

# Das Kloster als Hafen

## Meditationen über eine Metapher monastischer *conversio*

von Stephan Waldhoff – Potsdam

Herrn Prof. Dr. Joachim Wollasch zum Geburtstag

„Der Mensch führt sein Leben und errichtet seine Institutionen auf dem festen Land. Die Bewegung seines Daseins im ganzen jedoch sucht er bevorzugt unter der Metaphorik der gewagten Seefahrt zu begreifen.“<sup>1</sup> Hans Blumenberg hat seine Untersuchung dieser ‚Daseinsmetapher‘ auf die Antike und die Neuzeit beschränkt. Das Mittelalter, das in seinen Werken durchaus noch als ein finsternes erscheint, hat er dabei übergangen.<sup>2</sup> Nun hat die Metaphorik um Seefahrt, Schiffbruch und die schließliche glückliche Ankunft im Hafen durchaus ihre patristische und mittelalterliche Geschichte. Ein Aspekt dieser Geschichte, jene – zwar nicht sehr breite, aber kontinuierliche – Tradition, die dem Schiffbrüchigen Rettung im Hafen des Klosters verheißt, soll im folgenden untersucht werden.<sup>3</sup> Dabei wird sich zeigen, daß der Wandel von einem

- 1) Blumenberg H., Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt/M. 1979 [u. ö.], 9.
- 2) Zum Mittelalterbild Blumenbergs vgl. besonders Dens., Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1966, wiederholt überarbeitete NA ebd. 1973–1976 und 1996. Ebenso wenig wird das Mittelalter berücksichtigt in dem jüngst erschienenen Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hrsg. v. R. Konersmann, Darmstadt 2007; vgl. Makropoulos M., Meer (ebd., 236–248).
- 3) Dabei bleibt das Untersuchungsgebiet weitestgehend auf den Bereich der lateinischen Kirche beschränkt. Beispiele aus den östlichen Kirchen bei Rahner H., Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 558–559; Schlimme L., Hafen (RAC 13, 1986, Sp. 297–305, hier Sp. 302). Ergänzende Hinweise zu Ephrem dem Syrer und Johannes Chrysostomus bei Hambye E. R., The Symbol of the „Coming to the Harbour“ in the Syriac Tradition (Symposium Syriacum 1972 [OCA 197], Rom 1974, 401–411, hier 407. 408). Eine genauere Untersuchung der Metapher vom Hafen des Klosters fehlt m.W. Bis vor kurzem am ausführlichsten war Rahner, 557–559. Ein gewisses Interesse an der Metapher zeigen die verstreuten Hinweise in McGinn B., Die Mystik im Abendland, 2: Entfaltung, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1996. Allerdings ist seine ebd. 205, Anm. 50, in diesem Zusammenhang genannte Studie: Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in Western Tradition (JR 74, 1994, 155–181) für unsere spezielle Fragestellung nicht einschlägig. Schieffer R., Aus dem „Hafen des Klosters“ auf die Cathedra Petri. Zur monastischen Herkunft frühmittelalterlicher Päpste (Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag, hrsg. v. E. Bünz – S. Tebruck – H. G. Walter, Köln–Weimar–Wien 2007 [Veröffentlichungen der Historischen Kommission

Bild der philosophischen Lebensbewältigung zu einer Metapher monastischer *conversio* keineswegs zufällig ist. Wenn die folgenden Ausführungen im Untertitel als ‚Meditationen‘ charakterisiert werden, liegt dem der traditionelle monastische Begriff der *meditatio* zugrunde:<sup>4</sup> Aus immer wieder neuen Perspektiven soll das Bild vom Kloster als Hafen betrachtet und in seinem vielschichtigen Gehalt erschlossen werden. Dabei nimmt sich die Untersuchung die Freiheit, dort, wo es lohnend erscheint, länger zu verweilen, während sie andere Gebiete nur kurz streift oder ganz übergeht. Die offene, unsystematische Form der *meditatio* entspricht zudem der Natur des Untersuchungsgegenstandes: Das Bildfeld<sup>5</sup> der Metapher konstituiert sich vor allem über Assoziationen. Es ist nicht fest begrenzt, sondern erfährt immer wieder überraschende Erweiterungen durch die Kombination mit neuen Motiven – fast bis zur Katachrese.<sup>6</sup>

---

für Thüringen. Kleine Reihe 24], 241–250) fragt nicht weiter nach der von ihm ansprechend benutzten Metapher. Für die Druckfassung konnte noch berücksichtigt werden: Constable G., *Metaphors for Religious Life in the Middle Ages*, (RMab 80 [= N.S. 19], 2008, 231–242), der jetzt auf 232–233 die bisher ausführlichste Sammlung von Belegen für das Kloster als Hafen gibt. Die Häufigkeit der Metapher wird recht unterschiedlich eingeschätzt. Constable, a.a.O., 232, erklärt: „Images of the sea and storms were among the most familiar metaphors for the world and secular life; and monasteries were often described as a shore, a port, a ship, an anchor, and, in biblical terms, as Noah’s ark.“ Dagegen bemerkt Bernards M., *Speculum virginum*. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter (FVK 36/38), Köln-Graz 1955, 122: „Die Bezeichnung als Hafen ist seltener, als man erwartet [...]“. – Allerdings kann der Autor in der Tat nicht viele Belege bieten.

- 4) Vogüé A. de, *Les deux fonctions de la méditation dans les règles monastiques anciennes* (RHSp 51, 1975, 3–16); Ruppert F., *Meditatio-Ruminatio*. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation (EuA 53, 1977, 83–93); Severus E. von – Solignac A. – Goossens M. – Sauvage M. – Sudbrack J., *Méditation* (DSp 10, 1980, Sp. 906–934, hier bes. Sp. 911–914).
- 5) Der Begriff ‚Bildfeld‘ ist übernommen aus Weinrich H., *Münze und Wort*. Untersuchungen an einem Bildfeld (Ders., *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976, 276–290, hier 283).
- 6) Zugleich kaschiert der Begriff ‚Meditation‘ nur unvollkommen die Tatsache, daß die vorliegende Untersuchung keineswegs für sich in Anspruch nehmen kann, das Thema erschöpfend behandelt oder auch nur die (möglicherweise) relevanten Quellen systematisch herangezogen zu haben. Auf eine die neuen Möglichkeiten der EDV nutzende, Vollständigkeit anstrebende Suche wurde bewußt verzichtet, um den Autor wie den Leser vor der Ödnis der zu erwartenden Datenmassen zu verschonen. Allerdings wurden für einschlägige Autoren (z. B. Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Petrus Damiani, Bernhard von Clairvaux) die von Cetedoc bzw. CTLO hrsg. ‚*Thesauri Patrum Latinorum*‘ ausgewertet. Die ersten Funde, die zugleich einen ersten Anstoß gaben, die monastische Geschichte der Metapher einmal näher zu untersuchen, verdanken sich einer bei Joachim Wollasch angefertigten Seminararbeit „Zur Darstellung der Armensorge Papst Gregors I. in den Viten des 8. und 9. Jahrhunderts“.

## 1. Gregor der Große

Wenn die Studie mit Papst Gregor dem Großen († 604) beginnt, dann nicht, weil er der erste gewesen wäre, der dieses Bild im christlich-klösterlichen Kontext fruchtbar gemacht hätte. Seine herausgehobene Position in dieser Studie verdankt er auch nicht dem Interesse, ja der Hochschätzung, die Joachim Wollasch ihm entgegenbringt, sondern der Tatsache, daß Gregor eine klassische und wirkmächtige Formulierung dieser Tradition geschaffen hat. Sie findet sich in dem Widmungsbrief der *Moralia in Iob*, mit dem das Werk 595 an Leander von Sevilla gesandt wurde. Der Brief erinnert den Freund und bischöflichen Kollegen an die gemeinsame Zeit in Konstantinopel, wo Gregor das biblische Buch in einem asketischen Freundeskreis ausgelegt hatte.<sup>7</sup> Dieser Kreis hatte ihm etwas von der klösterlichen Ruhe zurückgegeben, die er als Regionardiakon in Rom, dann als Apokrisiar, als päpstlicher Gesandter am Kaiserhof, verlassen hatte. So beschreibt er den Kreis der Asketen als Gestade des Gebets und als sehr sicheren Hafen.<sup>8</sup> Die nautische Metaphorik hat er bereits zuvor eingeführt, im Rückblick auf sein klösterliches Leben. Von dieser

- 
- 7) Zum Widmungsbrief ist die Literatur besonders in den letzten Jahren stark angewachsen: Dagens C., La conversion de Grégoire le Grand (REAug 15, 1969, 149–162); Smeets A., Une lettre comme don. Une lecture sémiotique de la lettre de Grégoire dans les „*Moralia in Iob*“ (Les lettres dans la bible et dans la littérature. Actes du colloque de Lyon [3–5 juillet 1996], hrsg. v. L. Panier [LeDiv 181], Paris 1999, 241–263); Michel P., Wo das Lamm wadet und der Elefant schwimmt. Eine Darstellung von Gregors des Großen *Epistola dedicatoria* zu den *Moralia in Iob* (Lese-Zeichen. Semiotik und Hermeneutik in Raum und Zeit. Festschrift für Peter Rusterholz zum 65. Geburtstag, hrsg. v. H. Herwig – I. Wirtz – St. B. Würffel, Tübingen-Basel 1999, 71–86); Kessler St. Ch., Gregor der Grosse und seine Theorie der Exegese: Die *Epistula ad Leandrum* (L'esegesi dei padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6–8 maggio 1999 [SEAug 68], Rom 2000, 2, 691–700); Greschat K., Die *Moralia in Iob* Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar (Studien und Texte zu Antike und Christentum 31), Tübingen 2005, 47–64. Unter den Fragen nach seinen autobiographischen Aussagen (Dagens, a.a.O., 153, spricht von einem „fragment d'autobiographie spirituelle“) ist der Widmungsbrief untersucht worden von Misch G., Geschichte der Autobiographie 2: Das Mittelalter 1: Die Frühzeit, 2. Hälfte, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1970, 436–439. Zu den biographischen Angaben s. neben Dagens immer noch Caspar E., Geschichte des Papsttums. Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 2: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft, Tübingen 1933, 341–356.
- 8) *Quod diuina factum dispensatione conspicio, ut eorum semper exemplo ad orationis placidum litus quasi anchorae fune restringerer, cum causarum saecularium incessabili impulsu fluctuarem. Ad illorum quippe consortium uelut ad tutissimi portus sinum terreni actus uolumina fluctusque fugiebam, et licet illud me ministerium ex monasterio abstractum, a pristinae quietis uita mucrone suae occupationis extinxerat, inter eos tamen per studiosae lectionis alloquium, cotidiana me aspiratio compunctionis animabat.* (Gregor der Große, *Moralia in Iob, epistola ad Leandrum* 1 (ed. M. Adriaen, CChr.SL 143, 1979, 2, Z. 34–43). ; auch in Ders.: *Registrum epistolarum* V 53a (ed. P. Ewald – L. M. Hartmann, MGH.Ep 1, 1891, 354, Z. 23–29).

metaphorischen Schilderung aus wollen wir die Untersuchung des Klosters als Hafen aufnehmen: *Quae tandem cuncta sollicite fugiens, portum monasterii petii et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex huius uitae naufragio nudus euasi.*<sup>9</sup>

Die prägnante Formulierung führt in knappster Form eine ganze Reihe von Motiven der nautischen Metaphorik wie der monastischen *conversio* zusammen. Das Bild vom Hafen des Klosters läßt sich mit Dietrich Schwanitz unter die „Zentralmetaphern“ einreihen, die „aufgrund ihrer semantischen Kraft und Mehrdeutigkeit Gravitationsfelder mit zahllosen Satelliten-Metaphern bilden“.<sup>10</sup> Die Mehrdeutigkeit der Metaphorik von Schifffahrt, Seesturm und Hafen ist freilich – allein schon im religiösen Gebrauch<sup>11</sup> – so groß, daß in diesem Fall ihre semantische Kraft eher schon darunter leidet. Zugleich bietet diese Mehrdeutigkeit die Möglichkeit, mit dem Bild vom Hafen des Klosters eine ganze Reihe von Aspekten der monastischen *conversio* anzusprechen, die sich durch dasselbe metaphorische Bildfeld darstellen lassen.<sup>12</sup> Das soll im folgenden anhand der einzelnen Motive des zitierten Passus gezeigt werden. Dabei können die Belege weitgehend den reichen Schätzen nautischer Metaphorik in Gregors eigenen Schriften entnommen werden.<sup>13</sup>

- 
- 9) Ebd. (CChr.SL 143, 1, Z. 13–15). Direkt anschließend setzt Gregor das Bild fort: *Quia enim plerumque nauem incaute religatam, etiam de sinu tutissimi litoris unda ecutit, cum tempestas excrescit, repente me sub praetextu ecclesiastici ordinis in causarum saecularium pelago repperi et quietem monasterii, quam habendo non fortiter tenui, quam stricte tenenda fuerit, perdendo cognoui.* (Ebd., 1, Z. 15 – 2, Z. 20). Geradezu als Warnung vor einem seinem eigenen ähnlichen Schicksal wirkt eine spätere Stelle in den *Moralia*: *Sed inter haec sciendum est quia saepe et pigras mentes amor ad opus excitat et inquietas in contemplatione timor refrenat. Ancora enim cordis est pondus timoris; et plerumque fluctu cogitationum quatitur sed per disciplinae suae uincula retinetur; neque hoc tempestas suae inquietudinis ad naufragium pertrahit, quia in diuini amoris litore perfecta caritas astringit.* (Ebd. VI 37, 58, CChr.SL 143, 328, Z. 110–116).
- 10) Schwanitz D., In tadelloser Haltung dem Tod entgegentreten [Rezension von: Biel S., *Down with the Old Canoe*, New York–London 1996] (F.A.Z., 21. Juni 1997, 13). Gruenter R., *Das Schiff. Ein Beitrag zur historischen Metaphorik (Tradition und Ursprünglichkeit. Akten des III. Internationale Germanistenkongresses 1965 in Amsterdam, hrsg. v. W. Kohlschmidt – H. Meyer, Bern–München 1966, 86–101, hier 88)* spricht weniger bildhaft von „einem mächtigen metaphorischen System“.
- 11) Die umfassendste Untersuchung dazu, vornehmlich an patristischen Quellen, aber die Linien bis in das hohe Mittelalter ausziehend, ist Rahner (wie Anm. 3) 237–564, auf die im folgenden immer wieder zurückzukommen sein wird.
- 12) Zu diesen Motiven, die im folgenden näher zu betrachten sind, s. als Überblick mit eindrücklichen Beispielen Wollasch J., *Das Mönchsgelübde als Opfer* (FMSt 18, 1984, 529–545, hier 529–531).
- 13) Dunn M. B., *The Style of the Letters of St. Gregory the Great* (PatSt 32), Washington D.C. 1931, 88–89, bietet einen unzureichenden Einblick in das Material. Gregors Metapher vom Hafen des Klosters hat immer wieder ein gewisses Interesse gefunden, vgl. McGinn, *Mystik* (wie Anm. 3) 63–65; Rudmann R., *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen*, St. Ottilien 1956, 35. 40. 81–85; Dagens C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977, 144.

