus; quem utique propter earum saepissimam iterationem ipsum credimus ignorasse. Scimus tamen quod manibus ac genibus in modum cameli earundem assiduitate genuflexionum callos contraxerat et nasum curuauerat in oblicum.*

73) Es kann sich nur um die 2. Legation der beiden Kardinäle handeln, die von 1123 ca. Sept. 30 bis 1125 vor Mai 4 bzw. 5 dauerte: St. Weiß, Die Urkunden der päpstlichen Legaten von Leo IX. bis Coelestin III. (1049–1198) (FKPG 13), Köln–Weimar–Wien 1995, 85–90.

74) Vita Stephani c. XXXII: ed. J. Becquet (Anm. 70) 122: *Et ecce uestibus monachorum et canonicorum, de quibus interrogatis, non utimur, ut uidetis, quoniam etiam tantae sanctitatis uocabula nobis non usurpamus.* Nach der „Vita ampliata“ c. XXXIV–XXXVI (a.a.O. 141–143) lehnte Stephan für sich und seine Schüler nicht nur die Bezeichnung „Kanoniker“ oder „Mönch“ ab, sondern auch „Eremit“, und zwar aus Demut: *Similiter autem et b. Stephanus requisitus est ab eis: an esset canonicus, aut monachus, seu heremita; quod totum, ut in superioribus dictum est, causa humilitatis uitauit, ne uideretur ab hominibus quamquam uerissime totum de se profiteri posset.*

75) Ebd. S. 123: *Homo Dei si fuerit possibile ut usque in finem ita perseueres, profecto cum apostolis in regno caelorum numeraberis: haec sunt enim illorum uestigia.*

76) Die Einwände von M. M. Wilkinson (oben Anm. 69) gegen den Diakonats Stephans sind nicht überzeugend.

Ein deutlich anderes Bild Stephans vermittelt die Vita eines seiner ersten Schüler, des *miles* Hugo Lacerta.⁷⁷ Ihr Verfasser ist der Priester Wilhelm Dandina von Saint-Savin, Mitglied der Gemeinschaft von Grandmont. Sein Werk kann auf die Zeit vor 1171 datiert werden. Dandina hat in seine Lebensbeschreibung des bekehrten Ritters Hugo eine Kurzbiographie Stephans eingefügt, die ziemlich breit über dessen Eremitendasein berichtet, aber sehr schweigsam zu seiner Vorgeschichte ist. Er sei adliger Herkunft aus der Auvergne, habe aber *quodam rapido cursu* alle Annehmlichkeiten des Lebens aufgegeben, als er sich in Muret niederließ. Dort habe er sich eine strenge Disziplin auferlegt mit langem nächtlichem Gebet, einmaliger Mahlzeit am Tage, oft erst nach Sonnenuntergang. Manchmal habe er zwei oder drei Tage hintereinander nichts gegessen. Seine Nahrung sei Brot und Salz gewesen mit ein wenig Wasser. Wein habe er dreißig Jahre lang nicht zu sich genommen mit Ausnahme der Eucharistie an den vorgeschriebenen Tagen. Sommers und winters, Tag und Nacht habe er dieselbe Kleidung getragen, dazu ein Bußgewand (*lorica*). Seitdem er die „dürre Wüste“ betreten habe, sei es sein Herzenswunsch gewesen, Christus zu dienen, um durch eigene und fremde Verdienste reichen Lohn im Himmel zu erlangen. In Eintracht mit seinen Gefährten lebend sei er ihnen Vater und Diener gewesen und habe so die *forma ecclesiae primitivae* verwirklicht, wonach alle ein Herz und eine Seele waren. Sein heiliger Lebenswandel sei nicht verborgen geblieben: Er habe Besuch von den beiden Kardinälen Gregor und Petrus de Leo erhalten, die erbaut von ihm fortgingen. Etwa 46 Jahre nach seiner Bekehrung sei er am Freitag, dem 8. Februar 1124 vor dem Altar seiner Kapelle, wohin er sich hatte bringen lassen, im Beisein seiner Schüler gestorben.⁷⁸

Es scheint, daß die *Vita Stephani* einige Jahre später zu datieren ist, als J. Becquet annimmt. Sie ist vielleicht im Zusammenhang mit der Heiligspredigung Stephans im Jahre 1189 entstanden. Ihr historischer Wert ist wahrscheinlich geringer als die in der *Vita Hugonis* enthaltenen Nachrichten. Vor allem ist der Aufenthalt Stephans in Benevent durch keine andere Quelle belegt. Dennoch ist die *Vita Stephani* als Idealbild des Ursprungs der Grammontenser für unsere Fragestellung ergiebiger als die neuere Kritik vermuten läßt, zeigt sie doch, was die Grammontenser am Ende des 12. Jahrhunderts für

77) *Vita beati Hugonis Lacerta a Guillelmo Dandina dicto de Sancto Sabino redacta:* ed. J. Becquet (oben Anm. 70) 165–212.

78) *Vita Hugonis* c. 29: ed. Becquet 185: *Gloriosum ergo et per cuncta laudabilem domni Stephani transitum omnibus scire desiderantibus, quadragesimo et sexto conuersionis suae anno fere, sexta feria fuisse manifestum est... De mense autem et anno quo ipse feliciter migravit de saeculo, ualde bona in sequenti habetur notitia: Nimbosus lucas iam Februarius egerat octo./ Lucifluus Stephani cum spiritus astra petiuit./ Anno milleno centeno bis quoque deno./ Adiuncto quarto, regno caeli sibi parto.* Das Todesjahr Stephans ist nach unserer Jahreszählung 1125 (so richtig M.M. Wilkinson, oben Anm. 69, 23 A.1), nicht, wie man immer wieder lesen kann, 1124. Im Limousin war der Annunziationsstil üblich, das Jahr begann also am 25. März. Stephan starb am 8. Februar, das ist nach dem heute üblichen Circumcisionsstil das Jahr 1125.

wichtig hielten. So könnte der Kontakt zu den (griechisch-)kalabresischen Eremiten, der vermutlich reine Erfindung ist, ein Erklärungsversuch für das große Interesse sein, das Stephan stets für die *Regula Basilii* gezeigt hat, die er der Benediktregel vorzog. Unwahrscheinlich und durch die Quellen in keiner Weise belegt ist die Vermutung, daß Stephan vor seiner „Bekehrung“ Benediktiner gewesen sei.⁷⁹ Man darf anzunehmen, daß der Gründer nicht oft und gern von seiner Vergangenheit gesprochen hat.

Weil die Benediktiner vom nahen Ambazac Ansprüche auf Muret und auch auf den Leichnam des heiligen Eremiten erhoben, entschieden sich seine Schüler, Muret aufzugeben. Nicht weit davon entfernt fanden sie auf einem Berg, Grandmont genannt, eine neue Bleibe, wohin sie auch den Leib Stephans übertrugen. Das war der Anfang eines Ordens, an den Stephan von Muret nicht gedacht hatte. Die Grammontenser, die bis fast zur Französischen Revolution existierten, wollten das Erbe Stephans in institutionalisierter Form bewahren und pflegen.⁸⁰ Die wichtigste Grundlage war dabei für sie die Unterweisung und das Beispiel des Gründers. Nachdem die Vita des Heiligen an Glaubwürdigkeit eingebüßt hat, ist seine Doktrin als Quelle umso wichtiger. Sie findet vor allem im *Liber de doctrina (liber sententiarum)* und in der vom vierten Prior von Grandmont aus der mündlichen Tradition zusammengestellten sogenannten *Regula venerabilis viri Stephani Muretensis*.⁸¹ Der *Liber sententiarum* ist kein zusammenhängender Traktat, sondern eine Sammlung der Weisungen Stephans von unterschiedlichem Gewicht. J. Becquet nennt ihn *Le Livre des Pensées*. Die Sammlung geht wohl vor allem auf die Erinnerungen des Hugo Lacerta zurück. Wilhelm Dandina zitiert in seiner *Vita Hugonis* ganze Passagen aus dem *Liber sententiarum* und bringt sie ausdrücklich mit Hugo in Verbindung.⁸² Das Entscheidende steht am Anfang: Mit einem Paukenschlag beginnt die Doktrin Stephans: *Non est alia regula nisi euangelium Christi!* (Es gibt keine andere Regel als das Evangelium). Dann folgt eine Generalabrechnung mit der gesamten früheren monastischen Tradition, ein Manifest, das an Radikalität seinesgleichen sucht und mitunter an die Kritik des Ordenslebens durch Martin Luther erinnert. Hören wir Stephan selbst:

79) So Wilkinson M. M. (wie Anm. 69) 33.