Was Gregor nicht eigens benennt, was aber in der Logik des Bildes vorausgesetzt werden muß, ist das Meer, von dem er in den rettenden Hafen geflohen war. „Unter den elementaren Realitäten, mit denen es der Mensch zu tun hat, ist ihm die des Meeres – zumindest bis zur spätesten Eroberung der Luft – die am wenigsten geheuere. [...] Aus dem Ozean, der den Rand der bewohnbaren Welt umgibt, kommen die mythischen Ungeheuer, die von den vertrauten Gestalten der Natur am weitesten entfernt sind und von der Welt als Kosmos nichts mehr zu wissen scheinen.“<sup>14</sup> Es lag daher nahe, das wildbewegte Meer auch metaphorisch auszumünzen. So redet auch Gregor vom Meer, von den Wogen dieser Welt: Mehrfach beschreibt er seine Lage als von den Wogen dieser Welt hin und hergeschüttelt (*huius mundi fluctibus quatior*)<sup>15</sup> In einer Predigt über Joh 21,1–14 fragt er: *Quid enim mare nisi praesens saeculum signat, quod se causarum tumultibus et undis uitae corruptibilis illidit?*<sup>16</sup>

Ebenso gut kann das Meer aber auch für das durch böse Gedanken, Laster und Sünden aufgewühlte Herz stehen. So fragt Gregor in der Auslegung von Ijob 38,8a: *Quid est mare, nisi cor nostrum furore turbidum, rixis amarum, elatione superbiae tumidum, fraude malitiae obscurum?*<sup>17</sup> Der Unterschied der beiden, fast gleichlautend eingeleiteten Auslegungen ist auf den ersten Blick frappierend.

- 
- 14) Blumenberg, Schiffbruch (wie Anm. 1) 9. Paulinus von Nola, Ep. XVIII 4 (ed. W. von Hartel, 2. Aufl. bearb. von M. Kamptner, CSEL 29, 1999, 131, Z. 7–9) verbindet den stürmischen Ozean mit der Wildheit der am Erdenrand wohnenden barbarischen Völker: [...] *ita et nunc terra Morinorum situ orbis extrema, quam barbaris fluctibus fremens tundit oceanus*, [...]. Zu den biblischen Grundlagen s. Goppelt L., ὕδωρ (ThWNT 8, 1969, 313–333, hier 318–319. 321–322. 324 [jeweils mit weiteren Belegen]). Die patristische Tradition bei Rahner (wie Anm. 3) 272–303. Ein schönes Beispiel für eine spätmittelalterliche Darstellung der Gefahren der Meerfahrt, die sich der allegorisierenden Exegese zahlreicher Bibelstellen bedient bei Pfnür V., Die Fahrt auf dem Meer als Bild des menschlichen Lebens in der Sicht spätmittelalterlicher Theologie (Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen. Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann, hrsg. v. A. Angenendt – H. Vorgrimmler, Kevelaer 1993, 126–141, hier 135–136).
- 15) S. u. Anm. 20. 56 und bei Anm. 53. Vgl. auch die Zitate u. bei Anm. 54. 61 und in Anm. 59. 60.
- 16) Gregor der Große, Homiliae in Evangelia XXIV 2 (ed. R. Étaix, CChr.SL 141, 1999, 198, Z. 21–22).
- 17) Moralia in Iob XXVIII 19, 43 (CChr.SL 143B, 1429, Z. 1–3). Entsprechend ihrer Ausrichtung verwenden die Moralia in Iob (abgesehen vom Widmungsbrief) die nautische Metaphorik v. a. für die Darstellung des inneren Menschen; vgl. ebd. II 14, 23 (CChr.SL 143, 74, Z. 14–16): [...] *cumque temptationum procillas increscere extrinsecus uiderit, secessum spei dominicae appetens, intra conscientiae portum fugit*; ebd. VI 37, 58 (ebd. 328, Z. 112–116): *Ancora enim cordis est pondus timoris; et plerumque fluctu cogitationum quatitur sed per disciplinae suae uincula retinetur; neque hoc tempestas suae inquietudinis ad naufragium pertrahit, quia in diuini amoris litore perfecta caritas astringit*. Ebd. XXVI 20, 35 (CChr.SL 143B, 1292, 6–7): *Sed cum ista nos desperationis procella conturbat, concussa mens citius in portum spei se collocat*, [...], und ebd. XXVI 20, 36 (ebd. 1293, Z. 32–35): [...] *quanti est periculi si in hac procella tribulationum desperationis naufragio frangimur, qui ad portum spei uelut immensis funibus praeteritis donis ligamur*.

Zwar kann die allegorische Bibelexegese der Patristik und des Mittelalters dieselben Worte und Sachen je nach Kontext ganz unterschiedlich deuten,<sup>18</sup> doch sieht hier der moderne Leser einen Widerspruch, der für den Autor möglicherweise gar nicht existiert hat. Die Überzeugung, daß die Unruhe der Welt sich auf den inneren Menschen übertrage, daß ein beschauliches Leben also nur im Rückzug aus ihr möglich sei, macht das Meer in beiden Allegoresen zum Gegenbild der klösterlichen Ruhe.

Ebenso fehlt in Gregors Formulierung, und das mit Grund, das Schiff, das den Schiffbrüchigen bis zu seinem Scheitern getragen haben muß. Die reiche religiöse Tradition der Schiffmetapher – das Schiff des Kreuzes,<sup>19</sup> das Schiff der Kirche,<sup>20</sup> das Schiff Petri,<sup>21</sup> das Schiff des Geistes, der Seele oder des Herzens,<sup>22</sup> der Buße,<sup>23</sup> ja auch das Schiff des Klosters<sup>24</sup> – läßt sich nicht in das

18) Zur fehlenden Eindeutigkeit derartiger Interpretationen vgl. u. Anm. 50.

19) Rahner (wie Anm. 3) 339–405. Zum (v.a. deutschsprachigen Spät-)Mittelalter s. Schmidtke D., Geistliche Schifffahrt. Zum Thema des Schiffes der Buße im Spätmittelalter (BGDS 91, 1969, 357–385 und 92, 1970, 115–177, hier 91, 1969, 371–373 und 92, 1970, 132–141).

20) Rahner (wie Anm. 3) 237–564. Zur Ikonographie s. Weber U., Schiff (Das Schiff der Kirche) (LCI 4, 1972, 61–67). Gregor sieht sich als der seiner Aufgabe kaum gewachsene Steuermann des altersschwachen, vom Schiffbruch bedrohten Kirchenschiffes: *Tantis quippe in hoc loco huius mundi fluctibus quatiore, ut vetustam ac putrescentem navem, quam regendam occulta Dei dispensatione suscepi, ad portum dirigere nullatenus possim.* (an Leander von Sevilla, April 591, Ep. I 41, MGH.Ep. 1, 56, 12–14); vgl. auch u. Anm. 60. Zur Arche als Präfiguration der Kirche Rahner (wie Anm. 3) 504–547. Auch dieses Bild wird von Gregor gebraucht: Ep. XI 28, MGH.Ep 2, 297, Z. 17–31.

21) Rahner (wie Anm. 3) 473–503. Zur Ikonographie, die freilich erst im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit verstärkt einsetzt s. Vetter E. M., Sant peters schiffilin (KHMR 9, 1969, 7–34). Die in der vorangehenden Anm. und u. Anm. 60 zitierten Aussagen Gregors zu seiner Leitung des Kirchenschiffes lassen allerdings keine primatialen Ansprüche erkennen.

22) Rahner (wie Anm. 3) 324–329; Schmidtke (wie Anm. 19) 92, 1970, 147–154. Zur *navis mentis* bei Gregor s.u. das Zitat bei Anm. 53. Unter Bezug auf Pauli Schiffbruch bei seiner Überstellung nach Rom (vgl. Apg 27–28) schreibt Gregor im August 599 dem Westgotenkönig Reccared: *Quis enim nesciat, quam prosperum fuit, quod beatus Paulus apostolus praedicaturus ad Italiam veniebat? Et tamen veniens naufragium pertulit. Sed navis cordis in marinis fluctibus integra stetit.* (Ep. IX 228, MGH.Ep 2, 223, Z. 8–10).

23) Schmidtke (wie Anm. 19). „Die eigentliche Entfaltung der Symbolvorstellung des Schiffes der Buße vollzog sich – wie es scheint, vom 13. Jahrhundert an – im parännetischen Schrifttum, vor allem im Bereich der *Predigt*.“ (Ebd. 91, 1969, 365). Ebd. 361–363, eine Zusammenstellung der patristischen und mittelalterlichen Tradition, wie sie einem spätmittelalterlichen Autor, nämlich Johannes Eck, bekannt war. Hier sei auch das Bild vom vorösterlichen Fasten als Seefahrt erwähnt, das sich v.a. in ostkirchlichen Quellen findet; vgl. Hambye (wie Anm. 3) 403; Rucker A., Die „Ankunft im Hafen“ des syrisch-jakobitischen Festrituals und verwandte Riten (JLW 3, 1923, 78–92 hier 83). Schmidtke, 367, führt einen Beleg aus einer *Predigt* des Caesarius von Arles an.

24) Zur Deutung des Inselklosters Lérins als Schiff s.u. bei Anm. 154. Schmidtke (wie Anm. 19) 92, 1970, 141–147, einzelne weitere Belege ebd. 91, 1969, 382–383, Anm.

Bild vom Kloster als Hafen integrieren.<sup>25</sup> Dies könnte wohl nur bei der Metapher vom Narrenschiff gelingen.<sup>26</sup>

Für das Bild vom Hafen des Klosters ist das metaphorische Schiff unwichtig, entscheidend ist der Schiffbruch.<sup>27</sup> Auch dieser kann in mehr als einem Sinne ausgedeutet werden, wobei die Deutung davon abhängt, wie zuvor das Schiff oder danach der Hafen interpretiert wird. Schon bevor die Metapher vom Schiff der Kirche in Gebrauch kam, hatte der 1. Timotheusbrief von jenen gesprochen, die schiffbrüchig im Glauben geworden waren (*circa fidem naufragaverunt*; 1 Tim 1,19).<sup>28</sup> Einflußreich ist vor allem die Deutung des Schiffbruchs auf die Sünde geworden, aus dem sich der Sünder, vor dem drohenden Untergang an die Planke des Heils, das heißt der Buße, geklammert, doch noch in den sicheren Hafen oder an das feste Ufer retten kann.<sup>29</sup> Bei Gregor steht der

---

77. Allerdings bemerkt Schmidtke: „Im Vergleich zur Vorstellung vom Schiff des hl. Kreuzes hat das Thema vom Schiff der *religio* im Bereich der mittelalterlichen geistlichen Schiffssymbolik nur eine bescheidene Rolle gespielt.“ (Ebd. 141).

- 25) Auf weitere Ausdeutungen, etwa auf Maria (u.a. Heilige), sei nur hingewiesen. Belege für die östlichen Kirchen bei Hambye (wie Anm. 3) 404. Daß die Deutung auf Maria auch im Westen nicht unbekannt war, zeigt Schmidtke (wie Anm. 19) 91, 1969, 369. Auf eine spätmittelalterliche ‚Imaginationsübung‘, die sich des Schiffes der hl. Ursula bedient, macht Lentjes Th., Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination (Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur, hrsg. v. G. Kerscher, Berlin 1993, 120–151 hier 141–143) aufmerksam. Ebd. 142, wird im zeitgenössischen Zitat das Ursulaschiff mit dem stürmischen Meer der Welt verknüpft. Zu einem ähnlichen Bildgebrauch vgl. Schmidtke, a.a.O. 367–368.
- 26) Dieses taucht freilich erst am Ende des Mittelalters auf; s.u. bei Anm. 437. Zum theologisch-paränetischen Gehalt des Motivs vgl. Schmidtke (wie Anm. 19) 91, 1969, 380–381; Pfnür (wie Anm. 14).
- 27) Schumacher M., Teuflische Piraten. Kleiner Beitrag zur historischen Metaphorologie (AKG 74, 1992, 249–256) macht auf einige recht seltene Fälle des religiösen Gebrauchs der nautischen Metaphorik aufmerksam, in denen Piraten die Rolle der bösen Mächte oder anderer Widrigkeiten übernehmen.
- 28) Zu diesem Motiv bei Gregor s. Ep. IX 141, MGH.Ep 2, 139, Z. 3–5: [...] *ut eos pro bono desiderii sui, quo ad apostolorum principis petram solidam concurrerunt, ne fluctuantium adhuc erroribus mixti naufragium desperatae salutis incurrerent, [...]*. Dem entspricht die Deutung des Meeres auf die Häretiker im Anschluß an Ps 33 (32),7 (*congregans sicut in utre aquas maris*): *Aqua enim maris sicut in utre congregata est, quia amara hereticorum scientia, quicquid hodie primum sentit, in pectore comprimit et aperte dicere non praesumit.* (Ep. XI 28, MGH.Ep 2, 298, Z. 21–23).
- 29) Rahner (wie Anm. 3) 432–472. Es war v.a. Petrus Lombardus, der die Bußmetapher des Hieronymus in der scholastischen Theologie verbreitet hat (ebd., 465); vgl. Dens., *Sententiae in IV libris distinctae* IV d 14 c 1 (SpicBon 5, 1981, 315, Z. 10 – 316, Z. 3). Dort verbindet er das Bild von der zweiten Planke mit Anklängen an die für Übernahme der Mönchstracht grundlegende Gewandmetaphorik: *Est enim, ut ait Hieronymus, secunda tabula post naufragium, quia si quis vestem innocentiae in baptismo perceptam peccando corruperit, poenitentiae remedio reparare potest. Prima tabula est baptismus, ubi deponitur vetu homo et induitur novus; secunda, poenitentia, qua post lapsum resurgimus, dum vetustas reversa repellitur, et novitas perdita resumitur.*

Schiffbruch für das weltliche Leben, dem er nackt (*nudus*) in den Hafen des Klosters entronnen ist.

Die Nacktheit des Überlebens betont die Radikalität der *conversio*, das Zurücklassen alles Weltlichen beim Eintritt in den Mönchsstand (*relictis quae mundi sunt*). Die Geringschätzung des materiellen Besitzes, ja der Verzicht auf ihn ist der antiken Philosophie nicht unbekannt gewesen.<sup>30</sup> Aber er ist mit dem Bild vom Schiffbruch als „Figur einer philosophischen Ausgangserfahrung“<sup>31</sup> nicht durchgängig verbunden worden. Zwar berichtet Diogenes Laertios über Zenon von Krition, den ersten Stoiker, er sei zur Philosophie gelangt, nachdem er kurz vor dem Peiraieus mit einer Ladung Purpur Schiffbruch erlitten habe. Doch räumt die Erzählung dem materiellen Ruin keine besondere Bedeutung ein.<sup>32</sup> Allerdings hat Seneca die Anekdote im Sinne des Besitzverzichts zugespitzt.<sup>33</sup> Gregors Formulierung geht mit großer Sicherheit, wie Pierre Courcelle zeigen konnte, auf eine Wendung im vierten Brief des Paulinus von Nola zurück. Gerade das nackte Entkommen aus dem Schiffbruch hat Gregor fast wörtlich übernommen und sicherlich hat er das Motiv in demselben Sinne eingesetzt wie Paulinus, nämlich als Metapher für den Verzicht auf die weltlichen Güter.<sup>34</sup>

- 
- 30) Frank K. S., Geschichte des christlichen Mönchtums (Grundzüge 25), Darmstadt 1988, 5–6. Strathmann H., Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums, 1: Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums, Leipzig 1914, 274–289 (Stoa). 308–309 (Neupythagoräismus). Seneca, Epistula XXXI 10 (ed. F. Préchac – N. Noblot, CUFr, 3. Aufl. 1959, 140), verweist dazu auf die Bedürfnislosigkeit des Gottes: *Parem autem te deo pecunia non faciet: deus nihil habet. Praetexta non faciet: deus nudus est*. Die Paraphrase bei Frank, a.a.O. 5: „Gott selbst ist ja nackt und arm“ klingt allerdings wohl doch zu christlich. Es ist die Irrelevanz aller materiellen Güter für die Gottheit, wie sie Seneca, Ad Helviam matrem de consolatione XI 5 (ed. R. Waltz, CUFr, 5. Aufl. 1967, 76), deutlicher zum Ausdruck bringt: [...] *pecunia ad animum nihil pertinet, non magis quam ad deos immortales*; vgl. Strathmann, a.a.O. 279, Anm. 5. Im Anschluß an das Lob der Bedürfnislosigkeit des Diogenes von Sinope: *Respice agedum mundum: nudos uidebis deos, omnia dantes, nihil habentes. Hunc tu pauperem putas an diis immortalibus similem, qui se fortuitis omnibus exiit?* (Seneca, De tranquillitate animi VIII 5 [ed. R. Waltz, CUFr, 4, 5. Aufl. 1965, 88]).
- 31) Blumenberg, Schiffbruch (wie Anm. 1) 14.
- 32) Diogenes Laertios, Vitae philosophorum VII 2–5 (ed. M. Marcovich, BSGRT, 1999, 444–447), der dort verschiedene Varianten der Erzählung bietet – zum Schluß auch eine, die ohne Schiffbruch und Vermögensverlust auskommt; vgl. Blumenberg, Schiffbruch (wie Anm. 1) 14.
- 33) *Nuntiato naufragio, Zenon noster, cum omnia sua audiret submersa: „Iubet, inquit, me fortuna expeditius philosophari“*. (Seneca, De tranquillitate animi XIV 3 [ed. R. Waltz, CUFr, 4, 5. Aufl. 1965, 99]).
- 34) Courcelle P., Grégoire le Grand devant les „Conversions“ de Marius Victorinus, Augustin et Paulin de Nole (Latomus 33, 1977, 942–950, hier 949). Vgl. Gregors Wendung: *ex huius uitae naufragio nudus euasi* (s.o. bei Anm. 9) mit: *de hoc mundo quasi de naufragio nudus euadam* (Paulinus von Nola, Epistula 4, 3 [ed. W. von Hartel, CSEL 29, 2. Aufl. 1999, 22, Z. 8–9]). Zu dieser und weiteren einschlägigen Stellen bei Paulinus s.u. bei Anm. 63. 110–118.