80) Melville G., Von der *Regula regularum* zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert (Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, hrsg. von H. Keller u. F. Neiske (HMMAS 74), München 1997, 342–363, nützlich vor allem wegen der umfangreichen Literaturangaben.

81) *Liber de doctrina* uel *Liber sententiarum* uel *rationum beati uiri Stephani primi patris religionis Grandimontis*: ed. J. Becquet (wie oben Anm. 70) 2–62. *Regula uenerabilis uiri Stephani Muretensis*: ed. cit. 63–99. Vgl. J. Becquet, *Les premiers écrits de l'Ordre de Grandmont* (RevMabillon 43, 1953, 121–137, bes. 130–134).

82) Vgl. *Liber de doctr.* I, 1–3 (ed. cit. 6) u. *Vita Hugonis* 13 (ebd. 172f.); *Liber de doctr.* CV (ebd. 52) u. *Vita Hugonis* 23 (ebd. 180f.); *Liber de doctr.* CVII (ebd. 53) u. *Vita Hugonis* 24 (ebd. 181); *Liber de doctr.* I, 1 (ebd. 48f.) u. *Vita Hugonis* 25 (ebd. 181f.); *Liber de doctr.* CI, 2–3 (ebd. 49f.) u. *Vita Hugonis* 26 (ebd. 182)

Brüder, ich weiß, daß nach meinem Tod einige euch fragen werden, welche Lebensweise oder welche Regel ihr haltet. ... Denen antwortet demütig: Ihr fragt, welche Regel, als ob es zwei gäbe, wo es doch nur eine Regel gibt, nämlich die der Einheit. Der Herr Jesus Christus ist allein der Weg, auf dem man zum Himmelreich aufsteigt. Er ist die Tür, durch den jeder in die Kirche eintritt. Die gemeinsame Regel ist „die Gnade und Wahrheit, die durch ihn geworden ist“, wie das Evangelium sagt; nicht durch einen anderen Lehrer. Aber vielleicht wird einer sagen: Der hl. Benedikt hat eine Mönchsregel geschrieben, wie der selige Gregor sagt. Das stimmt, aber sie heißt Regel, weil sie von der Regel, nämlich vom Evangelium genommen ist. Übrigens können alle Christen Mönche genannt werden, wenn sie in der Einheit verharren. Besonders gilt das von denen, die sich nach dem Apostel weitgehend von weltlichen Geschäften fernhalten und nur Gott im Sinn haben. ... Nach der Regel Gottes, der jeder verpflichtet ist, kann man gerettet werden wenn man verheiratet ist oder auch unverheiratet. Das geht nicht nach der Regel des hl. Benedikt. Die ist zwar von großer Vollkommenheit, aber es gibt eine, die steht noch höher, nämlich die Regel des hl. Basilius. Aber alles kommt von der gemeinsamen Regel, nämlich dem Evangelium. Und nur *ein* Mensch wird gerettet werden, nämlich Christus Jesus mit seinen Gliedern. Darum kann man auch nur von *einer* Regel reden, da der Sohn Gottes gesagt hat: Ohne mich könnt ihr nichts tun.⁸³

83) Ed. J. Becquet (oben Anm. 70) 5–6: *Non est alia regula nisi euangelium Christi! Fratres, scio quod post mortem meam nonnulli requirent qualis ordo uel regula a uobis tenetur, alii causa discendi, alii causa reprehendi. Quibus humiliter respondete: „Vos requiritis qualem regulam, ac si essent duae, cum non sit nisi una tantum regula, scilicet unitatis. Dominus Iesus Christus est solummodo uia qua ascenditur ad regnum caelorum. Ipse namque est ostium quo quisque ingreditur ecclesiam; gratia et ueritas, quae communis est regula, per ipsum facta est, quemadmodum dicit euangelium, non per doctorem alium.“ Sed forsitan adhuc dicit aliquis: „Sanctus Benedictus scripsit monachorum regulam, ut ait beatus Gregorius.“ Verum est, sed ideo regula dicitur quia de regula, hoc est de euangelio sumitur. Omnes enim christiani possunt dici monachi qui in unitate consistunt; specialiter tamen illi dicuntur qui iuxta apostolum a negotiis saecularibus amplius elongantur nec cogitant nisi de Deo tantummodo... In regula Dei, a quocumque tenetur, cum uxore potest saluari et absque uxore, quod nequit fieri in regula sancti Benedicti; est nempe magnae perfectionis, sed alia est maioris perfectionis, uidelicet regula sancti Basili. Attamen, totum sumitur de communi regula, id est de euangelio, nec etiam nisi unus homo saluabitur, id est Christus Iesus cum membris suis. Igitur sciri potest non esse nisi unam regulam et Dei Filius dixit: Sine me nihil potestis facere.*

Der Prolog zur Stephansregel verdeutlicht diese Lehre, wenn es dort heißt:

Das, was Regel des hl. Basilius heißt, Regel des hl. Augustinus, Regel des hl. Benedikt, ist nicht der Ursprung des Ordenslebens, sondern sind Ableitungen; nicht die Wurzel, sondern Blätter, nicht das Haupt, sondern Glieder. Denn einer ist der Glaube, und die erste und hauptsächlichste Regel der Regeln für das Heil, von der alle anderen wie Bäche von einer Quelle abfließen, ist das heilige Evangelium, den Aposteln vom Heiland übergeben und von ihnen in der ganzen Welt zuverlässig verkündet. ... Wenn man euch also fragt, was eure Profese ist und zu welcher Regel und Orden ihr gehört, sollt ihr sagen: zur ersten und wichtigsten Regel der christlichen Religion, dem Evangelium, das aller Regeln Quelle und Ursprung ist.⁸⁴

Was die Grammontenser aus dieser revolutionären Botschaft gemacht haben, war etwas anderes, als was man vielleicht hätte erwarten können. Sie wagten keinen radikalen Ausbruch aus dem Ordenswesen ihrer Zeit, sondern bildeten bloß eine weitere strenge, auf bewußter Armut gegründete, in Abgeschiedenheit und Schweigen lebende Gemeinschaft, in der sich die Klerikermönche ausschließlich der Kontemplation widmeten, die gesamte Verwaltung aber Konversen übertragen war. Noch im 12. Jahrhundert war diese kaum glückliche Aufteilung Anlaß zu schweren innerklösterlichen Unruhen. Die Kleriker ertrugen es nicht, von den meist bäuerlichen, teilweise unfreien und ungebildeten Laien abhängig zu sein; diese wiederum schalten die Mönche der Undankbarkeit. Während die Mönche sich ungestört dem geistlichen Leben hingeben könnten, mußten sie – die Laienbrüder – die Last der Arbeit und der Verwaltung tragen. Wenn sie dann die Priester bäten, Marienmessen oder Messen vom Hl. Geist oder für die Verstorbenen zu zelebrieren, stießen sie auf taube Ohren. Die Spannungen wuchsen. In den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts kam es zu Aufständen der Grammontenser Konversen, so daß Papst Clemens III. schlichtend eingreifen mußte.⁸⁵

84) Ed. J. Becquet (oben Anm. 70) 66–67: *quod appelletur Regula beati Basilii, Regula beati Augustini, Regula beati Benedicti, tamen non origo religionis, sed propagines sunt; una est enim fides et salutis prima ac principalis Regularum Regula, a qua omnes aliae, quasi quidam riuuli de uno fonte deriuantur, sanctum uidelicet euangelium apostolis a Salvatore traditum, ac per ipsos in uniuersum mundum fideliter annuntiatum. .. Christo igitur uerae uitae, tamquam palmites adhaerentes, euangelii eius praecepta, quantum, ipso donante, poteritis adimplere curate, ut quaerentibus cuius professionis, uel cuius regulae cuiusue ordinis, uos esse dicatis christiane religionis primae ac principalis regulae, euangelii scilicet, quod omnium regularum fons est atque principium.*

85) Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*, c. 19, ed. J. F. Hinnebusch, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition* (SpicFri 17), Fribourg 1972, 124–127. Pfaff V., *Grave Scandalum. Die Eremiten von Grandmont und das Papsttum am Ende des 12. Jhs.* (ZSRG.K 75, 1989, 133–154).