Berühmter und wirkmächtiger war allerdings die Formel des Hieronymus zur Charakterisierung des mönchischen Lebenswandels: *nudus nudum Christum sequi*.<sup>35</sup> Damit ist zum einen die Aufgabe des Eigentums, ja des ganzen alten Menschen mit seiner weltlichen Gesinnung gemeint, die in den Profefbrütern durch das Ablegen des weltlichen und das Anziehen des mönchischen Gewandes symbolisiert wird.<sup>36</sup> Zum anderen kommt in ihr die Kreuzesnachfolge des Mönches zum Ausdruck (auch das wird im Mönchsgewand symbolisiert).<sup>37</sup> Beide Aspekte der Nachfolge, die auf das engste zusammengehören, haben unter diesem Bild ihren Niederschlag in Klosterregeln gefunden. Die Aufgabe des Besitzes betont Johannes Cassian:

*Quamobrem ita nudatur quisque, cum receptus fuerit, omni pristina facultate, ut ne ipsum quidem quo opertus est indumentum habere permittatur ulterius, sed in concilio fratrum productus in medium exuatur propriis ac per manus abbatis induatur monasterii uestimentis, ut per hoc se non solum uniuersis rebus suis antiquis nouerit spoliatum, uerum etiam omni fastu depositu mundiali ad Christi paupertatem et inopiam descendisse [...].*<sup>38</sup>

- 
- 35) Bernards M., *Nudus nudum Christum sequi* (WiWei 14, 1951, 148–151). Das Dossier der Belege ist erweitert worden von Châtillon J., *Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de saint Bonaventure* (S. Bonaventura 1274–1974, 4: Theologica, Rom 1974, 719–772) und Constable G., *Nudus nudum Christum sequi* and Parallel Formulas in the Twelfth Century: A Supplementary Dossier (Continuity and Discontinuity in Church History. Essays Presented to George Huntston Williams on the Occasion of his 65th Birthday, hrsg. v. F. Forrester Church – T. George [SHCT 19], Leiden 1979, 83–91). Zu Hieronymus s.u. Anm. 99. Gregor hat das Bild der nackten Christusnachfolge um den Aspekt des nackten (Ring-)Kämpfers gegen den Teufel erweitert: *Homiliae in Evangelia XXXII 2* (CChr.SL 141, 278, Z. 21 – 280, Z. 64); s. das Zitat u. Anm. 386.
- 36) „Nicht bloß Äußerlichkeit, sondern inneres Leben, nicht halbes Tun, sondern ganze Umstellung sollte der Wechsel des Gewandes bedeuten, Ablegen des alten Menschen, Tod für die Welt und ihren Geist, Tod für die Sünde; und all das nicht für einen flüchtigen Augenblick, sondern für immer.“ (Oppenheim Ph., *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum*. Vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche [Theologie des christlichen Ostens 2], Münster 1932, 99). Ausführlich zur Symbolik des Gewandwechsels ebd.1–29. Für das Mittelalter s. Constable G., *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century* (Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale, 11–17 aprile 1985, SSAM 33/2, Spoleto 1987, 771–834, hier 808–813).
- 37) Zur Ausdeutung der Kreuzform des Mönchsgewandes im östlichen Mönchtum s. Casel O., *Die Mönchsweihe* (JLW 5, 1925, 1–47, hier 17–18). Beispiele aus dem Mittelalter ebd. 31; Wollasch, *Mönchsgelübde* (wie Anm. 12) 531.
- 38) Johannes Cassian, *Institutiones* IV 5 (ed. J.-C. Guy, SC 109, 126, Z. 1–8); vgl. Oppenheim (wie Anm. 36) 1. Ein Kartäuser des 12. Jhs., Johannes von Montemedio († um 1161), hat diesen Aspekt betont, indem er das bekannte Wort Jesu Mt 19,21 in etwas veränderter Form zitiert: *„Vade, inquit, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo’ et nudus sequere me’*. (Epistola ad Stephanum fratrem suum

Gegen jene, die in ihren eigenen Häusern mit Frau, Kindern, Sklaven und Nachbarn ein Klosterleben führen wollen, ruft die aus dem Umkreis des Fructuosus von Braga stammende Regula communis dieses Bild auf, um die Kreuznachfolge des wahren Mönches zu schildern: *proinde Christi seruius qui cupit esse uerus discipulus nudam crucem ascendat nudus; ut mortuus sit saeculo Christo uiuat crucifixo.*<sup>39</sup>

Schließlich die Zentralmetapher: der Hafen. Er dient in der christlichen Tradition als Bildspender für eine ganze Reihe von Bildempfängern, die wiederum untereinander in Verbindung stehen. Am stärksten verbreitet ist wohl das Bild vom himmlischen Hafen des Heils.<sup>40</sup> Daß nur im Hafen des Todes Sicherheit und Ruhe zu finden sei, war schon in der paganen Antike eine häufig ausgesprochene Überzeugung.<sup>41</sup> Das Christentum übernimmt das Bild, freilich ohne die damit verbundene resignative Grundstimmung. Die Ankunft im himmlischen Hafen wird zum freudig ersehnten, triumphalen Ziel des christlichen Lebens.<sup>42</sup> Eng damit verknüpft ist der Hafen der Taufe,<sup>43</sup> der wiederum

---

7 [ed. un Chartreux, in: *Lettres des premiers Chartreux*, 2: Les moines de Portes: Bernard – Jean – Étienne, SC 274, Paris 1980, 104–149, hier 112, Z. 139–141]).

- 39) Regula monastica communis 1 (ed. J. Campos Ruiz, in: San Leandro – San Isidoro – San Fructuosus: Reglas monásticas de la España visigoda – Los tres libros de las „Sentencias“, ed. Ders. – I. Roca Meliá, Santos Padres españoles 2, Madrid 1971, 163–211, hier 14, Z. 48–49); vgl. Wollasch, Mönchsgelübde (wie Anm. 12) 531; vgl. auch u. bei Anm. 370. 381.
- 40) Der Hafen kann auch Christus selbst symbolisieren; s. Rahner (wie Anm. 3) 556. 561; Hambye (wie Anm. 3) 404–405. Augustinus, Enarrationes in Psalmos LXXX 23 (ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CChr.SL 39, 1956, 1135, Z. 8–9): [...] *nos habemus portum in Christo*.
- 41) Rahner (wie Anm. 3) 553; Bonner C., *Desired Haven* (HThR 34, 1941, 49–67, hier 51–53).
- 42) Rahner (wie Anm. 3) 553–555. Den patristischen Belegen bei Rahner seien exemplarisch zwei Zufallsfunde aus dem pragmatischen Schrifttum des Mittelalters angefügt, die zeigen, wie verbreitet das Motiv auch unterhalb der Ebene der theologischen Literatur oder des rhetorisch ausgefeilten Briefes war. In einem Formular aus Laon vom Ende des 9. Jhs., welches die Mitteilung des Todes eines Mitbruders verbunden mit der Bitte um das Gebetsgedenken für ihn enthält, heißt es: [...] *post huius procellosi maris discrimina valida ad optatum caeli portum prospero tractu peruenire queamus*. (Formulae codicis Laudunensis 10 [ed. K. Zeumer, MGH.L sectio V: Formulae, 1886, 517, Z. 37–38]). Ein Gebet aus einem spätmittelalterlichen niederländischen Taschengebetbuch formuliert: *Felices sancti dei omnes, qui iam pertransistis huius mortalitatis pelagus et peruenire meruistis ad portum perpetue quietis, securitatis et pacis* [...]; zitiert nach: *Andachtsbücher des Mittelalters aus Privatbesitz*, bearb. v. J. M. Plotzek, Köln 1987, 59–60.
- 43) Rahner (wie Anm. 3) 555–557; Lundberg P., *La typologie baptismale dans l'ancienne église* (ASNU 10), Uppsala-Leipzig 1942, 73–85. Liturgischen Niederschlag hat die Metapher in der syrischen Prozession der „Ankunft im Hafen“ gefunden; s. Rücker (wie Anm. 23); Hambye (wie Anm. 3); Brakmann H., *Heimkehr zum Taufort. Zum Ursprung der syrischen „Prozession der Ankunft im Hafen“ am Karmentag* (Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag, Münster 1984, 1–10).

in Verbindung mit dem Hafen des göttlichen Erbarmens steht.<sup>44</sup> Tod und Taufe, Taufe und Vergebung der Sünden bilden zugleich einzelne Aspekte der monastischen *conversio*, deren Darstellung im Bild des klösterlichen Hafens Thema der vorliegenden Studie ist: Der Mönch stirbt der Welt durch seinen Eintritt in das Kloster.<sup>45</sup> Obwohl er noch auf Erden weilt, führt er schon ein himmlisches, engelgleiches Leben.<sup>46</sup> Die Profese gilt als zweite Taufe.<sup>47</sup> Wie die Taufe reinigt sie von Sünden.<sup>48</sup> So ermöglicht nicht allein das Bild des Hafens

- 
- 44) Der unter Gregors Namen laufende Kommentar zu 1 Sm, der erst vor kurzem einem Petrus von Cava zugewiesen werden konnte (s.u. bei Anm. 339) erklärt zu 1 Sam (1 Rg) 12,20: *Quare et summo studio inuigilare optimus doctor debet, ut peccantem terreat et territum ad ueniae spem reducat, quatenus per metum peccare desinat et per spem impetrandae indulgentiae diuinae misericordiae portum quaerat.* (Grégoire le Grand [Pierre de Caval], *Commentaire sur le premier livre des Rois V 36, 1* [ed. A.. de Vogüé, SC 469, 2003, 116, Z. 7–10]). Buße und Klostereintritt verbindet Hinkmar von Reims im 1. Kapitel seines vierten Kapitulars (874): *Si ergo quisquam presbyter [...] voluerit monasterii portum ad agendam paenitentiam secundum decreta beati Leonis expectere, [...]* (ed. R. Pokorny – M. Stratmann – W.-D. Runge, MGH:CapE 2, 1995, 80–85, hier 82, Z. 11–14). Als Bußort erscheint das Kloster in Honorius Augustodunensis, *De vita claustrali* (PL 172, 1248B): *Septimo [claustralis vita] est ut carcer, in quo criminosi a lata via venientes incarcerantur, ut latam coeli aulam ingredi mereantur. [...] Non est similis inferno, in quo poenitentes purgantur, malevoli et duricordes supplicis cruciantur.*
- 45) Wollasch, *Mönchsgelübde* (wie Anm. 12) 529; Oppenheim (wie Anm. 36) 4–15; Casel (wie Anm. 37) 9–10; Molitor R., *Symbolische Grablegung bei der Ordensprofese* (BM 6, 1924, 5–57), der symbolisierende Begräbnisriten in der Profesliturgie allerdings erst seit dem 17. Jh. nachweisen kann; vgl. o. bei Anm. 39.
- 46) Frank S., ΑΠΤΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (BGAM 26), Münster 1964; Colombás G. M., *Vita angelica* (DIP 10, 2003, 187–191). Zum Mönchskleid als Engelsingewand s. Oppenheim (wie Anm. 36) 110–119.
- 47) Wollasch, *Mönchsgelübde* (wie Anm. 12) 529–530. An Spezialuntersuchungen ist kein Mangel. Die ältere Lit. bei Bacht H., *Die Mönchsprofese als zweite Taufe* (Catholica 23, 1969, 240–277, hier 251, Anm. 39). Zu ergänzen sind: Hantsch H., *Die abrenuntiatio im Taufritus und die Mönchsprofese, ihre Beziehungen zueinander und zu zeitgenössischen Rechtsanschauungen* (ÖAKR 11, 1960, 161–189); Feldhohn S., *Gestorben der Sünde – lebend für Gott. Gedanken zum Taufbewußtsein in den ältesten Mönchsviten und Regeln* (LuM 33/34, 1963/64, 52–62); Neunheuser B., *Mönchsgelübde als Zweite Taufe und unser theologisches Gewissen* (ebd., 63–69); Vuillaume Ch., *La profession monastique, un second baptême?* (CCist 53, 1991, 275–292). Gegen die Tendenz, die Interpretation der Profese als zweite Taufe zu relativieren, erklärt G. Constable: „It was customary since the earliest days of monasticism to equate entry to religious life with baptism, and the parallel cannot be dismissed, as it was by Protestants in the sixteenth century and more recently by scholars who want to defend the uniqueness of baptism, simply as a metaphor or a way of saying that monastic profession is an imitation or fulfilment of baptism.“ (Ders., *Ceremonies* [wie Anm. 36] 799).
- 48) Dies knüpft wiederum Verbindungen zur Buße; vgl. Bacht (wie Anm. 47) 264–267; Leclercq J., *Profession monastique, baptême et pénitence* d’après Odon de Cantobéry (Ders., *Analecta Monastica* 2 [StAns 31], Rom 1953, 124–140, hier 126–128.

eine vielfältige Auslegung, vielmehr sind die möglichen Deutungen auch untereinander verknüpft,<sup>49</sup> so daß sich der *meditatio* ein weites, fruchtbares Feld auftut, die Interpretation der Quellenaussagen jedoch mit einem erheblichen Maß an Mehrdeutigkeit rechnen muß.<sup>50</sup>

Die eingangs zitierte Stelle aus dem Widmungsbrief der *Moralia in Iob* ist nicht der einzige Beleg für das Bild vom Hafen des Klosters im Werk des Papstes. Hatte er es dort benutzt, um den Verlust der eigenen *vita contemplativa* zu beklagen, gebrauchte er es in einem Brief an den Bischof Desiderius von Vienne vom Frühsommer 599, um ihn zu bitten, den Diakon Pancratius nicht in den kirchlichen Dienst zurückzufordern, sondern ihm die Ruhe des monastischen Lebens zu gewähren: [...] *ut qui a turbulento curarum saecularium tumultu se segregans quietis desiderio portum monasterii appetit, rursus in ecclesiasticarum curarum non debeat perturbationibus implicari, sed in Dei laudibus permittatur secure ab his omnibus, ut postulat remanere.*<sup>51</sup> Daß die klösterliche Ruhe für ihn selbst verloren war, hat Gregor weiterhin beklagt.<sup>52</sup> So kleidet er im Prolog der *Dialogi* seinen Kummer wiederum in die Bilder von dem stürmisch bewegten Meer und dem klösterlichen Hafen der Ruhe:

*Ecce etenim nunc magni maris fluctibus quatior atque in navi mentis tempestatis ualidae procellis inlidor, et cum prioris uitae recolo, quasi post tergum ductis oculis*

---

132–133). Noch in seiner Kritik an den Mönchsgelübden verknüpfte Luther M., *De votis monasticis iudicium* 2 (WA 8, 1889, 564–669, hier 595, Z. 28–33) die ‚Mönchs-taufe‘ mit der Sündenvergebung durch die Buße mittels der Metapher von der zweiten Planke des Heils (s.o. bei Anm. 29): *Interrogemus nunc omnes votarios istos, qua opinione uoveant, et inuenies eos hac opinione impia possessos, quod arbitrentur gratiam baptismi irritam factam, et iam secunda tabula poenitentiae naufragium euadendum esse, ideo quaerendum per votiuum vivendi genus non solum, ut boni fiant et peccata deleant, sed etiam abundantius poeniteant, et caeteris Christianis meliores fiant.* Vgl. Bacht (wie Anm. 47) 243.