Es ist darum auch nicht die Geschichte der Grammontenser, die hier besondere Beachtung verdient, nicht einmal ihr Ursprung, sondern die Ideen des Stephan von Muret über das Ordensleben. Seine Gedanken waren die extremsten, die zu diesem Thema im 12. Jahrhundert geäußert worden sind. In gewisser Weise finden wir sie beim hl. Franz von Assisi wieder, ohne daß man aber eine Abhängigkeit denken darf. Der bescheidene und fromme Diakon Stephan von Muret reiht sich vielmehr ein in eine größere religiöse Strömung des 12. Jahrhunderts, deren Tragweite von Ordenshistorikern leicht übersehen wird, die des Evangelismus. Die Rückkehr zur Schlichtheit und zur Praxis des Evangeliums und des Lebens nach dem Evangelium war nämlich nicht nur eine Forderung, die von Mönchen und Kanonikern erhoben wurde.⁸⁶ Sie war auch ein zentrales Thema in Laienbewegungen außerhalb oder am Rande der Kirche. H. Grundmann sprach von einer „häretischen Radikalisierung der religiösen Bewegung“.⁸⁷ Im Jahre 1143 tauchten in Köln Leute auf, die sich *Pauperes Christi* nannten. Wir wissen davon durch das Zeugnis des Prämonstratenserpropstes Everwin von Steinfeld, der von einem Verhör von Ketzern einer neuen Art, an dem er in Köln 1143 teilnahm und Bernhard von Clairvaux davon berichtete.⁸⁸ Sie behaupteten, allein die Kirche zu sein, weil nur sie den Spuren Christi folgten. Sie seien die wahren Anhänger des apostolischen Lebens, da sie nichts begehrten, das in der Welt ist, weder Haus, Äcker, noch irgendein Eigentum. „Diejenigen unter euch“, so warfen sie den Katholiken vor, „die unter euch als die vollkommensten gelten, wie die Mönche und die Regularkanoniker, haben diese Dinge zwar nicht als persönliches, sondern als gemeinsames Eigentum, aber nichtsdestoweniger besitzen sie all das. Von sich selbst sagen sie – ich zitiere Everwin –: Wir sind die Armen Christi, wir sind nicht abgesichert (*instabiles*), wir fliehen von Stadt zu Stadt, wie Schafe mitten unter Wölfen, mit den Aposteln und Martyrern erleiden wir Verfolgung... Wir ertragen das, weil wir nicht von der Welt sind: ihr aber seid Liebhaber der Welt, ihr habt mit der Welt Frieden geschlossen, weil ihr von der Welt seid“.⁸⁹ Everwin berichtet auch, daß diese Leute mit Todesver-

86) Vgl. die klassische Darstellung von Chenu M.-D., *La Théologie au douzième siècle*, Paris 1976, 225–273 (Moines clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique. Le réveil évangélique).

87) Grundmann H., *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter* (Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen [MGH Schriften 25,1], Stuttgart 1976, 38–92, hier 67).

88) *Epistola Evervini Steinfeldensis praepositi ad s. Bernardum* (PL 182, 676–680). Vgl. *Annales Brunswilar. a. 1143*: MGH SS XVI, 727.

89) *Ep. Evervini 3: a.a.O. 677C–678A: Dicunt apud se tantum Ecclesiam esse, eo quod ipsi soli vestigiis Christi inhaereant; et apostolicae vitae veri sectatores permaneant, ea quae mundi sunt non quaerentes, non domum, nec agros, nec aliquid peculium possidentes: sicut Christus non possedit, nec discipulis suis possidenda concessit. Vos autem, dicunt nobis, domum domui, et agrum agro copulatis, et quae mundi sunt hujus quaeritis: ita etiam ut qui in vobis perfectissimi habentur, sicut monachi vel regulares canonici, quamvis haec non ut propria, sed possident ut communia, possident tamen haec omnia. De se dicunt: Nos pauperes Christi, instabiles, de civitate in civitatem fugientes, sicut oves in medio luporum,*

achtung und sogar fröhlich auf den Scheiterhaufen stiegen, gelyncht von der Kölner Bevölkerung – *nobis tamen invitis* (wir aber waren dagegen). Der Brief des Prämonstratensers Everwin ist die älteste Beschreibung, die wir von den Katharern im Westen haben (der Name taucht zum ersten Mal in Köln 1163 auf).⁹⁰ Hildegard von Bingen hat die Gefahr gesehen, die von diesen *errantes homines* (irrenden Menschen) für den katholischen Glauben ausging. Cäsarius von Heisterbach (†1240) erzählt vom Besuch Hildegards in Köln 1163, bei dem sie auf Latein zum Klerus sprach und ihn vor allem auf die Irrlehrer aufmerksam machte. „Als der Magister Gottfried, Pfarrer von St. Kolumba [in Köln] sie fragte: Wo finden wir sie denn?, antwortete sie: In den Höhlen der Erde, womit sie die Kellerräume der Häuser bezeichnete, in denen Weber und Kürschner arbeiten.“⁹¹ Es sind noch zwei Briefe Hildegards erhalten, in denen sie kurz nach ihrer Reise vor dem verführerischen Wirken der Katharer warnte.⁹² Wie bei vielen Sekten bis heute war es nicht, jedenfalls nicht sofort, ihre mit dem Christentum unvereinbare Lehre, die auf viele nachdenkliche Menschen Eindruck machten, sondern das Beispiel ihres ernsten, arbeitsamen, reinen Lebens, das so ganz dem Evangelium zu entsprechen schien: eben das, was viele am Klerus und an den Ordensleuten vermißten. Wahrscheinlich hat der fromme Stephan von Muret nicht geahnt, wie nahe er sich mit seinen radikalen Sprüchen am Rande des häretischen Evangelismus bewegte.

4. Die Regel Benedikts ohne Abstriche

Die Benediktinerabtei zur Hl. Maria außerhalb der Mauern von York war weder ein besonders altes noch sehr bekanntes Kloster. Doch war es gewiß

cum apostolis et martyribus persecutionem patimur... Nos hoc sustinemus, quia de mundo non sumus: vos autem mundi amatores, cum mundo pacem habetis, quia de mundo estis.

- 90) Auf genauere Unterscheidungen zur Herkunft und zur Lehrentwicklung des Katharismus kann in diesem Zusammenhang verzichtet werden. Kurze Information bietet z.B. Lambert M., *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus*, London 1992², (dt.:Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus, München 1981, 97–104). Vgl. auch unten Anm. 92.
- 91) Cäsarius v. Heisterbach, *Omelia XXXVIII*: Hilka A., *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bd. 1 (PGRGK 43,1), Bonn 1933, nr. 208, S. 149: *Que cum nostris temporibus venisset Coloniam, post sollempnem sermonem, quem Latine fecit in clero, precipue eundem clerum et pastores monuit eiusdem civitatis, ut sibi caverent a pseudoprophetis, id est haereticis, eo quod multi essent inter ipsos. Cui cum diceret magister Godefredus, plebanus sancte Columbe: „Et ubinam illos inveniemus?“, respondit: „In speluncis terre“, domos notans subterraneas, in quibus textores et pellifices operantur.* Zur Reise Hildegards vgl. auch Vita S. Hildegardis III, 17, ed. M. Klaes, CCCM 126, Turnhout 1993, 54f.
- 92) Hildegardis Bingensis *Epistolarium*. Pars prima I–XC, ep. XVR, ed. L. van Acker, CCCM 91, Turnhout 1991, 34–44. Pars secunda XCI–CCLR, ep. CLXIXR, CCCM 91A, Turnhout 1993, 378–382. Siehe auch Borst A., *Die Katharer* (MGH Schriften 12), Stuttgart 1953, 91. 94f., ferner in der jüngsten Darstellung von Lambert M., *The Cathars*, Oxford 1998, 19–23.

kein heruntergekommenes Haus, auch wenn sein Abt Gaufrid in der Hauptquelle, die gleich zu erwähnen sein wird, herablassend „zwar als für seinen Verstand und seine Fassungskraft ehrenwert und gut, aber allzu schlicht und ungebildet“ charakterisiert wird. Die wirtschaftliche Grundlage war gut, an Novizen fehlte es nicht, der Ausbildungsstand der Mönche war hoch. Die Unruhen begannen im Juli 1132 und fand ihren vorläufigen Höhepunkt am 6. Oktober desselben Jahres, als 13 Mönche der Abtei unter Führung des Priors Richard das Marienkloster in York verließen. Diese Ereignisse, die solche Wellen schlugen, daß kein geringerer als Bernhard von Clairvaux mit mehreren Briefen in die Diskussion eingriff, sind für uns vor allem in zwei Dokumenten faßbar. Die eine Quelle ist die Geschichte von Fountains Abbey, kurz *Narratio* genannt. Ihr Verfasser ist ein Zisterzienser namens Hugo von Kirkstall, der etwa 1205 oder 1206 begann, eine Geschichte des Mutterhauses von Kirkstall, nämlich Fountains, zu schreiben.⁹³ Er berief sich dabei für die früheste Zeit auf den Augenzeugenbericht eines uralten Mönches namens Serlo, der den Auszug aus St. Marien in York 1132 als junger Mann, damals noch kein Mönch, mitgemacht hatte. Der zweite Bericht ist ein Brief des Erzbischofs von York, Thurstan,⁹⁴ an seinen Amtskollegen Wihelm von Canterbury, über die Vorfälle im Marienkloster und die Folgen.⁹⁵ Hugo von Kirkstall hat diesen Brief wie auch viele andere in seine Darstellung hineinverwoben, doch lief der Thurstanbrief im Mittelalter auch selbständig um. Die heutige Forschung zweifelt daran, daß es sich um einen wirklichen Brief des Erzbischofs von York handelte, und sieht in dem Brief eine nach den Ereignissen verfaßte zisterziensische Propagandaschrift.⁹⁶

Es empfiehlt sich, mit dem Thurstanbrief zu beginnen. Er ist nicht nur älter als die *Narratio*, sondern auch ausführlicher in der Darlegung der Motive, und die fesseln uns noch mehr als die Ereignisse selbst. Einige Mönche des Yorker Marienklosters, so schildert der Brief den Anfang der Krise, äußerten in immer deutlicherer Form ihr Unbehagen am Lebensstil ihrer Abtei. Sie fragten

93) Gransden A., *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*, London 1974, 292–295.

94) Zu Thurstan (Turstin), von 1114–1140 Erzbischof von York: *Dictionary of National Biography* 19, London 1909, 832–837. Nicholl D., *Thurstan, Archbishop of York (1114–1140)*, York 1964.

95) *Narratio de fundatione Fontanis monasterii in comitatu Eboracensi*, ed. J.R. Walbran, *Memorials of the Abbey of St. Mary of Fountains* (Surtees Society 42), Durham-London-Edinburgh 1863, 1–129. Der Thurstanbrief ebd. 11–29. Die *Narratio* ist auch gedruckt in W. Dugdale, *Monasticon Anglicanum. A New Edition* by J. Caley, H. Ellis, B. Bandinel, Bd. 5, London 1849, 292–306. Der Thurstanbrief ist dort (pp. 294–296) erheblich kürzer. Eine abschließende textkritische Untersuchung mit einer wünschenswerten Neuedition der *Narratio* und des Briefes steht noch aus. Doch vgl. Baker D., *The Genesis of English Cistercian Chronicles. The Foundation History of Fountains Abbey I* (*AnCist* 25, 1969, 14–41); II (ebd. 31, 1975, 179–209).

96) Baker II (wie vorige Anm.) 185. Ders., *The Foundation of Fountains Abbey* (*The Northern History* 4, 1969, 29–43, hier 34f.). Danach ist die längere Fassung des Thurstanbriefes die ältere, ohne jedoch ein echter Brief zu sein. Er wurde – vielleicht unter Benutzung eines solchen – in der Zeit zw. 1143 und 1147 geschrieben.

sich, ob sie so, wie sie lebten, ihrer Profess auf die Regel Benedikts Genüge taten und vor dem Urteil Gottes bestehen könnten. „Es schien ihnen töricht, ja direkt unsinnig zu sein, die Regel des hl. Benedikt nicht zum Fortschritt im Heil, sondern zum Todesurteil auf sich zu nehmen“.⁹⁷ In dieser Regel, so geht es in dem Brief weiter, „wird freiwillige Armut, Weltverachtung, äußerste Demut, ja die Vollkommenheit des ganzen hl. Evangeliums verkündet. Das alles wird von den Nachlässigen nicht zu ihrem Nutzen, sondern zu ihrer Strafe angehört.“⁹⁸ Prior Richard und der Subprior Gervasius unterrichteten Abt Gaufrid von der schwelenden Mißstimmung in der Kommunität. Was bemängelten die Kritiker im einzelnen? Sie klagten über das fehlende Gleichgewicht von Lesung, Gebet und Arbeit nach Kapitel 48 der Regel Benedikts, über Mangel an Stillschweigen, über die kostspielig – exquisite Küche, über Trinkgelage, über teure Stoffe, über leeres und schädliches Gerede und viel Überflüssiges, das auch Auswirkungen habe auf die Bewahrung der Keuschheit. „So kommt es, daß der Geist aus Untätigkeit und Völlerei in Lustlosigkeit erschläft, der Leib durch den Überfluß ermattet, so daß in diesem Konvent mehr Lustlose als Eifrige zu finden sind, und mehr Kranke als Gesunde.“⁹⁹ Auch wenn einer nicht wolle, werde er als Verwalter auf eines der Landgüter des Klosters geschickt. Abt Gaufrid suchte abzuwiegeln und berief sich auf die bewährten benediktinischen Bräuche. Doch der Prior ließ nicht locker. Hören wir einiges aus seiner Gegenrede:

Vater, sagte er, wir beabsichtigen nichts Ungehöriges oder Neues einzuführen. Wir fühlen uns nur verpflichtet, die alte Regel unseres heiligen Vaters Benedikt, oder besser: das noch ältere Evangelium Christi, das allen Regeln vorausgeht, anzunehmen und mit der Gnade (Gottes) aus allen Kräften zu beobachten. Wir tadeln keinen der übrigen Mönche, wir haben nichts gegen ihre Lebensordnungen... Wir wissen, daß an jedem Ort dem einen Herrn gedient, für den einen König gekämpft wird, und daß die Gnade Gottes dasselbe auf dem Marktplatz und im Kloster erreichen kann. Job war stärker auf dem Misthaufen, als Adam im Paradies.¹⁰⁰