49) Dies arbeitet Wollasch, *Mönchsgelübde* (wie Anm. 12) 529–532 für Tod und Taufe (und damit verbunden für Martyrium und Opfer) heraus.

50) So vertritt Augustinus in *De doctrina christiana* III 27, 38 (ed. J. Martin, CChr.SL 32, 1962, 99–100) – G. Ebeling hat diese Schrift als „das geschichtlich wirksamste Werk der Hermeneutik“ bezeichnet (Ders., *Hermeneutik* [RGG<sup>3</sup> 3, 1959, Sp. 249]) – eine Hermeneutik, welche mehrfache Deutungen einer Bibelstelle – solange sie nicht die an anderen Stellen zu überprüfende Wahrheit verlassen – nicht nur nicht als Problem, sondern geradezu als Bereicherung versteht. Diese Eigenheit patristischer und mittelalterlicher (Schrift-)Deutung scheint uns häufig nicht in dem möglicherweise notwendigen Maße beachtet zu werden.

51) Ep. IX 157, MGH.Ep 2, 159, Z. 9–12. Ein eigenartiger Gebrauch des *portus quietis* findet sich in Ep. V 51 aus dem Juli 595, in der Gregor den gerade zum Bischof von Ravenna geweihten Priester Marinianus, der lange zusammen mit Gregor Mönch gewesen war (*quem diu mecum didicere in monasterio conversatum* [MGH.Ep 1, 351, Z. 8–9]), dem Scholasticus Andreas anempfehl. Im Blick auf diese klösterliche Vergangenheit bittet Gregor den Adressaten: *Sed quia post longa quietis otia eius, ut praediximus, novitas proculdubio perturbatur, peto, ut, cum venerit tempestatum saecularium procellas fugiens, semper apud vestram mentem portum quietis inueniat et de vestrae bono caritatis hilarescat.* (Ebd. Z. 17–20).

52) McGinn, *Mystik* (wie Anm. 3) 63–65; Rudmann (wie Anm. 13) 81–86.

*uiso litore suspiro. Quodque adhuc est grauius, dum immensis fluctibus turbatus feror, uix iam portum ualeo uidere quem reliqui. [...] Vnde hoc agitur quod praemisi, quia cum nauigamus longius, iam nec portum quietis quem reliquimus uidemus.*<sup>53</sup>

In demselben Sommer, als er an Desiderius von Vienne schrieb, griff er in einem Brief an Leander von Sevilla, dem ja schon die Widmung der *Moralia in Iob* galt, das Thema nochmals auf. Dabei bediente er sich wiederum der Schifffahrtsmetapher, doch wiederholte er sein Bildwort aus dem Dedikations schreiben nicht einfach, sondern gewann dem reichen Schatz der nautischen Metaphorik neue Aspekte des Bildes ab:

*Sed inter haec per omnipotentem Dem deprecor, in perturbationis fluctibus elapsum tuae orationis manu me tene. Quasi enim prospero flatu navigabam, cum tranquillam vitam in monasterio ducerem; sed procellosis subito motibus tempestas exorta in sua perturbatione me rapuit, et prosperitatem itineris amisi, quia quiete perditam menti naufragium pertuli. Ecce nunc in undis versor et tuae intercessionis tabulam quaero, ut, qui navi integra dives pervenire non merui, saltem post damna ad litus per tabulam reducar.*<sup>54</sup>

Jetzt ist die Ruhe des klösterlichen Lebens bereits durch die glückliche Seefahrt ausgedrückt, ihr Verlust durch den plötzlichen Sturm, der zum Schiffbruch führt. Schiff und Ladung, die verlorengegangen sind, symbolisieren deshalb nicht das weltliche Leben und die zeitlichen Güter, sondern den monastischen Lebenswandel mit seinen ewigen Verdiensten.

Daß sich die Hoffnung des Schiffbrüchigen hier nicht auf den Hafen, sondern auf die Küste richtet, besagt dagegen nicht viel. Beide Bilder sind gegeneinander austauschbar, symbolisieren sie doch beide das sichere, vor den See stürmen geschützte Ziel. Das zeigt Gregors Brief an Johannes Climacus, der

53) Grégoire le Grand, Dialogues I prol. 5 (ed. A. de Vogüé, SC 260, 1979, 12, Z. 33–38; 14, Z. 43–45). Auf die von Clark F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues* (SHCT 37–38), Leiden 1987, eröffnete Debatte über die Authentizität der Dialoge kann hier nicht eingegangen werden; vgl. zuletzt gegen Clark und gegen die Bestreitung der Historizität Benedikts Wollasch J., *Benedikt von Nursia. Person der Geschichte oder fiktive Idealgestalt?* (SMGB 118, 2007, 7–30). Das ist zu verschmerzen, weil auch Clark, 2, 441–442, die zitierte Stelle Gregor selbst zuschreibt. Dafür beruft er sich nicht zuletzt auf das hier interessierende Sprachbild: „The graphic nautic metaphor [...], in which Gregory likens himself to a storm-tossed sailor overwhelmed by the waves of secular cares, with the lost shore of spiritual contemplation receding out of sight and mind, is closely akin both in imaginary and in verbal expression to the ship-and-storm analogies in those letters.“ Jetzt kurz zusammenfassend in Clark F., *The ‚Gregorian‘ Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism* (SHCT 108), Leiden–Boston 2003, 412, allerdings ohne Nennung der Metaphorik.

54) Ep. IX 227, MGH.Ep 2, 219, Z. 30 – 220, Z. 3. Zur Schlußwendung vgl. das Hieronymus-Zitat u. in Anm. 106. Ganz ähnlich äußerte er sich gegenüber Leander bereits im April 591. An den o. Anm. 20 zitierten Passus schließt er eine breite Ausmalung der Gefahren und Widrigkeiten der metaphorischen Seefahrt an, um im Rückblick auf die Zeit der Ruhe im Kloster zu klagen: *Flens reminiscor, quod perdidit meae placidum litus quietis, et suspirando terram conspicio, quam tamen rerum ventis adversantibus tenere non possum.* (Ep. I 41, MGH.Ep 1, 57, Z. 4–6).

als Einsiedler auf dem Sinai lebte.<sup>55</sup> Nachdem er wiederum im Bild der Meereswogen seine Verstrickung in weltliche Geschäfte geschildert hat, bittet er den Anachoreten:

*Vos ergo, qui in tanta quietis vestrae serenitate tranquillam vitam ducitis et securi quasi in litore statis, nobis navigantibus aut potius naufragantibus orationis vestrae manum tendite et conantes ad terram viventium pergere quantis potestis precibus adiuuate, ut non solum de vestra vita, sed etiam de ereptione nostra mercedem in perpetuum habere valeatis.*<sup>56</sup>

Die metaphorische Beschreibung des Adressaten als eines ruhig von der sicheren Küste dem Kampf mit dem Meer Zuschauenden geht zurück auf ein Bild, mit dem Lukrez das zweite Buch seines Lehrgedichts *De rerum natura* einleitet.<sup>57</sup> Bei Lukrez steht das tobende Meer allerdings für das chaotische Treiben der Atome, so daß der Zuschauer nicht so kaltherzig gemeint ist, wie er erscheinen mag.<sup>58</sup> Gregor bezieht nicht nur die Metapher vom tobenden Meer auf das menschliche, genauer gesagt auf das weltliche Leben, er erwartet auch von dem aus der Welt zurückgezogen lebenden Zuschauer, dem Anachoreten oder Zönobiten, daß er nicht in epikureischem Seelenfrieden verharrt, sondern daß er im Gebet für den die Ruhe zur Kontemplation entbehrenden Weltmenschen vor Gott eintritt. Als Weltmensch versteht sich nämlich der Papst, der mit Verwaltungsaufgaben und politischen Geschäften überhäuft ist.<sup>59</sup> Die Interzessionsbitte ist geschickt in das Bildfeld der Metapher eingebaut, indem das Gebet als die dem Schiffbrüchigen hinstreckende Hand (*tende orationis manum*) oder als die rettende Planke (*intercessionis tabulam*) verbildlicht wird.<sup>60</sup>

55) Johannes, der seinen Beinamen seiner Hauptschrift, der „Leiter“ (Κλίμαξ, *Scala Paradisi*) verdankt, hat darin das Bild vom Kloster als Hafen selbst benutzt; vgl. Ders., *Scala Paradisi*, gradus II, PG 88, 657C; vgl. Rahner (wie Anm. 3) 558.

56) Gregor, Ep. XI 2, MGH.Ep 2, 261, Z. 10–14. Ähnlich hatte er schon kurz nach Antritt des Pontifikats an Anastasius, den ehem. Patriarchen von Antiochia, geschrieben: *Multis enim causarum fluctibus quatior et tumultuosae vitae tempestatibus affligor, ita ut recte dicam: ‚Veni in altitudinem maris et tempestas demersit me. ‚ Periclitanti igitur mihi orationis vestrae manum tendite, vos qui in virtutum litore statis.* (Ep. I 7, MGH.Ep 1, 9, 17–20). Gregor zitiert Ps 69 (68),3. Eine dieselbe Ps-Stelle zitierende Klage ohne Interzessionsbitte fast gleichlautend in Ep. I 5 (MGH.Ep 1, 6, Z. 9–10) an Theoctista, die Schwester des Kaisers Mauricius.

57) *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia vexari quemquamst iucunda voluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suavest.* (T. Lucretius Carus, *De rerum natura* libri sex II 1–4 [ed. J. Martin, BSGRT 5. Aufl. 1963, 43]). Blumenberg, *Schiffbruch* (wie Anm. 1) 28–29.

58) Das ist auch sonst in der Rezeptionsgeschichte in den Hintergrund getreten; vgl. beispielsweise ebd. 36.

59) *Nos enim sub colore ecclesiastici regiminis mundi huius fluctibus volvimur, [...]* (Ep. XI 2, MGH.Ep 2, 261, Z. 8). Allerdings hat Gregor, wie Frank S., *Actio und Contemplatio* bei Gregor dem Großen (TThZ 78, 1969, 283–295) gezeigt hat, *vita activa* und *vita contemplativa* keineswegs als einander ausschließend dichotomisch gegenübergestellt. Vgl. auch McGinn, *Mystik* (wie Anm. 3) 123–130.

60) Das erste Zitat stammt aus dem Brief an den Metropolitzen Domitian von Armenien

Ebenfalls aus der Frühzeit seines Pontifikats stammt Gregors vielleicht wirkmächtigstes Werk, die *Regula pastoralis*. In ihr formuliert er den Zielkonflikt zwischen den Ansprüchen der seelsorgerlichen *vita activa* und dem Wunsch nach Selbstheiligung in monastischer *vita contemplativa* in einem paradoxen Bild: Andere leite er ans Ufer der Vollkommenheit, der er selbst von den Wogen der Sünde herumgeworfen werde. Es ist daher konsequent, daß er schließt mit einer ebenfalls in die nautische Metaphorik gekleidete Interzessionsbitte an den Mitbischof Johannes – wohl den Patriarchen von Ravenna –, dem das Werk gewidmet ist: [...] *aliosque ad perfectionis litus dirigo, qui adhuc in delictorum fluctibus uersor. Sed in huius quaeso uitae naufragio orationis tuae me tabula sustine, ut quia pondus proprium deprimit, tui meriti manus me leuet.*<sup>61</sup>

## 2. Die Anfänge in der Patristik

Die Anspielung auf ein Bildwort des Epikureers Lukrez mag bei Gregor, dem am wenigsten antik-philosophisch geprägten der großen lateinischen Kirchenväter, auf den ersten Blick verwundern. Allerdings brauchte der Papst gar nicht bis auf die pagane Literatur zurückzugehen, um auf die Metapher von dem Beobachter in der Sicherheit des festen Ufers zu stoßen. Er konnte sie beispielsweise bei Ambrosius finden, dessen Werk er gut kannte. In *De Abraham* sieht Ambrosius sowohl die einzelne Seele wie die Kirche als ganze aus sicherer Position die Schiffbrüche der anderen beobachten:

*etenim uel anima, quae meretur templum dei appellari, uel ecclesia tunditur saecularium curarum fluctibus, sed non subruitur, caeditur, sed non labefactatur, commotiones fluctuum et insurrectiones passionum corporalium facilius premere ac mitigare. spectat aliorum naufragia ipsa immunis et exsors periculi, parata semper ut inlucescat Christus atque eius inluminatio iocunditatem adquirat sibi.*<sup>62</sup>

---

vom August 593; Ep. III 62, MGH.Ep 1, 223, Z. 25–26. Das zweite aus dem o. bei Anm. 54 zitierten Passus. Eine erste derartige Interzessionsbitte finden sich schon kurz nach der Papstwahl in dem ersten Brief an Johannes (Oktober 590), den Patriarchen von Konstantinopel: *Sed quia vetustam navem, vehementer confractam, indignus ego infirmusque suscepi – undique enim fluctus intrans et cotidiana ac valida tempestate quassatae putridae naufragium tabulae sonant – per omnipotentem Dominum rogo, ut in hoc mihi periculo orationis tuae manum porrigas, quia et tanto enixius potestis exorare, quanto et a confusione tribulationum, quas in hac terra patimur, longius statis.* (Ep. I 4, MGH.Ep 1, 5, Z. 4–8). Im Anschluß an das Zitat o. Anm. 54 bittet er wiederum Leander: *si ergo me, frater karissime, diligis, tuae mihi orationis in his fluctibus manum tende; ut quo laborantem me adiuvas, ex ipsa vice mercedis in tuis quoque laboribus valentior existas.* (Ep. I 41, MGH.Ep 1, 57, Z. 6–8).

61) Grégoire le Grand, Règle pastorale IV (ed. B. Judic – F. Rommel – Ch. Morel, SC 382, 1992, 540, Z. 89–92); vgl. Misch (wie Anm. 7) 440.