-
- 97) Thurstanbrief, ed. Walbran 12: *Fatum namque vel potius insanum esse credebant, portare regulam beati Benedicti non ad profectum salutis, sed ad iudicium mortis.*
- 98) Ed. Walbran 12: *Fatum namque vel potius insanum esse credebant, portare regulam beati Benedicti non ad profectum salutis, sed ad iudicium mortis... Et quidem in ea [sc. Regula] voluntaria paupertas, mundi contemptus, summa humilitas, immo totius sancti Evangelii perfectio praedicatur, quod totum a negligentibus non utiliter sed poenaliter auscultatur.*
- 99) Thurstanbrief, ed. Walbran 17: *Huc accedit quod ex otiositate et ingurgitatione accidia torpescit animus, ex insolentia languescit corpus, ut in eodem conventu plures sint accidiosi quam solliciti, plures aegroti quam validi.*
- 100) Thurstanbrief, ed. Walbran 13–14: *„Nil rude“ inquit „O Pater novumve inducere contendimus, verum antiquam regulam beati patris nostri Benedicti, immo potius antiquissimum Evangelium Christi, quod omnes regulas antecedit, assumere, et totis viribus cum*

Die Regel des hl. Benedikt deutet das ganze Evangelium nicht in allegorischer Weise, sondern erklärt es durch das einfache Experiment und die erkennbare Evidenz des Tuns.¹⁰¹

Woher solche Ideen stammten, wird klar durch den Hinweis des Priors auf die Mönche von Savigny und Clairvaux, „die erst neulich zu uns kamen. Wie lichtvoll lebte in ihnen das Evangelium auf! Man darf sagen, daß es nützlicher ist, sie nachzuahmen als das Evangelium zu rezitieren.“¹⁰² Savigny, das sich 1147 den Zisterziensern anschloß, hatte seit 1124/1127 ein Haus in England.¹⁰³ Wichtiger war jedoch die erste englische Zisterzienserabtei, von Bernhard von Clairvaux selbst in Wege geleitet: Rievaulx in der Grafschaft York. Die Abtei Rievaulx war kurz vor dem Eklat im Marienkloster in York entstanden und sollte sich im englischen Klosterwesen wie der Hecht im Karpfenteich erweisen.

Als in York die Spannungen im Laufe des Sommers zunahmen, wandte sich Prior Richard an den Diözesanbischof Thurstan um Vermittlung. Ein Termin wurde festgesetzt, an dem beide Parteien in Anwesenheit des Erzbischofs ihre Ansichten darlegen sollten. Was der Versöhnung dienen sollte, endete in handgreiflichem Streit. Die Stimmung im Kapitelsaal von St. Marien war schon explosiv, als an dem vereinbarten Tag Erzbischof Thurstan mit einigen Klerikern als Beratern eintraf. Abt Gaufrid verweigerte den Begleitern des Bischofs den Zutritt zum Kapitelsaal, weil der Raum schon überfüllt sei. Mehr als das jedoch mußte den Erzbischof das offen feindselige Verhalten der meisten Mönche befremden, die riefen, sie würden den Kapitelsaal verlassen, wenn der Bischof hineinkomme. Thurstan sah durch solche Machenschaften seine bischöfliche Autorität verletzt, verhängte ungestüm das Interdikt über die Klosterkirche und suspendierte alle Priestermönche *a divinis*, die in ihr amtieren würden. Nun ging der Tumult erst richtig los. Die einen riefen, es mache ihnen gar nichts aus, auch hundert Jahre im Interdikt zu leben. Andere stürzten sich auf die angeblichen Rebellen und Verräter unter ihnen, um sie in den Klosterkerker zu werfen oder mit Hausverbot zu bestrafen. Diese wiederum scharten sich ängstlich um den Bischof, der sich mit ihnen vor dem Ansturm der wütenden Mönche in die Kirche flüchtete und von innen die Tür zum Klausurum verrammelte. Man mußte das Schlimmste befürchten, doch so weit kam es nicht, vielleicht auch, weil sich inzwischen allerhand Volk

gratia observare debemus. Caeterorum monachorum nulli detrahimus, institutionibus eorum non invidemus, quorum minimam extremamque virtutem nec toto corpore attingere praevalemus. Scimus quod, in omni loco, uni Domino servitur, uni Regi militatur, et in foro et in claustris, gratia Dei idem valet. Job fortior extitit in sterquilinio, quam Adam in paradiso.

101) Thurstanbrief, ed. Walbran 15: *Regula quippe beati Benedicti totum Evangelium, non tam allegorica expositione, quam simplici experimento et operis visibili expositione exposuit.*

102) Thurstanbrief, ed. Walbran 20.

103) Burton J., *Monastic and Religious Orders in Britain 1000–1300*, Cambridge 1994, 67–69.

eingefunden hatte. So konnten der Bischof und die von ihm beschützte Gruppe – das Fett vom Fleisch, sagt die *Narratio* – Kirche und Kloster unversehrt verlassen.¹⁰⁴ Es war der 6. Oktober 1132. Der Bischof brachte die kleine Schar von zwölf Priestern und einem Subdiakon vorläufig in einem bischöflichen Haus unter, ehe er ihnen am Weihnachtsfest desselben Jahres ein Stück Land überließ, wo sie ein Kloster gründen konnten. Abt Gaufrid gab sich durch die Sezession aller wichtigen Offizialen seines Klosters keineswegs geschlagen, wandte sich an den König, an Bischöfe, Äbte und Adlige um Unterstützung und dachte anfangs daran, die Dissidenten als *apostatae* zu exkommunizieren. Es war Bernhard von Clairvaux selbst, der sie in einem Brief an den Yorker Abt als solche verteidigte, die „vom Guten zum Besseren, von Gefährvollem zu Sicherem“ übergegangen seien und deswegen keinen Tadel verdienten.¹⁰⁵ Die dreizehn ließen sich unmittelbar nach dem Weihnachtsfest 1132 in einem quellreichen Tal namens Skelldale nieder, zunächst in windigen Holzhütten unter einer riesigen Ulme. Erzbischof Thurstan kam ihnen durch Überlassung eines landwirtschaftlichen Besitzes noch weiter entgegen. Trotzdem war das Leben im einsamen Tal hart, mit viel körperlicher Arbeit bei magerer Kost, aber das war es ja, was sie gewollt hatten. So entstand die Abtei Fontanae, Fountains Abbey, deren erster Abt der frühere Prior Richard wurde.¹⁰⁶ Erinnern wir uns: Am Anfang der Unruhe im Marienkloster in York stand nicht der Wunsch, ein neues Kloster zu gründen, sondern das alte zu einer strengeren Observanz zu führen. Das Vorhaben mißlang; die Reformer mußten weichen und gründeten ein anfänglich bescheidenes neues Klösterchen. Es suchte notgedrungen rasch den Anschluß an den aufblühenden Zisterzienserorden, der den Idealen der Yorker Dissidenten am nächsten kam. Ohne die Hilfe Bernhards von Clairvaux wäre es freilich nicht so leicht gegangen. Der Abt von Clairvaux schickte seinen früheren Sekretär Gottfried, um die Kommunität von Fountains in der zisterziensischen Lebensweise zu unterrichten. Sichtbares Zeichen des Ordenswandels war die Übernahme des Zisterzienserhabites.

Die Hauptgewinner der schöpferischen Unruhe im Klosterwesen des 12. Jahrhunderts waren die Zisterzienser. Die Gründungsgeschichte von Fountains Abbey zeigt, daß die von den Vätern von Cîteaux, vor allem von Stephan Harding, ausgearbeiteten monastischen Vorstellungen auch die altbene-

104) *Narratio*, ed. Walbran 8–9. Thurstanbrief, ebd. 25–26.

105) Bernhard v. Cl., ep. 313, 5: S. Bernardi opera, VIII, ed. J. Leclercq- H. Rochais, Rom 1977, 245.