62) Ambrosius, De Abraham II 3, 11 (ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, 1897, 573, Z. 3–10). Ganz ähnlich seine Auslegung von Gen 49,13: *hic ergo Zabulon iuxta mare inquit habitabit, ut uideat aliorum naufragia ipse immunis periculi et spectet alios fluctuantes in freto istius mundi, qui circumferantur omni uento doctrinae, ipse fidei radice immobilis perseu-*

Allerdings setzt Ambrosius das Bild des sicheren Zuschauers in einem Kontext ein, der sich doch recht stark von Gregors Bitten um Gebetshilfe unterscheidet. Deshalb liegt Paulinus von Nola als Übermittler des Bildes näher. Da Gregor mit großer Sicherheit die Wendung vom nackten Entkommen aus dem Schiffbruch dem vierten, an Augustinus gerichteten Brief des Paulinus entnommen hat,<sup>63</sup> muß er auch die zum unmittelbaren Kontext dieser Wendung gehörende Bemerkung, Augustinus stehe bereits auf dem festen Ufer, gekannt haben. Vor allem formuliert Paulinus in diesem Zusammenhang eine Bitte um Gebetsinterzession, wenn auch nicht in so enger Verbindung mit dem Hinweis auf den sicheren Standort des Adressaten, wie sie sich in den entsprechenden Bitten des Papstes findet:

[...] *post multa naufragia usu rudem, uixdum a fluctibus saeculi emergentem; tu, qui iam solido litore constitisti, tuto excipe simu, ut in portu salutis, si dignum putas, pariter nauigemus. interae me de periculis uitae istius et profundo peccatorum euadere nitentem orationibus tuis tamquam tabula sustine, ut de hoc mundo quasi de naufragio nudus euadam.*<sup>64</sup>

Daß Gregor die Bekehrung zum Mönchtum mit einer Metapher beschreibt, die ursprünglich das philosophische Leben charakterisieren sollte,<sup>65</sup> ist noch weniger erstaunlich. Nicht erst seit heute wird die enge Verwandtschaft zwischen der antiken „Philosophie als Lebensform“<sup>66</sup> und der christlichen Askese

---

*erans, sicut est sacrosancta ecclesia radicata atque fundata in fide spectans haereticorum procellas et naufragia Iudaeorum [...] praesto sit ecclesia tanquam portus salutis, [...] ecclesia igitur in hoc saeculo tamquam portus maritimi per litora diffusi occurrunt laborantibus dicentes esse credentibus refugium praeparatum, quo uentis quassata nauigia possint subducere.* (Ambrosius, De patriarchis 5, 27–28 [ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, 1897, 139, Z. 18 – 140, Z. 1. 5. 7–10]).

63) S.o. bei Anm. 34.

64) Ep. 4, 3 (CSEL 29, 22, Z. 3–9).

65) Vgl. dazu Bonner (wie Anm. 41) 56–58, der das Changieren des Bildes zwischen philosophischer und religiöser Sphäre betont und die Anführung der Alexandriner Philo und Klemens unter dem philosophischen Gebrauch der Hafen-Metapher begründet: „But it is convenient to list the Jewish and the Christian passages here since they employ the same terms as the Greek philosophers.“ (Ebd. 57).

66) Hadot P., Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991. Vgl. auch Dens., Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie? Frankfurt/M. 1999, eine Überblicksdarstellung, die das in dem erstgenannten Werk programmatisch vertretene Anliegen, die antiken Philosophien nicht als Systeme von theoretischen Lehren, sondern als Anweisungen zum richtigen, d. h. glücklichen Leben zu verstehen, konsequent durchführt. Damit gewinnen dann auch die asketischen Züge in der antiken Philosophie an Relevanz. Gänzlich unbekannt waren die von Hadot herausgestellten Aspekte in der älteren Literatur nicht; vgl. etwa: „Dans le moyen-âge monastique, aussi bien que dans l’antiquité, *philosophia* désigne non une théorie ou une manière de connaître, mais une sagesse vécue, une manière de vivre selon la raison.“ (Leclercq J., Pour l’histoire de l’expression „philosophie chrétienne“ [MSR 9, 1952, 221–226]). Diese Interpretation der antiken Philosophie ermöglicht ein sachgerechtes Verständnis der Selbstinterpretation des Christentums und besonders der Asketen als die ‚wahren Philosophen‘, als es etwa

herausgestellt. Das Christentum bot sich seiner paganen Umgebung als die wahre Philosophie an.<sup>67</sup> In der Tat bestanden zwischen beiden gewichtige Parallelen, nicht zuletzt in der *conversio*: „Man bekehrt sich zur Philosophie, wie man sich zum Christentum bekehrt, und diese Bekehrung bedeutet im Geist und im Herzen derer, die sie vollziehen, einen Umbruch der Werte und zugleich den Beginn einer neuen Existenz.“<sup>68</sup> Auch in der Askese – das Wort ist als Fachbegriff aus der antiken Philosophie über Philo von Alexandria in das Christentum gelangt<sup>69</sup> – hat die Philosophie maßgeblich auf das Christentum eingewirkt.<sup>70</sup> So war es vor allem die asketische, später die monastische Le-

---

Curtius E. R., Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter (RomF 57, 1943, 290–309) möglich war, der diese Entwicklung nur als „Usurpation der Philosophie durch die alte Kirche“ (ebd., 294) verstehen konnte, eine Usurpation, die nur durch die Degenerierung der antiken Philosophie möglich geworden sei. (Die gekürzte Fassung des Beitrags in Ders., Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen-Basel, 11. Aufl. 1993, 214–220, verzichtet allerdings auf den Vorwurf der Usurpation).

- 67) Hadot, Weisheit (wie Anm. 66) 273–289; Bardy G., „Philosophie“ et „philosophe“ dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles (RAM 25, 1949 [= Mélanges Marcel Viller], 97–108); Courcelle P., Verissima Philosophia (Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, hrsg. v. J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 653–659). Für das frühe Mittelalter konstatiert Hans Joachim Werner bei Alcuin einen Philosophiebegriff, der sowohl weltliche als auch geistliche Weisheit (u.a.) umfaßt (Werner H. J., *Meliores viae sophiae*. Alkuins Bestimmung der Philosophie in der Schrift „Disputatio de vera philosophia“ [Was ist Philosophie im Mittelalter? – Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? – What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, hrsg. v. J. A. Aertsen – A. Speer (MM 26), Berlin–New York 1998, 452–459]), während Alberi M., „The Better Paths of Wisdom‘: Alcuin’s Monastic ‚True Philosophy‘ and the Wordly Court (Speculum 76, 2001, 896–910) aufgrund derselben Quelle die monastische Konnotation der Philosophie bei Alcuin herausstellt. Das „dezidiert monastische Philosophieverständnis“ des Hrabanus Maurus stellt heraus Enders M., Die Bestimmung der wahren Philosophie bei Hrabanus Maurus in ihrem geschichtlichen Zusammenhang (Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen [Fuldaer Studien 7], Frankfurt/M. 1996, 465–480, Zitat 477). Vgl. auch die u. Anm. 71 genannten Titel.
- 68) Bardy G., Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1988, 56. Nock A. D., Bekehrung, in: RAC 2 (1954), 105–118, hier 107–108, zur philosophischen Bekehrung.
- 69) Hauser R. – Lanczkowski G. – Sprondel W. M., Askese (HWP 1, Basel 1971, Sp. 538–543, hier Sp. 539). Die Bedeutung des Begriffs in der antiken Philosophie als „geistige Schulung und Zucht des Menschen“ (ebd., Sp. 539) zeigt sich noch in der ältesten lateinischen Übersetzung der *Vita Antonii*, die ἄσκησις mit *studium* wiedergibt; vgl. Mohrmann Ch., Le rôle des moines dans la transmission du patrimoine latin (Dies., Études sur le latin des chrétiens, 4: Latin chrétien et latin médiéval [SeL 143], Rom 1977, 293–307, hier 294). Im NT begegnet das entsprechende Verb lediglich einmal in Apg 24,16; vgl. Windisch H., ἀσκέω, in: ThWNT 1 (1933), 492–494.
- 70) Zu asketischen Strömungen und Praktiken in der antiken Philosophie s. außer den o. Anm. 66 genannten Werken von Hadot v.a. Strathmann (wie Anm. 30) 261–344;

bensform, die für sich in Anspruch nehmen konnte, die wahre Philosophie zu sein.<sup>71</sup>

Tatsächlich waren die Grenzen zwischen philosophischem Landleben und asketisch-zönotischem Rückzug aus der Welt fließend.<sup>72</sup> Wie etwa ist Augustins († 430) Aufenthalt in Cassiciacum zu charakterisieren – als „eine spielerische Einübung in das Mönchsleben,“<sup>73</sup> Jedenfalls führte man dort ein philosophisches Landleben, wie es Peter Brown und Dennis E. Trout in den Kontext der Zeit gestellt haben und wie es Jacques Fontaine für die gallo-römische Senatsaristokratie beschrieben hat.<sup>74</sup> In den Dialogen, die Augustinus in Cassiciacum verfaßt hat, findet sich nicht das Bild vom Hafen des Klosters, wohl aber jenes vom Hafen der Philosophie.<sup>75</sup> Mit seiner ersten überlieferten Schrift, dem Dialog *Contra Academicos* möchte Augustinus seinen reichen Patron Ro-

---

Lohse B., Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (RKAM 1), München–Wien 1969, 41–78. Zum Einfluß auf die christliche Askese zusammenfassend Frank, Geschichte (wie Anm. 30) 3–7.

- 71) Vgl. außer den o. in Anm. 67 genannten Titeln Leclercq, *Pour l'histoire* (wie Anm. 66); Dens., *Études sur la vocabulaire monastique du moyen âge* (StAns 48), Rom 1961, 39–79; Penco G., *La vita ascetica come „filosofia“ nell'antica tradizione monastica* (StMon 2, 1960, 79–93). Curtius, *Philosophie* (wie Anm. 66) 297–298; Ders., *Europäische Literatur* (wie Anm. 66) 219.
- 72) Fontaine J., *Antike und christliche Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jh. im westlichen Römerreich* (Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, hrsg. v. K. S. Frank [WdF 409], Darmstadt 1975, 281–324); Prinz F., *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*, München 1980, 17.
- 73) Frank, *Geschichte* (wie Anm. 30) 40. Für Lohse (wie Anm. 70) 219, ist Cassiciacum Augustins „erster Versuch zu einer klosterähnlichen Gemeinschaft“.
- 74) Brown P., *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1982, 98–99; Trout D. E., *Augustine at Cassiciacum: *Otium honestum* and the Social Dimensions of Conversions* (VigChr 42, 1988, 132–146). Zu Fontaine s.o. Anm. 72; vgl. auch Zumkeller A., *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* (Cass 11), Würzburg, 2. Aufl. 1968, 42–51.
- 75) Dazu Pfligersdorffer G., *Bemerkungen zu den Proömien von Augustins Contra Academicos I und De beata vita* (Ders., *Augustino praeceptoris*. Gesammelte Aufsätze zu Augustinus. Zum 1600 Jahre Jubiläum der Taufe Augustins 387–1987, hrsg. v. K. Forstner – M. Fussl [SPS N.F. 27], Salzburg 1987, 33–58); Oroz J., *En torno a una metáfora agustiniana. „El puerto de la filosofía“* (CDios 181, 1968, 825–844). Oroz, a.a.O., 836, betont, daß sich die Metapher v.a. in den in Cassiciacum entstandenen Schriften findet. Rondet H., *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin* (Augustinus magister. Congrès international Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954. Communication, 2, Paris 1954, 691–701, hier 691–693). Rondet bemerkt zu den beiden im folgenden zu behandelnden Dialogen: „Ici le symbolisme est emprunté moins aux livres saints qu'à des lieux communs de philosophie néoplatonicienne.“ (Ebd. 691).

manianus<sup>76</sup> für das philosophische Leben gewinnen.<sup>77</sup> Allerdings, so erklärt er, nehme der Hafen der Weisheit (*sapientiae portus*), wo man nicht mehr von den Winden des Schicksals bewegt werde, niemanden auf, den nicht das Schicksal selbst, begünstigend oder scheinbar feindlich, dorthin führe.<sup>78</sup> Zwar betont Augustinus die eigene Anstrengung und ruft besonders zum Gebet um göttliche Hilfe auf, um den Kurs zum Hafen der Philosophie einhalten zu können,<sup>79</sup> doch glaubt er, sowohl im Blick auf Romanianus, als auch auf seinen eigenen Lebensweg, in Schicksalsschlägen, die wie widrige Winde die Lebensplanung vom eingeschlagenen Kurs abgebracht haben, das Eingreifen der Vorsehung zu erkennen, das die unerwartete Landung im Hafen ermöglicht. Hatte Romanianus ein Prozeß, der ihn bis in die kaiserliche Residenz Mailand führte, in Bedrängnis gebracht,<sup>80</sup> so war es bei Augustinus selbst ein Brustleiden, das die Karriere als Rhetoriklehrer verhinderte.<sup>81</sup>

Weder in *Contra Academicos* noch in *De beata vita* greift der Autor auf die Metapher vom Schiffbruch zurück, um diese Schicksalsschläge zu benennen. Es bleibt beim Bild der scheinbar widrigen Stürme, die sich als glückliche Fü-

- 
- 76) Zu Romanianus: Lepelley C., *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire*, 2: *Notices d'histoire municipale*, Paris 1981, 178–181; Fuhrer Th., *Augustin, Contra Academicos* (Vel de Academicis). Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar (PTS 46), Berlin–New York 1997, 4–5. Augustinus schildert in *Contra Academicos*, II 2, 3–4 (ed. W. M. Green, CChr.SL 29, 1970, 1–61, hier 19, Z. 6 – 20, Z. 44), die Bedeutung, welche die Patronage des Romanianus für ihn besaß.
- 77) Ebd., I 1, 1 (CChr.SL 29, 3, Z. 21–22).
- 78) Ebd., I 1, 1 (CChr.SL 29, 3, Z. 7–10): [...] *ut diuinum animum mortalibus inhaerentem nequaquam sapientiae portus accipiat, ubi neque aduersante fortunae flatu neque secundante moueatur, nisi eo illum ipsa uel secunda uel quasi aduersa perducatur*, [...]. Vgl. auch Augustinus, *De beata vita* 1, 1–4 (ed. W. M. Green, CChr.SL 29, 1970, 63–85, hier 65–67).
- 79) *Quam ob rem contra illos fluctus procellasque fortunae cum obnitendum remis qualiumcumque uirtutum tum in primis diuinum auxilium omni deuotione atque pietate implorandum est, ut intentio constantissima bonorum studiorum teneat cursum suum, a quo eam nullus casus excutiat, quominus illam philosophiae tutissimus iucundissimusque portus accipiat*. (Ebd., II 1, 1, CChr.SL 29, 18, Z. 17–23). Auch zu Beginn des dritten Buches führt Augustinus das Motiv des *sapientiae portus* ein: Ebd., III 2, 3 (CChr.SL 29, 36, Z. 37–40).
- 80) Genaueres darüber ist nicht bekannt; vgl. Schlapbach K., *Augustin, Contra Academicos* (Vel de Academicis). Buch 1. Einleitung und Kommentar (PTS 58), Berlin–New York 2003, 26, Anm. 2. Augustinus mag die Lage seines Patrons im Interesse der Argumentation dramatisiert haben, jedenfalls ging der Rechtsstreit günstig für Romanianus aus; vgl. Lepelley (wie Anm. 76) 178 mit Anm. 22bis.
- 81) Ebd., I 1, 1–3 (CChr.SL 29, 3, Z. 22 – 5, Z. 80). Auch in *De beata vita* 1, 4, (CChr.SL 29, 67, Z. 103–108) führt Augustinus sein Brustleiden an, das ihn schließlich davor bewahrt habe, in Ausübung der angestrebten Position womöglich den Klängen der Sirenen zu erliegen; vgl. Pfligersdorffer (wie Anm. 75) 37. Zur paganen Allegorese der Geschichte von Odysseus und den Sirenen s. ebd. 38–41. Demselben Motiv in der patristischen Literatur widmet sich Rahner (wie Anm. 3) 239–271.

gungen erweisen.<sup>82</sup> So ist es nicht die Katastrophe, aus der sich der Schiffbrüchige, wenn auch mit knapper Not, so doch mit eigener Kraft in den Hafen retten kann, vielmehr ist es der Wind oder Sturm, der den Reisenden, indem er ihn vom Kurs abbringt, wider Erwarten dem Ziel zutreibt. Selbst wenn Augustinus an einer Stelle die Bedeutung des eigenen Bemühens betont,<sup>83</sup> ist es doch weniger der Mensch, der handelt, als vielmehr Gott. Zu ihm muß man um das Gelingen beten.<sup>84</sup> Daß als Ziel der *sapientiae* oder der *philosophiae portus* genannt wird, ja einfach die *philosophia*, darf nicht täuschen.<sup>85</sup> Es ist eine Philosophie, die sich auf charakteristische Weise von jener der paganen Schulen unterscheidet.<sup>86</sup> Dies kommt im Proömium von *De beata vita* in einer umständlichen Erweiterung des Bildes vom rettenden Hafen zum Ausdruck: Vor der Hafeneinfahrt liegt ein mächtiger und gleißender Berg. Er symbolisiert die falsche, nicht zur Erkenntnis, sondern allein zum Hochmut führende skeptische

---

82) *Contra Academicos* I 1, 1 (CChr.SL 29, 4, Z. 31–32): [...] *fortuna illi flatus, qui putantur aduersi, [...]. De beata vita* 1, 2 (CChr.SL 29, 65, Z. 28–32): *His profecto quid aliud optandum est quam quaedam in illis rebus, a quibus laeti excipiuntur, in prospera et, si parum est, saeuens omnino tempestas contrarieque flans uentus, qui eos ad certa et solida gaudia uel flentes gementesque perducatur?* Ebd.1, 4 (CChr.SL 29, 67, Z. 104–105): [...] *superfluis tempestas, quae putatur aduersa, [...].*

83) S.o. Anm. 79.

84) *Contra Academicos* II 1, 1 (CChr.SL 29, 18, Z. 25–26).

85) In *Contra Academicos* bevorzugt Augustinus den *sapientiae portus* (s. die Belege o. Anm. 78–79), in *De beata vita* spricht er nur von dem *philosophiae portus*. So beginnt das Buch: *Si ad philosophiae portum, e quo iam in beatae uitae regionem solumque proceditur, uir humanissime atque magne Theodori, ratione institutus cursus et uoluntas ipsa perduceret, nescio, utrum temere dixerim multo minoris numeri homines ad eum peruenturos fuisse, quamuis nunc quoque, ut uidemus, rari admodum paucique perueniant.* (*De beata vita* 1, 1 [CChr.SL 29, 65, Z. 1–6]); vgl. auch ebd., 1, 5 (CChr.SL 29, 67, Z. 109); s.u. bei Anm. 92. Die Bezeichnung des Ziels als *philosophia* durchzieht die Proömien beider Dialoge: Romanianus soll für die Philosophie gewonnen werden (s.o. Anm. 77). Augustinus flüchtet sich aus der Rhetorik in den Schoß der Philosophie (*philosophiae gremium*): *Contra Academicos* I 1, 3 (CChr.SL 29, 4, Z. 71 – 5, Z. 72). Er spricht von drei Arten von Menschen, welche die Philosophie annehmen kann (die er mit drei Typen von Seereisenden vergleicht): *De beata vita* 1, 2 (CChr.SL 29, 65–66).

86) Damit erweist sich die moderne Frage, ob sich Augustinus in Mailand zum Christentum oder nur zur Philosophie bekehrt habe, als Scheinalternative. Schlappach K., Ciceronisches und Neuplatonisches in den Proömien von Augustin, *Contra academicos* 1 und 2 (Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 23.–25. September 1997 in Trier, hrsg. v. Th. Fuhrer – M. Erler [Philosophie der Antike. Veröffentlichungen der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung 9], Stuttgart 1999, 139–151) interpretiert v.a. das erste Proömium von *Contra academicos* geradezu als Gegenentwurf zum Proömium des fünften Buches von Ciceros *Tusculanae disputationes*. Im Vergleich zu Cicero betone Augustinus die Bedeutung der Vorsehung/des Zufalls (*fortuna*) und des Gebets.

Philosophie der Neuen Akademie, gegen die Augustinus bereits den vorangehenden Dialog *Contra Academicos* gerichtet hatte.<sup>87</sup>

Im Dialog selbst zeigt sich im positiven Sinne, was die augustinische *philosophia* als christliche von der paganen unterscheidet. An dem Gespräch nehmen nicht nur zwei Personen teil, die im antiken Verständnis kaum philosophiefähig sind, nämlich Augustins junger Sohn Adeodatus<sup>88</sup> und seine Mutter Monica,<sup>89</sup> sondern es sind auch gerade diese beiden, welche die Argumentation mit entscheidenden Beiträgen voranbringen. Freilich sollen dadurch weder Kinder noch Frauen als philosophische Gesprächspartner legitimiert werden. Vielmehr fungieren sie als Medien göttlicher Eingebungen, die den philosophisch bewanderten Augustinus in Erstaunen und Entzückung versetzen.<sup>90</sup> Schlichte Frömmigkeit beschämt philosophisches Wissen. Den vielfältigen Philosophenschulen steht der *eine* christliche Glaube gegenüber: *Videtisne, inquam, aliud esse multas uariasque doctrinas, aliud animum adtentissimum in deum? nam unde ista, quae miramur, nisi inde procedunt?*<sup>91</sup>

87) Zur Kritik Augustins an der *superbia* der Philosophen s. Beierwaltes W., *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens* (SHAW.PH 1981, 6), Heidelberg 1981, 22–23.

88) *De beata vita* 1, 6 (CChr.SL 29, 68, Z. 144–146): *Erat etiam nobiscum aetate minimus omnium, [...] Adeodatus filius meus. Adeodatus war ungefähr 14 Jahre alt. In diesem Alter konnte nach stoischer Lehre das philosophische Studium erst beginnen; vgl. Gnlika Ch., Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens* (Theophaneia 24), Bonn 1972, 60, Anm. 15. Im übrigen galt: „[...] kleine Kinder haben im philosophischen Lehrbetrieb ohnehin nichts zu suchen“ (ebd., 117–118). In philosophischen Erörterungen wurden besonders die geistig-seelischen Defizite der Kinder herausgestellt: „In den Dialogen Platons begegnet der Gedanke, dass Kinder zusammen mit Frauen, Sklaven und Tieren zu den vernunftlosen Lebewesen zählten. [...] Aristoteles gar stellt das Kind auf eine Stufe mit (psychisch) kranken, schlechten, gewalttätigen und betrunkenen Menschen [...]“ (Kleijwegt M. – Amedick R., *Kind* [RAC 20, 2004, 865–947, hier 871]). So zeigt sich O'Meara J. J., *The Historicity of the Early Dialogues of St. Augustine* (VigChr 5, 1951, 150–178, hier 174–176) erstaunt und irritiert darüber, was Augustinus seinem Schüler Licentius in *De ordine* an (inspirierter) Erkenntnis zuschreibt.

89) Sie wird von Augustinus bei der Vorstellung der Gesprächsteilnehmer an erster Stelle genannt; vgl. *De beata vita* 1, 6 (CChr.SL 29, 68, Z. 139–140). Trotz einer gewissen Zahl von Schülerinnen in der Philosophie fanden Frauen in den meisten Philosophenschulen keine intellektuelle Anerkennung; vgl. Thraede K., *Frau* (RAC 8, 1972, 197–269, hier 202–204, 208–211); vgl. auch das Zitat in der vorangehenden Anm. Schlagend ist der Kontrast zwischen der Rolle Monicas in Augustins Dialog und der Nicht-Rolle Xanthippes in der Eingangsszene von Platons *Phaidon*: Sokrates läßt seine Frau nach Hause schaffen, ehe im Gefängnis sein letztes philosophisches Gespräch beginnen kann (ebd., 60a, in: *Platonis Opera* ed. J. Burnet, SCBO, 1900 [u.ö.]).

90) *De beata vita* 2, 11–12; 3, 18 (CChr.SL 29, 72, Z. 134–144, Z. 156–158; 75, Z. 35–50).

91) *De beata vita* 4, 27 (CChr.SL 29, 80, Z. 94–107), Zitat: Ebd., 105–107. Brown (wie Anm. 74) 101, kommentiert Monicas Rolle im Dialog: „Sie ist ehrfurchtgebietend wie eh und je und scheint die Kraft aus verborgenen Quellen vollkommener Sicherheit herzuziehen. Sie kann eine ganze philosophische Richtung mit einem einzi-

Zwischen dem einleitenden, breit ausgemalten Bild vom Hafen der Philosophie und dem eigentlichen Dialog bilden die beiden letzten Paragraphen des Proömiums eine Art Exposition, die in Ort und Zeit des Gesprächs einführt sowie seine Teilnehmer vorstellt und damit zu ihm überleitet. Sie beginnt mit der Aufforderung an den Widmungsempfänger: *Ergo uides, in qua philosophia quasi in portu nauigem.*<sup>92</sup> Etwas später spricht Augustinus davon, daß er Verwandte und Freunde in jenem Hafen (*ad istum portum*) versammelt habe.<sup>93</sup> Jener Hafen, das ist die wahre Philosophie des Christentums, aber wohl auch der Ort des philosophischen Gesprächs, der Landsitz Cassiacum.<sup>94</sup> Dieser Hafen oszilliert zwischen philosophischer Muße und klösterlicher Askese. Letzterer sollte die Zukunft gehören, zumal in den folgenden Jahrhunderten die Voraussetzungen für eine philosophische Lebensführung im Sinne der klassischen Antike zunehmend verlorengehen.

Es soll allerdings nicht behauptet werden, daß das Fehlen der Metapher vom Hafen des Klosters in den Frühdialogen Augustins eine präzise Chronologie des Wandels vom Hafen der Philosophie zum Hafen des Klosters erlaube.<sup>95</sup> Das letztgenannte Bild findet sich, wenn auch nicht in der elaborierten Form, in der es uns bei Gregor begegnet ist, durchaus bei den Zeitgenossen Augustins. Bereits Ambrosius († 397), der als Bischof von Mailand Ostern 387 Augustinus taufte, hat die nautische Metaphorik auf das mönchische Leben angewandt. Im *Exameron*, etwa zu derselben Zeit verfaßt wie die frühen Dia-

---

gen, alltäglichen Wort abtun; und ihr Sohn bestellte sie mit großem Nachdruck zum Orakel urtümlicher katholischer Frömmigkeit.“ Das trifft ihre Bedeutung im Dialog nur unvollkommen. Die Sicherheit und Einzigkeit des Glaubens war ein starkes missionarisches Argument der Christen. Für die Erlangung des glücklichen Lebens durch eine philosophische Lebensführung bildete die Vielzahl der philosophischen Schulen ein ernstes Problem: Die Lebenszeit war zu kurz, um alle Philosophien auf ihre Wirksamkeit testen zu können. Augustinus hat später in *De civitate Dei* XIX, 1–3 (ed. B. Dombart – A. Kalb, CChr.SL 48, 1955, 657–664) dieses Problem scharf ins Licht gerückt, indem er mit Varro die Zahl der theoretisch möglichen Philosophien mit 288 angab. Ebenfalls mit Varro hat er diese Zahl auf drei reduziert. Gleichwohl hat er so seinen Lesern vor Augen geführt, daß der philosophischen Suche nach dem glücklichen Leben die nötige Gewißheit fehle.

92) *De beata vita* 1, 5 (CChr.SL 29, 67, Z. 109).

93) Ebd., 68, Z. 120–125.

94) Trout (wie Anm. 74) 136: „In the opening chapters of the *De beata vita* Augustine speaks metaphorically of Cassiacum as the tranquil port of philosophy“.

95) Von den bei Rahner (wie Anm. 3) 558–559, und Schlimme (wie Anm. 3) 302, gebotenen Belegen aus den östlichen Kirchen lassen sich gerade die frühesten nicht auf ein monastisches (oder anachoretisches) Leben beziehen oder nicht hinreichend präzise datieren. Trout (wie Anm. 74) 140–141, weist darauf hin, daß sich zu dieser Zeit im Westen eine Begrifflichkeit des anachoretischen und monastischen Lebens erst gerade auszubilden begann. Im Blick auf Augustin folgert er daraus: „Thus for Augustine in 386 renunciation of the world and retirement into Christian philosophy was also retreat into *otium honestum* and its attendant values.“ (Ebd., 141).

loge Augustins,<sup>96</sup> standen ihm wohl italienische Inselasketen vor Augen, als er das Meer, auf dessen Inseln sich Asketen niedergelassen hatten, (unter anderem) als Hafen der Sicherheit (*portus securitatis*) beschrieb.<sup>97</sup> So wird – geradezu paradox formuliert – das stürmische Meer durch asketische Besiedlung zum sicheren Hafen.<sup>98</sup>

Bei einem weiteren Zeitgenossen Augustins, Hieronymus († 419), den wir bereits als Schöpfer der Wendung *nudus nudum Christum sequi* kennengelernt haben,<sup>99</sup> findet sich das Bild vom Hafen des Klosters ebenfalls. Allerdings läßt sich nicht behaupten, daß er in seinem sowohl an asketischen Themen wie an nautischen Metaphern reichen Werk häufigen Gebrauch von ihm gemacht habe.<sup>100</sup> So kleidet er eine an Anachoreten gerichtete Gebetsbitte in das Bild des hilflos der hohen See Ausgelieferten, der auf die Ankunft im ersehnten Hafen hofft, doch fehlt der bei Gregor beobachtete Hinweis an die um ihr Gebet an-

96) „Una Settimana Santa di un anno per lo più indicato tra il 386 et il 390.“ (Visonà G., *Cronologia Ambrosiana – Bibliografia Ambrosiana (1900–2000)* [OOSA. Sussidi 25/26], Mailand-Rom 2004, 87).

97) *Quid enumerem insulas, quas uelut monilia plerumque praetexit, in quibus ii qui se abdicant intemperantiae saecularis inlecebris fido continentiae proposito eligunt mundo latere et uitae huius declinare dubios anfractus? mare est ergo secretum temperantiae, exercitium continentiae, grauitatis secessus, portus securitatis, tranquillitas saeculi, huius mundi sobrietas [...].* (Ambrosius, *Exameron III* 5, 23, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, 74, Z. 15–21). Daß Ambrosius hier bewußt paradox formuliert, zeigt seine Allegorese der Odysseus-Geschichte, in der das Meer und die Sirenen für die Versuchungen der Welt stehen; Ders., *Expositio Evangelii secundum Lucam IV* 2–3 (ed. M. Adriaen, CChr.SL 14, 1957, 106–107, Z. 50). Dort empfiehlt er als Gegenmittel: *Tria sunt enim quae ad usum proficiunt salutis humanae, sacramentum desertum ieiunium; [...]* (ebd. IV, 4, CChr.SL 14, 107, Z. 55–56). Vgl. auch ebd. IV, 32 (CChr.SL 14, 117, Z. 395–396): *Fuge ergo saeculi mare: naufragium non timebis.*

98) Das erinnert an die menschenfeindliche ägyptische Wüste, die, von Dämonen bewohnt, durch die Niederlassungen der Anachoreten zur himmlischen Stadt geworden war; s. Eucherius von Lyon, *De laude eremi* 36 (ed. S. Pricoco, Catania 1965, 71, Z. 395–397); vgl. Brunert M.-E., *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts* (BGAM 42), Münster 1994, 182. Ist diese Interpretation zutreffend, unterscheidet sich Ambrosius' paradoxe Formulierung vom Meer, das zum Hafen geworden ist, grundsätzlich vom antiken Ideal der Meeresstille; vgl. zu letzterem Rahner (wie Anm. 3) 551–553.