106) *Narratio*, ed. Walbran, 9–10. 32–35. Zur Gründungsgeschichte von Fountains Abbey: Knowles D., *The Monastic Order in England*, Cambridge 1963², 231–239. Bethell D., *The Foundation of Fountains Abbey and the State of St. Mary's York in 1132* (JEH 17, 1966, 11–27). Baker L. G. D., *The Foundation of Fountains Abbey* (Northern History 4, 1969, 21–33). Insgesamt zur Geschichte dieses Klosters: Lefèvre K., *Fountains* (DHGE 16, 1971, 1318–1327). Dobson R. B., *Fountains Abbey* (LMA 4, 1989, 675–676).

diktinischen Klöster nicht unbeeindruckt ließen.¹⁰⁷ Ein so spektakulärer Fall wie der von 1132 in York ist zwar sonst nicht bekannt, aber Übertritte von einzelnen Benediktinern zu den Zisterziensern gab es häufig. Auch Äbte waren darunter: 1135 trat der Benediktiner Wilhelm, der seit 1121 Abt von St-Thierry bei Reims war, als einfacher Mönch in das gerade gegründete Zisterzienserklöster Signy in den Ardennen ein und wurde einer der einflußreichsten frühen Zisterziensertheologen.¹⁰⁸ Einsichtige Benediktiner sahen schon bald, daß es nicht genügte, die Zisterzienser abzulehnen, sondern daß man auch etwas von ihnen lernen konnte. Dabei scheinen manche Klöster in einen hektischen Aktionismus verfallen zu sein, der von keinem klaren Programm geleitet war. Herbord von Michelsberg in Bamberg, klagte in seinem *Dialogus*: „Jeder Abt handelt nach seinem Gutdünken, ohne Beratung und ohne Zustimmung seiner Mitäbte, und oft führt er zum großen Schaden seiner Brüder etwas ein oder schafft etwas ab“.¹⁰⁹ Aber, so Herbord, „es verwundert nicht, daß dies unserem Orden geschieht, denn er läßt kein Generalkapitel zu, während doch die Augustiner, Zisterzienser und Norbertiner an dieser Ehre reich sind; sie tun nämlich alles mit Rat und werden deswegen mit viel Weisheit regiert.“¹¹⁰

In der Gründungsgeschichte von Fountains Abbey geht es jedoch um Wesentlicheres als um Generalkapitel und Organisation. Im Mittelpunkt steht vielmehr die richtige Interpretation der Regel Benedikts. Die Dissidenten wollten sich nicht mit einer „allegorischen“ Deutung der Regel zufriedengeben, sondern bestanden auf einer „wörtlichen“ Auslegung und Anwendung.

- 107) Baker I (oben Anm. 95) 27 nennt den Thurstanbrief „an English Exordium“. In der Tat sind Parallelen zum Exordium Cistercii 1–2 (weniger zum Exordium Parvum 3–4): ed. J. de la Croix Bouton – J.B. Van Damme, *Les plus anciens textes de Cîteaux* (Cîteaux – Commentarii Cistercienses 2), Achel 1974, 111–113 (bzw. 59–61) unleugbar. Doch sind die Unterschiede auch wiederum so stark, daß das im Thurstanbrief Berichtete als zuverlässig zu gelten hat.
- 108) Zu Leben und Lehre Wilhelms von St-Thierry vgl. zuletzt die Doktordiss. meiner Schülerin Pfeifer M., *Wilhelms von Saint-Thierry Goldener Brief und seine Bedeutung für die Zisterzienser* (AnCist 50, 1994, 3–250; 51, 1995, 3–109).
- 109) Herbord, *Dialogus* (oben Anm. 5) I, 19, ed. Köpke 711: *Pro suo arbitratu quisque abbatum sine consensu et consilio coabbatum suorum, magno saepe fratrum detrimento, adicit ac reicit quod vult.*
- 110) Herbord, *Dialogus* (wie oben Anm. 5) I, 20, ed. Köpke 712: *Sed mirum, quod nostro ordini contigerit, quod generale capitulum non admittit, cum Augustiniani, Cistercienses et Norbertini hoc polleant honore; omnia enim faciunt cum consilio, et ideo multa gubernantur sapientia.* Im deutschen Raum zeigten sich die ersten Auswirkungen der zisterziensischen Generalkapitelerfahrungen in den Versammlungen der sächsisch-thüringischen Äbte schon vor 1145 und im Äbtekapitel von Saalfeld/Erfurt 1148, 1149 oder 1150. Vgl. Honselmann K., *Eine bisher ungedruckte Urkunde des Papstes Lucius II. und die Anfänge der Provinzialkapitel der Benediktiner in Deutschland* (ZVGA 82, 1924, 62–78). Meyer O., *Pro regularis ordinis correctione. Ein Saalfelder Äbte-Kapitel im benediktinischen Reformstreben des 12. Jahrhunderts* (Coburg mitten im Reich, hrsg. von F. Schilling, Kallmünz 1956, 238–248). Doch wurden diese Kapitel zunächst nicht fortgesetzt.

Nun war *Puritas Regulae* oder *Regula ad litteram* nicht nur eine der Kernforderungen des Ursprungsideals von Cîteaux;¹¹¹ der umstrittene Begriff war auch Schlachtkeule der Zisterzienser in den Kontroversen mit dem cluniazensischen Mönchtum. Dieses wiederum machte den Zisterziensern den Vorwurf, die Benediktregel so zu beobachten wie die Juden das mosaische Gesetz.¹¹² Dennoch darf man die Polemik, die sich in etwa zwanzig Streitschriften von zwölf Autoren zwischen 1120 und 1160 niederschlug, nicht überbewerten.¹¹³ Es wurde viel Lärm um Kleinigkeiten geschlagen, um zu übertönen, daß man sich über das Wesentliche des Mönchtums einig war. Hildegard von Bingen hat das erkannt und deswegen auch keine Berührungängste vor dem zisterziensischen Mönchtum gehabt.

- 111) Dimier M.-A., *Les concepts de moine et de vie monastique chez les premiers cisterciens* (Studia monastica 1, 1959, 408–412). Schreiner Kl., *Puritas Regulae, Caritas und Necessitas. Leitbegriffe der Regelauslegung in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux* (Zisterziensische Spiritualität: theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter (1. Himmeroder Kolloquium), bearb. v. Cl. Kasper u. Kl. Schreiner (SMGBO 34), St. Ottilien 1994, 75–100. Schindele LM. P., *Rectitudo und Puritas. Die Bedeutung beider Begriffe in den Gründungsdokumenten von Cîteaux und ihre Auswirkungen in der Lehre des hl. Bernhard von Clairvaux* ebd. 53–73.
- 112) Ordericus Vitalis schreibt in seinem Traktat über die neuen Orden in seiner *Historia Ecclesiastica* VIII, 26, ed. M. Chibnall, *The Ecclesiastical History of Ordericus Vitalis. Volume IV: Books VII and VIII*, Oxford 1973, 322 über Robert von Molesme und seine Gefährten, die 1098 Molesme verließen und in Cîteaux neu angingen: *Haec et plura his similia monachis constanter dicentibus abbas in sua satis pertinax sententia recessit ab eis cum XII sibi assentibus, diuque locum quiesivit idoneum sibi suisque sodalibus, qui sancti decreuerant regulam Benedicti sicut Iudei legem Moisi ad litteram seruare penitus*. Man kann sich fragen, ob das Werk des Ordericus Vitalis dem Chronisten Hugo von Kirkstall oder dessen Vorlagen bekannt war. Vermutlich nicht. Ordericus Vitalis († 1142) war mit seiner immer breiter werdenden Normannengeschichte kein großer Erfolg beim mittelalterlichen Publikum beschieden. Zum Judaisierungsvorwurf der Altbenediktiner gegen die Zisterzienser vgl. auch den bald nach 1154/55 verfaßten *Dialogus duorum monachorum* des Idung von Prüfening. Als der Zisterzienser in dem Streitgespräch sich auf die schlechte Beobachtung der Regel berief, antwortete der Cluniazenser: *Vos Cistercienses quia iudaizatis, in Regula sequentes occidentem litteram, idcirco auctoritates ad puram litteram pertinentes diligenter notatis, ut per eas vestrum iudaismum defendatis*. Idung, *Dialogus duorum monachorum* III, 15: ed. R.B.C. Huygens, *Le moine Idung et ses deux ouvrages: „Argumentum super quatuor questionibus“ et „Dialogus duorum monachorum“* (Biblioteca degli „Studi Medievali“ 11), Spoleto 1980, 160. Ders., *Le „Dialogus duorum monachorum“*. Un rebondissement de la polémique entre Cisterciens et Clunisiens (Studi Medievali, III, 22, 1981, 501–585). Siehe auch Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 144–146.
- 113) Constable G. (wie Anm. 112) 131–135.