99) Zu den bei Bernards (wie Anm. 35), 149, Anm. 20, aufgeführten Stellen kann noch ergänzt werden: Ep. 145 (*Ad Exuperantium de paenitentia*) 3–4 (ed. J. Hilberg, CSEL 56/1, 2. Aufl. 1996, 307, Z. 2–3. 6–7): [...] *ut nudus sequaris dominum saluatorem, [...] nudus et leuis ad caelum uola [...].* *Homilia in Lucam evangelistam* [XVI, 19–31]. *De Lazaro et diuine* (ed. G. Morin, CChr.SL 78, 1958, 514, Z. 242–243): *Anima Xpistiana, anima monachi, anima eius qui nudus nudum Xpistum sequitur, [...].*

100) Zur nautischen Metaphorik s. Harendza G., *De oratorio genere dicendi, quo Hieronymus in epistulis usus sit* (Diss. phil./Breslau 1905), Breslau 1905, 33–35; Antin P., *Les Sirènes et Ulysse dans l'œuvre de saint Jérôme*, in: REL 39 (1961), 232–241. Nicht zugänglich war mir Kaiser L. M., *Imagery of Sea and Ship in the Letters of St. Jerome*, in: *Folia* 5 (1951), 56–60.

gegangenen Religiösen auf ihren sicheren Stand auf dem festen Land.<sup>101</sup> In einem Brief an den Freund (und späteren erbitterten Gegner) Rufin, in dem er die asketischen Interessen und ersten asketischen Schritte des gemeinsamen Freundeskreises zur Sprache bringt, stellt Hieronymus seine Ankunft in Syrien als das Erreichen eines sehr sicheren Hafens dar,<sup>102</sup> aber die Inselaskese des gemeinsamen Freundes Bonosus evoziert bei ihm nicht jene Sprachbilder, wie wir sie schon bei Ambrosius fanden und wie sie gerade in Inselklöstern vermehrt gebraucht worden sind.<sup>103</sup> Die dramatische Schilderung der Insel als schiffzertrümmernd, von scharfen Riffen umgeben und aus nacktem Fels bestehend soll ihre abschreckende Einsamkeit hervorheben, in welcher der Eremit auf paradoxe Weise als ein neuer Bewohner des Paradieses erscheint.<sup>104</sup> In einem späteren Brief hat er den Aufenthaltsort des Freundes allerdings allegorisiert: *ille inter minaces saeculi fluctus in tuto insulae, hoc est ecclesiae gremio, sedens [...]*.<sup>105</sup>

Vom mönchischen Leben als Hafen spricht Hieronymus vor allem dort, wo er seine eigene Erfahrung zum Ausdruck bringt. Die scharfe Ermahnung zu konsequenterer Askese, die er dem Freund Heliodor erteilt, der in seiner Heimatstadt asketisch leben wollte und sich mit dem Gedanken des Eintritts in den Klerus trug, begründet Hieronymus mit der aus eigener Erfahrung gewonnenen Einsicht:

*et haec ego non integris rate uel mercibus quasi ignaros fluctuum doctus nauta praemoneo, sed quasi nuper naufragio eiectus in litus timida nauigaturis uoce denuntio. in illo aestu Charybdis luxuriae salutem uorat, ibi ore uirgineo ad pudicitiae perpetranda naufragia Scyllaceum renidens libido blanditur; hic barbarum litus, hic diabolus pirata cum sociis portat uinclae capiendis.*<sup>106</sup>

- 
- 101) [...] *nunc noua impedimenta proponens maria undique circumdat et undique pontum, nunc in medio constitutus elemento nec regredi uolo nec progredi possum. superest, ut oratu uestro sancti spiritus aura me prouehat et ad portum optati litoris prosequatur.* (Ep. 2, 4 [ed. J. Hilberg, CSEL 54, 1910, 12, Z. 1–5]). Vgl. die Bitten Gregors o. bei Anm. 54, 56; Anm. 60.
- 102) Ep. 3, 3 (CSEL 54, 14, Z. 20): *Syria mihi uelut fidissimus naufrago portus occurrit.* Die Wendung ist metaphorisch zu fassen, da Hieronymus durch Kleinasien den Landweg nahm.
- 103) Zu Ambrosius s.o. bei Anm. 97. Zu Inselklöstern s.u. Abschnitt 3. (Lérins) und bei Anm. 187.
- 104) Ep. 3, 4 (CSEL 54, 15, Z. 17–20): [Bonosus] *contempta matre, sororibus et carissimo sibi germano insulam pelago circumsonante nauifragam, cui asperae cautes et nuda saxa et solitudo terrori est, quasi quidem nouus paradisi colonus insedit.* Vgl. zur Stelle Brunert (wie Anm. 98), 105, 186.
- 105) Ep. 7, 3, 1 (CSEL 54, 28, Z. 11–12).
- 106) Ep. 14, 6, 2 (CSEL 54, 52, Z. 6–12). Ganz ähnlich formuliert Ep. 125, 2 (ed. J. Hilberg, CSEL 56/1, 2. Aufl. 1996, 120, Z. 18–121 Z. 6): *totum, quod adprehensa manu insinuare tibi cupio, quod quasi doctus nauta post multa naufragia rudem conor instruere uectorum, illud est, ut, in quo litore pudicitiae pirata sit, noueris, ubi Charybdis et radix omnium malorum auaritia, ubi Scyllaei obtrectatorum canes de quibus apostolus loquitur: ne mordentes inuicem mutuo consumamini, quomodo in media tranquillitate securi Lybices interdum uitiorum Syrtibus obruamur, quid uenenatorum animantium desertum huius*

Steht hier die Warnung vor der Welt mit ihren das Heil gefährdenden Verlockungen im Vordergrund, läßt er gegenüber Marcella den als stürmische Seefahrt im morschen Kahn geschilderten Lebensweg im Hafen der endlich gefundenen klösterlichen Ruhe enden:

*Quapropter, quia multum iam uitae spatium transiuimus fluctuando et nauis nostra nunc procellarum concussa turbine, nunc scopulorum inlisionibus perforata est, quam primum licet, quasi quendam portum secreta ruris intremus.*<sup>107</sup>

Hieronymus scheint der erste Autor gewesen zu sein, der bei einem monastischen Thema das (drohende) Scheitern mittels der Schiffbruchmetapher formuliert hat. In seinem Nekrolog auf Paula benutzt er die nautische Metaphorik in einer höchst eigentümlichen Art, die keine Nachfolge gefunden zu haben scheint. Als er den Tod Paulas schildern muß, stellt er fest, wie schwer ihm dies fällt. Seine Probleme kleidet er in das bereits traditionelle Bild von der Werkgenese als Seefahrt:<sup>108</sup> Bisher sei er mit günstigen Winden gesegelt, jetzt drohe die Rede auf Klippen zu laufen. In diesem Moment verschiebt er den Bildempfänger der nautischen Metaphorik von dem literarischen Werk, das er gerade verfaßt und dessen Abfassung er zugleich thematisiert, auf einen Gegenstand der literarischen Beschreibung, nämlich die beiden Klöster (gemeint sind wohl das von Paula in Bethlehem errichtete Frauenkloster und Hieronymus' eigenes Männerkloster), denen durch Paulas Tod der Schiffbruch drohe:

*huc usque prosperis nauigauimus uentis et crispantia maris aequora labens carina sulcauit; nunc in scopulos incurrit oratio et tumentibus fluctuum montibus praesens utriusque monasterii intentatur naufragium, ita ut cogamur dicere: praeceptor, saluos nos fac, perimus et illud: exsurge, ut quid dormis, domine?*<sup>109</sup>

Schließlich verdient ein Zeitgenosse aller drei hier behandelten großen Kirchenväter unser Interesse: Paulinus von Nola († 431). Auch in seinem Werk ist die nautische Metaphorik prominent vertreten – allerdings nicht explizit das Bild vom Hafen des Klosters. Trotzdem gehört er in diese Untersuchung, wegen eines Aspekts, der bereits kurz erwähnt worden ist:<sup>110</sup> Paulinus scheint

---

*saeculi nutriat.* Zu diesen beiden Stellen s. Schumacher (wie Anm. 27) 251–252. Das Motiv der Entgegensetzung von tüchtigem, mit Waren beladenen Schiff und nacktem Entkommen aus dem Schiffbruch auch in Ep. 79, 10, 2 (ed. J. Hilberg, CSEL 55, 1912, 99, Z. 14–16): *aliud est integra nauis et saluis mercibus portum salutis intrare, aliud nudum haerere tabulae et crebris fluctuum recursibus ad asperrima saxa conlidi [...].*

107) Ep. 43, 3, 1 (CSEL 54, 320, Z. 9–12). Daß die Unwetter als Gegenbild zum Schutz des Hafens nicht äußerliche Unruhe und Gefährdung voraussetzen, sondern auch die alltäglichen häuslichen Sorgen bezeichnen können, zeigt der Hieronymus zugeschriebene Brief 148, der einer Ehefrau empfiehlt: *eligatur tibi oportunus et aliquantulum a familiae strepitu remotus locus, in quem tu uelut in portum quasi ex multa tempestate curarum te recipias et excitatos foris cogitationum fluctus secreti tranquillitate componas.* (Ep. 148, 24, 1 [CSEL 56/1, 350, Z. 9–12]).

108) Curtius (wie Anm. 66) 138–141.

109) Hieronymus, Ep. CVIII 27, 1 (CSEL 55, 1912, 345, Z. 23 – 346, Z. 3). Das erste Bibelzitat ist eine Mischung aus Lk 8,24 und Mt 8,25, zum zweiten vgl. Ps 44 (43),23.

110) S.o. bei Anm. 63.

der erste gewesen zu sein, der die zentrale Metapher des Schiffbruchs um das Bild des nackten Überlebens erweitert hat. Aus einem sehr angesehenen und reichen Senatorenengeschlecht stammend, hatte er den größten Teil seines immensen Besitzes veräußert,<sup>111</sup> um sich mit seiner Gattin Therasia nach Nola an das Grab des heiligen Felix zu „einer asketischen und klerikalen Lebensführung“ zurückzuziehen, „die ganz nahe an ein klösterliches Leben herankam, wenn auch ohne genaue Regel“.<sup>112</sup>

Mit dieser, sich einer simplen Kategorisierung von Kloster und Welt entziehenden Lebensform mag es zusammenhängen, daß in der Interpretation der Schiffbruchmetaphern des Paulinus so schwer zu unterscheiden ist, ob die *conversio* zum Christentum allgemein verbildlicht werden soll oder spezieller die *conversio* zum mönchisch-asketischen Leben.<sup>113</sup> Erstere scheint in den zu untersuchenden Wendungen die letztere gewissermaßen nach sich zu ziehen.<sup>114</sup> Wenn er die Wendung vom Hafen des Heils (*portus salutis*) benutzt, meint er eher die Kirche als das Kloster. So scheint es auch zweifelhaft, ob die einschlägigen Wendungen, die Paulinus in seinem Brief an Augustinus aus dem Winter oder Herbst 395 benutzt, auf die mönchische *conversio* (in einem exklusiven Sinne) zu beziehen sind, auch wenn der Verfasser sich in diesem Jahr zu einem quasi-monastischen Leben nach Nola zurückgezogen hatte und der Adressat nicht allein als gefeierter Theologe, als den ihn Paulinus anspricht, sondern auch durch seine monastische Lebensform ein Vorbild hätte sein können. Gleichwohl nehmen seine Formulierungen das meiste von dem

- 
- 111) Mratschek S., Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Hypomnemata 134), Göttingen 2002, 93, bezeichnet den Besitzverzicht als „ein ‚Jahrhundertereignis‘, das für das Eindringen der Askese in das aristokratische Milieu des Westens Geschichte machte“.
- 112) Fontaine (wie Anm. 72) 296–309, zu Paulinus’ Lebensführung. Zitat ebd., 298. Ähnlich wie Fontaine sieht auch Mratschek (wie Anm. 111) 8, die Askese des Paulinus in einer starken Kontinuität zum aristokratischen Ideal eines *secessus in villam*. Allerdings weist sie ebd., Anm. 34, auf Kritik an dieser Interpretation hin. Wenn Paulinus in einem seiner zahlreichen Gedichte zum Festtag des Heiligen in Nola den festen Ankergrund nach der Reise auf dem Meer der Welt sieht, ist es allerdings das Heiligengrab, nicht die monastische Lebensform, die ihm diese Sicherheit gewährt: [...] *post pelagi fluctus mundi quoque fluctibus actis / in statione tua placido consistere portu. / hoc bene subductam religavi litore classem, / in te compositae mihi fixa sit anchora uitae.* (Paulinus von Nola, Carmen XIII (ed. W von Hartel, CSEL 30, 2. Aufl. 1999, 45, Z. 33–36).
- 113) Vgl. zur Mehrdeutigkeit des Begriffs *conversio* Nürnberg R., Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert (Hereditas 2), Bonn 1988, 116, und die dort Anm. 15 genannte Literatur.
- 114) Das findet eine Parallele in seiner Biographie: „Die Taufe ist aber für ihn nicht der Ausgangspunkt für ein neues Leben gewesen. Als Geburt der Seele gilt ihm vielmehr seine Konversion zum Mönchtum.“ (Skeb M., Paulinus von Nola, in: LACL, 3. Aufl. 2002, 549–552, hier 550); vgl. auch Mratschek (wie Anm. 111) 79. Ebd., 78–182, eine sehr detaillierte Behandlung der *conversio*.

vorweg, was wir bei Gregor beobachtet haben: die Selbstbeschreibung als noch in den Fluten kämpfend, während Augustinus schon festen Stand auf dem sicheren Ufer gewonnen habe, die Hoffnung auf Einfahrt in den Hafen des Heils, die Bitte um Gebetshilfe und schließlich das Motiv des nackten Entkommens aus dem Schiffbruch der Welt.<sup>115</sup> Wie die abschließende Wendung *ut de hoc mundo quasi de naufragio nudus euadam* zu verstehen ist, hat Paulinus im folgenden ausgeführt: *Idcirco enim leuare me sarcinis et uestimentis onerantibus exuere curauit, ut undosum hoc, quod inter nos et deum peccatis interlatrantibus separat, praesentis uitae salum omni amictu carnis et cura diei sequentis iubente et iuuante Christo expeditus enatem.*<sup>116</sup> Läßt sich an dieser Stelle das Bild als Metapher monastischer *conversio* deuten, steht es in dem Brief an Iovius für die *conversio* zum Christentum:

*Atque utinam uel nudis nobis ex istius mundi salo liceat euadere, si in tempore isto, quo in fragilitate corporea et possessionum lubrico tamquam in nauigii fatiscantis infida conpage fluitamus, exuere nos ad enatandum impedimentis argentibus quasi uestibus madidis et fidem salutarem, qua in uirtute Christi dei uexillo crucis nitimur, quasi tabulam perfugii meminerimus inuadere, [...].*<sup>117</sup>

Paulinus hält dem Adressaten, den er von der Philosophie zum christlichen Glauben bekehren möchte, das Beispiel ungenannter heidnischer Philosophen vor, die meinten, nach der Weisheit nicht suchen, geschweige denn ihr gemäß leben zu können, wenn sie sich nicht zuvor des Besitzes entledigt hätten.<sup>118</sup>

### 3. Lérins und sein Umfeld

Hat Augustinus gezeigt, wie das Bild vom sicheren Hafen aus der antiken Philosophie in das entstehende Mönchtum wandern konnte, haben Ambrosius und Hieronymus erste Beispiele für den Gebrauch der Metapher vom Hafen des Klosters geboten, fanden sich schließlich bei Paulinus von Nola Wendungen, aus denen mit großer Wahrscheinlichkeit Gregor seine klassische Formulierung geschöpft hat, so ließ sich doch bisher keineswegs eine häufige Benutzung dieser Metapher beobachten. Dies gilt vor allem dann, wenn die angeführten Nachweise in Korrelation gesetzt werden zum weit verbreiteten und bei allen vorgestellten Autoren vielfältig zu beobachtenden Gebrauch der

115) Das Zitat o. bei Anm. 64.

116) Ep. 4, 4 (CSEL 29, 22, Z. 10–14).