5. Folgerungen

Es ist an der Zeit, eine Bilanz des Dargelegten zu ziehen. Das Resümee ist weniger eine Zusammenfassung als ein Überdenken der Folgen, die sich aus der Betrachtung unserer vier *exempla* ergeben:

1. Alle Fallbeispiele stammen aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Das ist kein Zufall, auch keine Ungeschicklichkeit bei ihrer Auswahl. Der Reformstoß, der so mächtig am Schluß des 11. Jahrhunderts eingesetzt hatte, war ab 1150 verpufft. Die neuen Orden, die mit hohem spirituellen Anspruch als Alternative zum Feudalsystem angetreten waren, hatten sich an das soziale Umfeld angepaßt, wie es früher schon die Benediktiner getan hatten. Seit den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts nahmen die Zisterzienser, aber auch ähnliche Reformer, wie die Prämonstratenser, den Zehnten und andere Einkünfte an, die sie wegen ihres Armutsideal vorher ausdrücklich abgelehnt hatten.¹¹⁴ Es dauerte nicht lange, und die neuen Armutsorden sahen sich noch mehr als die traditionellen Benediktiner dem Spott und der Kritik wegen ihres Reichtums ausgesetzt. Alle aber übersahen in ihrer Spiritualität das Aufkommen der Städte und deren wachsende Bedeutung für die Kirche. In diese Lücke drangen mit dem Beginn des 13. Jahrhunderts die Mendikanten ein, die als Religiösen, als Prediger und Theologen rasch zu einer bedrohlichen Konkurrenz sowohl des alten wie des neuen Mönchtum werden sollten, einschließlich der Regularkanoniker.

2. Die vier ausgewählten Fallbeispiele sind rein chronologisch aneinandergereiht, nicht nach inhaltlichen Kriterien. Auf diese Weise sollte deutlich werden, wie unterschiedlich die Vorschläge waren, die helfen sollten, die „Krise des Zönobitentums“ (G. Morin) zu überwinden. Was in jedem Fall dabei unterging, war die frühere Einheit des benediktinischen Mönchtums. Jetzt war man sich nicht einmal mehr darüber einig, ob es sich lohnte, die Regel Benedikts zu verteidigen. Nach Stephan von Muret lohnte es sich nicht. Die Regularkanoniker betrachteten sich nicht nur deshalb als die besseren Mönche, weil die Regel Augustins älter war. Wichtiger war ihnen das priesterlich-apostolische Ideal, das sie auf andere Weise und vollkommener als die Mönche verwirklichen wollten. Gelehrte Zeitgenossen haben sich mit dieser für viele beunruhigenden Zersplitterung des Mönchtums auseinandergesetzt. Nicht alle kamen dabei zu der positiven Einschätzung des Prämonstratensers Anselm von Havelberg († 1158), der in den neu aufkommenden Orden den Hl. Geist am Werk sah, der die Jugend der Kirche wie die des Adlers erneuert.¹¹⁵

3. Man hat das 12. Jahrhundert die Zeit genannt, in der das Individuum entdeckt wurde.¹¹⁶ Wenn man unter Individuum nicht gerade das autonome,

114) Constable G., *Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought NS 10), Cambridge 1964, 136–165; 186–197.

115) Anselmus Havelbergensis, *Dialogus I*, c. 10 (Sources chrétiennes 118, 104/105).

116) Sehr anregend für dieses Thema ist die Diskussion zwischen C. W. Bynum und C. Morris, die von G. Constable u.a. fortgeführt worden ist. Anlaß war eine Stellung-

sich selbstbespiegelnde Ich der Moderne versteht, kann man diesem Urteil zustimmen. Mit Einschränkungen natürlich: Der Mensch des 12. Jahrhunderts fühlte sich in erster Linie als Teil einer Gruppe. Das war auch im Frühmittelalter so gewesen. Doch gab es nun, im 12. Jahrhundert, soziale und geistige Entwicklungen, die zu einer anderen Weltsicht und genaueren Selbstbeobachtung der Menschen führten. Das hatte Folgen für das Ordensleben. Die Kohäsion natürlicher Gruppen wie Familie, Stamm und Volk ließ nach. Die Menschen wollten die religiöse Gruppe selbst wählen, zu der sie gehören wollten. Traten in früheren Jahrhunderten viele Mönche als Oblaten in kindlichem Alter in die Klöster ein, so waren es nun Erwachsene, die sich für das Klosterleben entschieden. Die neuen Orden, wie die Zisterzienser, nahmen überhaupt keine *nutriti* (Kindermönche) auf, obwohl die Regel Benedikts das vorsah. War im traditionellen Benediktinertum der Tag vor allem mit einer langen und komplizierten Liturgie gefüllt, so spürten nun viele Mönche und Nonnen in sich die Sehnsucht nach einer weniger ritualisierten Frömmigkeit und einer erlebten persönlichen Gottesbeziehung; die Verehrung der Menschheit Jesu Christi trat in den Vordergrund und prägte von da an für den Rest des Mittelalters Spiritualität und Kunst. Im frühmittelalterlichen Mönchtum hatte das Kloster eine Vermittlerrolle zwischen Mensch und Gott. Die Mönche und Nonnen waren die professionellen Fürbitter für die Gesellschaft und ihre Toten und als solche unentbehrlich. Der Personalismus der neuen Frömmigkeit führte, ohne daß dies beabsichtigt gewesen oder auch nur erkannt worden wäre, zu einer Minderung der Rolle der Klöster in der mittelalterlichen Gesellschaft. Indem die Mönche und Nonnen von ihrem hohen Sockel herunterstiegen, auf ihre öffentlich – kultische Funktion verzichteten und dem einfachen Volk näherkamen, verloren sie ihre zentrale Rolle als Heilmittler, die sie bis dahin in der Christenheit innegehabt hatten.

4. Was die fortschrittlichen Kräfte in der religiösen Bewegung des 12. Jahrhunderts für erstrebenswert hielten, haben uns die Fallbeispiele vor Augen geführt. Ein wichtiges Ziel war die Einfachheit und Echtheit des religiösen Le-

gnahme von C. W. Bynum, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?* (JEH 31, 1980, 1–17 zum Buch von Morris C., *The Discovery of the Individual, 1050–1200*, London 1972. Dazu: Morris C., *Individualism in Twelfth-Century Religion. Some Further Reflections* (ebd. 195–206); Constable G., *Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life, especially in the Eleventh and Twelfth Centuries* (G. Constable, *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe* [Variorum Reprints 273], London 1988, IV (zuerst veröffentlicht 1985). Benton J., *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality (Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. Benson and G. Constable, Oxford 1982, 263–295). Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 296–328. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen von Gurjewitsch A. J., *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, 9–31. Einen magistralen Überblick über die hochmittelalterliche Entwicklung zu einer stärkeren Personalisierung und Verinnerlichung des religiösen Lebens im abendländischen Mönchtum bietet Penco G., *Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII* (Benedictina 37, 1990, 285–315).

bens, Freiheit von allzu detaillierten *Consuetudines*, die als unnötige Wucherungen der Gemeinschaftsverpflichtungen und als geistliche Einschnürung abgelehnt wurden. Damit ging zweitens Hand in Hand der Wunsch nach einem Leben in Armut, richtiger wäre es in den meisten Fällen zu sagen: In einem bescheidenen Lebensstil. Die Reformer nannten sich, ebenso wie die Häretiker, *Pauperes Christi*, ein Ausdruck, der Kritik an einer Kirche mit einschloß, die voll in die Feudalgesellschaft integriert war. Wir hatten gesehen, daß der Radikalismus der Gründerzeit nicht lange anhielt. Kennzeichnend ist drittens für die neuen Bewegungen des 12. Jahrhunderts eine positive Sicht des aktiven Lebens und der körperlichen Arbeit. Nach Ordericus Vitalis antworteten die Mönche von Molesme ihrem Abt Robert, der ihnen körperliche Arbeit zumuten wollte, daß seit alters die Bauern für die Feldbestellung zuständig seien und die Knechte für knechtliche Arbeiten. Die Mönche sollten sich vielmehr geistigeren Beschäftigungen widmen und den *rustici* nicht die Arbeit wegnehmen.¹¹⁷ Die Zisterzienser hingegen haben aus der körperlichen Arbeit für alle einen ihrer Hauptprogrammpunkte gemacht, auch wenn die Realität rasch anders aussah.

Sucht man viertens nach einer gemeinsamen Wurzel für die vielfältigen Versuche von Alternativen zum herkömmlichen Mönchtum, stößt man auf das Ideal der *vita apostolica*. Vor dem 12. Jahrhundert sah man in den Aposteln vor allem die ersten Mönche. „Apostolisches Leben“ war monastisches Leben mit dem Nachdruck auf Armut, Nächstenliebe und Handarbeit. Seit der Wende zum 12. Jahrhundert erhoben jedoch auch andere den Anspruch, Nachfolger der Apostel zu sein: Eremiten, Wanderprediger, Regularkanoniker und schließlich häretische Laiengruppen. Die wahre *vita apostolica*, so behaupteten sie, sei vor allem Predigtstätigkeit von Ort zu Ort durch die wahren *Pauperes Christi*.¹¹⁸ Die *vita apostolica* lief Gefahr, außer Kontrolle zu geraten. Wohl deswegen wurde sie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kirchlicherseits zunehmend monastisch interpretiert: die neuen Orden schlossen sich sogar noch stärker von der Welt und den Laien ab, als dies die alten Benediktinerklöster getan hatten. Die Freiheit des Einsiedlertums war bald verpönt.¹¹⁹ H. Grundmann spricht deswegen von einem „Versagen der neuen Orden...“, die sich der religiösen Bewegung entfremdeten, aus der sie selbst hervorge-

117) Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica* VIII, 26, ed. Chibnall (wie Anm. 112) 320.

118) Werner E., *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig 1956, 19–88. 165–204.

119) Milis L., *Ermites et chanoines réguliers au XII^e siècle* (CCMéd 22, 1979, 39–80) stellt S. 80 mit Recht fest: „Le phénomène érémitique perd son importance au milieu du XII^e siècle“, und fährt fort: „il est clair que l'on peut parler de trahison de l'idéal érémitique, mais de trahison inévitable...La trahison fut le résultat inévitable de l'expansion même, qui avait changé totalement l'ancien erenum“.

wachsen waren. Je mönchischer die Orden wurden, um so radikaler die Sekten.¹²⁰

Das 12. Jahrhundert war also nicht nur die Epoche eines großartigen Aufbruchs. Die geistlich-materielle Symbiose, die früher Mönche und Laien verbunden hatte, weil beide davon profitierten, wich einer stärkeren Trennung. Das „privatisierte“ Mönchtum, Regularkanoniker inbegriffen, rückte aus dem religiös-kulturellen Zentrum, zu dem es bis dahin gehörte, an den Rand der Gesellschaft und verlor damit auch an Breitenwirkung. Dennoch ist unbestreitbar, daß das veränderte Lebensgefühl des 12. Jahrhunderts, genauer: dessen erster Hälfte, dem Ordensleben der westlichen Kirche einen Modernisierungsschub von einer Stärke gegeben hat, wie dies erst wieder im 16. Jahrhundert der Fall war. Das, was Eremiten, Klausnerinnen, Nonnen, Mönche und Kanoniker damals gedacht und für sich erkämpft haben, konnten die Kirche und die Klöster nach 1160 nicht mehr ungeschehen machen; sie konnten es abschwächen, umdeuten, verharmlosen, aber dahinter zurückgehen konnten sie nicht. Sogar noch die franziskanische Bewegung ist ein später Ableger dieser älteren Ordensrevolution. Das sperrige Erbe des religiösen Aufbruchs des 12. Jahrhunderts blieb ein oft unterdrücktes Element der Unruhe, aber auch vielfältiger geistlicher Anstöße für die Christusnachfolge bis heute.

Exkurs: Die *inclusio* Hildegards und die *Vita Juttae*

Die Einschließung Hildegards auf dem Disibodenberg im Jahre 1112 (1. Nov.) ist indirekt durch die Notiz der *Annales S. Disibodi* a. 1136 (MGH SS XVII, 25) bezeugt, wonach Jutta vor 24 Jahren mit drei Gefährtinnen, darunter Hildegard, Inkluse wird. F. Staab, *Reform und Reformgruppen im Erzbistum Mainz. Vom ‚Libellus de Willigisi consuetudinibus‘ zur ‚Vita domnae Juttae inclusae‘*, in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalischen-frühstauischen Reich*, hg. von St. Weinfurter (Quellen u. Abh. zur mittelh. Kirchengesch. 68), Mainz 1992, 119–187 hat ebd. 174–187 eine in zwei spätmittelalterl. Abschriften erhaltene Vita der hl. Jutta ediert, deren Entstehung er in die Zeit von 1136 XII 27 bis 1137 XII 4 datiert (ebd. 187 Anm. 172). Das erste Datum ist der Beginn des Abbatates von Abt Cuno von Disibodenberg, das zweite der Todestag von Kaiser Lothar III. Doch sagt der Epilog der Vita nur, daß Jutta *sub glorioso imperatore Lothario et abbate Cunone patre nostro piissimo tandem post multos agones et miserias ex huius mundi ergastulo migravit ad aeterna gaudia* (a.a.O. 187), nicht, daß die Vita noch zu Lebzeiten Kaiser Lothars entstanden ist. Andererseits war nach dem Prolog der Vita (S. 174) Abt Cuno der Auftraggeber der Vita. Nach den *Annales S. Disibodi* (a. a. O. 28) starb Abt Cuno am 2. Juli 1155. Der Auftrag ist also vor diesem Termin erteilt worden. Das bedeutet

120) Grundmann H., *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter* [zuerst 1955] (Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen [MGH Schriften 25,1], Stuttgart 1976, 67).

nicht notwendigerweise, daß die *Vita* 1155 schon fertig war, wenngleich dies am ehesten anzunehmen ist. F. Staab, der der das doppelte Verdienst hat, die *Vita Juttae* ediert und die Chronologie der Inklusen Jutta und Hildegard berichtigt zu haben, wiederholt seine verfehlte Datierung der *Vita Juttae* in seinem Beitrag *Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards. Mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim*, in: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag. Hg. von E. Forster, Freiburg–Basel–Wien 1998, 58–86, hier 60f. Wenn man nach einem Anlaß zur Abfassung der *Vita Juttae* fragt, so sehe ich ihn am ehesten im wachsenden Ansehen Hildegards vor allem seit 1147/48. Kloster Disibodenberg, das Hildegard verlassen hatte, stellte der Gründerin von Kloster Rupertsberg das Porträt ihrer Meisterin gegenüber, die Disibodenberg treu geblieben war.