117) Ep. 16, 8 (CSEL 29, 122, Z. 3–9).

118) Ebd., Z. 15–20: *quae ueritas in tantum ualet, ut de gentilibus quoque philosophorum, qui uel extremae ueritatis lineas celsioribus ingeniis attigerunt, inquirendae tantum, nedum sequendae sapientiae uacari non posse senserint, nisi pecuniarum onera quasi stercorum etiam in mare quidam proicerent.* Damit muß für Paulinus die Einschätzung von Trout (wie Anm. 74) 140: „The emphasis in each case [= Augustins Frühdialoge und Paulinus, Ep. 16] is on an inner reorientation which could demand minimal change of lifestyle and required no overt rejection of traditional social values.“, doch relativiert werden.

nautischen Metaphorik im allgemeinen.<sup>119</sup> Prominenter wird das Bild erst im Umkreis des Inselklosters Lérins.<sup>120</sup> Ist es Zufall, daß auf der ‚Insel der Heiligen‘<sup>121</sup> und in ihrem Wirkungsfeld jene Metapher, welche die monastische *conversio* mit dem glücklichen Erreichen des sicheren Hafens nach stürmischer Seefahrt verbildlichte, besondere Verbreitung gefunden hat?<sup>122</sup>

- 
- 119) Courcelle, Grégoire (wie Anm. 34) 949, bemerkt, „que les images maritimes sont fort banales à l'époque“. Opelt I., Zur literarischen Eigenart von Eucherius' Schrift *De laude eremi* (VigChr 22, 1968, 198–208, hier 204, Anm. 29): „Der klischeehafte Bildkomplex vom Schiffbruch der Welt [...]“. Ähnlich schon Bonner (wie Anm. 41) 66. Derartige, die Beliebtheit der nautischen Metaphorik abschätzig kommentierende Stimmen ließen sich noch mehrfach anführen.
- 120) Lérins ist in den letzten Jahrzehnten Gegenstand vielfältiger (häufig auch monographischer) Studien von Seiten unterschiedlicher Disziplinen, Geschichtswissenschaft, Literaturgeschichte, Theologie, geworden – häufiger als dies in Elm S., *Lerinum* (RGG<sup>4</sup> 5, 2002, 277) erkennbar wird: Prinz F., *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung* (4. bis 8. Jahrhundert), 2. Aufl. Darmstadt 1988, 47–87. 457–461. 470–480 (zuerst 1965); Pricoco S., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico* (Filologia e critica 23), Rom 1978; Nouailhat R., *Saints et patrons. Les premiers moines de Lérins* (CRHA 84), Paris 1988; Nürnberg (wie Anm. 113) 97–139; Alexander J. S., *Lérins* (TRE 21, 1991, 10–16); Kasper C. M., *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert* (BGAM 40), Münster 1991 (dazu: Vogüé A. de, *Les débuts de la vie monastique à Lérins. Remarques sur un ouvrage récent* [RHE 88, 1993, 5–53]); Brunert (wie Anm. 98) bes. 176–235. 252–269. 286–308; Leyser C., „This Sainted Isle“: Panegyric, Nostalgia, and the Invention of Lerinian Monasticism (The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus, hrsg. v. W. E. Klingshirn – M. Vessey, Ann Arbor 1999, 188–206); Scherließ C., *Literatur und conversio. Literarische Formen im monastischen Umkreis des Klosters von Lérins* (EHS XV/82) Frankfurt/M.-Berlin-Bern u.a. 2000.
- 121) Vgl. Ennodius von Pavia, *De vita beati Antoni* 40 (ed. F. Vogel, MGH.AA 7, 1885, 185–190, hier 190, Z. 10–11): *in illa nutrice sanctorum insula*. Caesarius von Arles, *Sermones*, CCXXXVI: *Sermo sancti Caesarii episcopi ad monachos* (ed. G. Morin, CChr.SL 104, 940–944): *O felix et beata habitatio insulae huius* (ebd., 940); *haec sancta insula* (ebd. 941); vgl. Leyser (wie Anm. 120) 188–189. Dynamius, *De Lerine insula laus* (ed. M. Manitius [wie Anm. 160] 230–231, hier 230 [hier zitiert]); *De Lerine insula* (ed. A. Riese, *Anthologia Latina* I/2, Leipzig 1906, Nr. 786a, 265–266, hier 265) spricht die Insel direkt an: *Inter praecipuas quas cingunt aequora terras / Nil simile in mundo est, sancta Lerine, tibi*. Zur Panegyrik auf das Inselkloster sehr anregend, wenn auch ziemlich zugespitzt Leyser, a.a.O., passim.
- 122) Jedenfalls urteilt Kasper, *Theologie* (wie Anm. 120) 206–207: „Die Insel ist vom Meer umgeben, und von dieser Realität ist die Sprache in Lérins überdurchschnittlich geprägt. Daher kann man mit Recht behaupten: das häufige Auftauchen der Metapher vom Meer, vom Hafen und aller nautischen Begriffe in den Schriften der Lériner läßt über den üblichen Gebrauch dieses Bildes in der alten Kirche hinaus erkennen, welchen Eindruck die tatsächliche geographische Lage hinterließ. Bisweilen verschwimmen auch Bild und Wirklichkeit, so daß neben der tatsächlichen Erfahrung auch die übertragene Bedeutung Gültigkeit hat.“ Vgl. auch ebd., XXXI. 10. 91. Kasper hat in seiner gründlichen Untersuchung die Metapher vom Hafen des Klosters mehrfach angesprochen (vgl. die Nachweise in den folgenden Anm.),

Es mag nicht allein die Lage der monastischen Niederlassung inmitten des Meeres gewesen sein, welcher sich die Beliebtheit des Bildes verdankte, sondern auch – folgt man der, allerdings nicht unbestrittenen, Interpretation von Friedrich Prinz – ihre Funktion als „Flüchtlingskloster‘ der nordgallischen Aristokratie“, die nach dem Rückzug der römischen Legionen vom Rhein und den nachfolgenden Einfällen germanischer Stämme in das nördliche Gallien ihre angestammten Besitzungen in diesem Raum – ja, in vielen Fällen das weltliche Leben insgesamt – aufgegeben habe.<sup>123</sup> Dieser Interpretation scheint eine Schrift wie die kleine „Bekehrungskatechese“ *De contemptu mundi* des Eucherius von Lyon († um 450) exakt zu entsprechen.<sup>124</sup> Und bereits ein Jahrzehnt vor Prinz hat Nora K. Chadwick die Vorliebe des Eucherius für das Bild

---

untersucht sie aber nicht im Zusammenhang wie andere Begriffe und Metaphern des Mönchtums. Pricoco (wie Anm. 120) 144. 154–155, weist auf die antik-philosophischen Wurzeln der nautischen Metaphorik im Lériner Schrifttum hin. Vessey M., *Peregrinus Against the Heretics: Classicism, Provinciality, and the Place of the Alien Writer in Late Roman Gaul* (Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6–8 maggio 1993 [SEAug 46], Rom 1994, 529–565, hier 548) urteilt über den Metapherngebrauch auf Lérins: „Such imagery is conventional in Latin monastic writing, yet seems to have had a special appeal for those who settled as monks on the seaboard of the ancient *Prouincia* in the early years of the fifth century [...]“. Brunert (wie Anm. 98) 432, listet unter dem Stichwort „Kloster als Refugium“ Belege aus Lérins und dessen Umfeld auf. Sie widmet dem Lériner Gebrauch des Bildwortes einen eigenen Abschnitt unter dem Titel: „Von der ‚Wüste‘ zum ‚sicheren Hafen‘: das Verblässen des eremitischen Ideals auf Lérins“ (ebd., 260–269). Eine derartige Entwicklung kann die Autorin v.a. deshalb postulieren, weil sie fast ausschließlich die späten Beispiele der Hafen-Metapher im Lériner Schrifttum heranzieht. Es fragt sich zudem, ob sie den spirituellen Gehalt der Metapher adäquat erfaßt hat.

- 123) Prinz, Mönchtum (wie Anm. 120) 47–58. Kritisch dazu zuletzt Kasper, *Theologie* (wie Anm. 120) 147–152; ebd. 146, Anm. 181, ältere Kritik. Jetzt wieder Prinz folgend Alexander (wie Anm. 120) 10; Elm (wie Anm. 120); Leyser (wie Anm. 120) 193.
- 124) Eucherius von Lyon, *Epistola paraenetica ad Valerianum cognatum de contemptu mundi et saecularis philosophia* (PL 50, 711–726). Die Zuschreibung an Eucherius ist nicht unumstritten, wird heute aber überwiegend akzeptiert; vgl. Scherließ (wie Anm. 120) 166 mit Anm. 3–4. Ders. stellt ebd. 191–192, formal-stilistische wie inhaltliche Parallelen zu Eucherius' *De laude eremi* zusammen, welche die Zuschreibung unterstützen. Skeptischer Wickham L. R., *Eucherius von Lyon* (TRE 10, 1982, 522–525, hier 523); Brunert (wie Anm. 98) 264, Anm. 618. Als „Bekehrungskatechese“ bezeichnet Kasper, *Theologie* (wie Anm. 120) 196, die Schrift, Scherließ, a.a.O. 190, als „werbenden ‚Bekehrungsbrief‘“. Vgl. zum Werk: Pricoco (wie Anm. 120) 144–154; Kasper, a.a.O. 152–157 (u.ö.); Scherließ, a.a.O. 166–193. Kasper, a.a.O. 152 urteilt: „Die Erfahrung des ins Wanken geratenen römischen Reiches und der Völkerwanderung bestimmen ohne Zweifel den eschatologischen Gedankengang der Schrift“.

vom Hafen des Klosters motiviert: „The figure is a favourite one with this island saint, himself a fugitive from the troubled age.“<sup>125</sup>

Der Autor, der als Einsiedler auf der Lérins benachbarten Insel Lero lebte, versucht seinen jungen Verwandten Valerianus zum Verlassen der Welt und zum Eintritt in das Inselkloster zu bewegen. Die Argumentation setzt am glücklichen Leben an.<sup>126</sup> Der Weg dorthin führt von der Welt in das Kloster – *a saeculo in hanc beatiorum vitam*.<sup>127</sup> Er findet sein Ziel jedoch erst in der *vita beatissima* der Ewigkeit.<sup>128</sup> Die kleine Schrift kulminiert in der Aufforderung, die Welt zu verlassen und nach Lérins zu kommen – eingekleidet in die Metaphorik vom Hafen des Klosters:

*Circumfer oculos, et de pelago negotiorum tuorum, velut in quemdam professionis nostrae portum prospice, proramque converte. Unus hic portus est, in quem nos ab omni fluctuantis saeculi jactatione referamur, quem inter irruentes mundi turbines fessi petamus; huc cunctis confugiendum est, qui frementis saeculi tempestate vexantur. Hic statio fidissima, et quies certa. Hic late recessus exclusus fluctibus silet. Hic blanda tranquillitas, serenum renidet. Huc cum fueris delatus, tuto navis tua post inanes labores hic ad crucis anchoram fundata retinebitur.*<sup>129</sup>

Trotz der traditionellen Metaphorik vom stürmischen Meer der Welt fehlt in *De contemptu mundi* das Motiv des Schiffbruchs. Daß Valerianus aufgefordert wird, den Kurs auf den Hafen zu nehmen, daß er also – um im nautischen Bild zu bleiben – als seines Schiffes mächtig und keineswegs hilflos Wind und Wellen ausgeliefert geschildert wird, liegt durchaus in der Konsequenz des vorausgehenden Argumentationsganges. Tatsächlich war der Bruch mit der Welt in Lérins nicht so radikal wie anderswo. Einige der Asketen lebten mit ihren Familien auf den Inseln, so teilte Eucherius das anachoretische Leben auf Lero mit seiner Frau und wohl auch seinen Töchtern, während seine Söhne auf Lérins ausgebildet wurden.<sup>130</sup> Es scheint auch üblich gewesen zu sein, daß die Eintretenden jedenfalls einige ihrer Sklaven mitbrachten.<sup>131</sup>

125) Chadwick N. K., *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London 1955, 159.

126) PL 50, 711D: [...] *ut commendarem animo tuo causam animae tuae, veramque illam beatitudinem, et aeternarum rerum capacem, opus nostrae professionis assererem.*

127) PL 50, 719A.

128) PL 50, 714B: *Nunc vero aeterna vita beatissima est. Nam quid felicius aeterna vita dici potest? Dagegen etwa ebd. 714BC: Quid enim tam infidum, tam varium, tam calamitosum, quam vitae istius cursus est?*

129) PL 50, 726C. Daß mit dem metaphorischen Hafen tatsächlich Lérins gemeint ist, haben Kasper, *Theologie* (wie Anm. 120) 150–151, 207, Anm. 533, und Scherließ (wie Anm. 120) 176, gezeigt. Sie argumentieren dabei gegen Nürnberg (wie Anm. 113) 115. 122–127, die zu zeigen versucht, Eucherius habe in *De contemptu mundi* Valerianus zum Christen-, nicht zum Mönchtum bekehren wollen: „Zum Christwerden wie zum entschiedenen Christsein lädt Eucherius Valerian ein.“ (Ebd. 118).

130) Wickham (wie Anm. 124) 522. Weitere Fälle bei Alexander (wie Anm. 120) 11; Elm (wie Anm. 120).

131) Kasper, *Theologie* (wie Anm. 120) 79–80, der dies vor allem aus der lobenden Erwähnung der *Vita Caesarii Arelatensis* schließt, Caesarius habe sich auf die Insel von

Bereits einige Jahre zuvor hatte Eucherius in seiner Schrift *De laude eremi* das Lob der Klosterinsel in dasselbe Bild gekleidet. Dabei hat er zwar die Schiffbruchmetapher benutzt, aber die vorausgehende Katastrophe bleibt blaß im Vergleich zur bildreich geschilderten Ruhe des Klosters: [...] *praecipuo tamen Lirinum meam honore complector, quae procellosi naufragiis mundi effusis piissimis ulnis receptat venientes ab illo, saeculi flagrantis aestu blande introducit sub umbras suas, ut illic spiritum sub illa interiore domini umbra anhelii resumant.*<sup>132</sup> In derselben Schrift hat Eucherius den dauerhaften Rückzug in die Wüste dem lediglich zeitweisen Rückzug paganer Römer in ein philosophisches Landleben unter teilweise wörtlicher Zitation aus Ciceros *De officiis* gegenübergestellt.<sup>133</sup> Zeigt diese Beobachtung, „wie stark der Gallier den Traditionen der antiken Kultur verhaftet war“,<sup>134</sup> läßt sich an einem anderen Werk desselben Autors die biblische Seite seiner nautischen Metaphorik ablesen. Die *Formulae spiritualis intelligentiae* bieten zu einzelnen Tieren, Pflanzen und anderen in der Bibel genannten natürlichen Dingen, Orten und Artefakten, knappe allegorische Auslegungen, die mit einem oder seltener mehreren Bibelversen belegt werden. Im dritten Kapitel, *De terrenis*, handelt Eucherius das Wortfeld ‚Wasser, ‚Meer‘ usw. ab. Einschlägig sind die Allegoresen von *mare, fluctus* und *unda*:

*Mare saeculum siue populi; in psalmo: hoc mare magnum et spatiosum. [...]*

*Fluctus temptationes; in psalmo: omnia excelsa tua et fluctus tui super me transierunt.*

*Unda idem quod supra; in cantico: gelauerunt undae in medio mari.*<sup>135</sup>

Eucherius hat *De laude eremi* dem Lériner Mitbruder Hilarius († 449) anlässlich von dessen Rückkehr aus Arles gewidmet, wohin Hilarius den Klostergründer Honoratus zum Antritt des Episkopats begleitet hatte. Das Lob der Wüste hat Hilarius jedoch nicht auf Dauer an Lérins binden können. Er ist schließlich dem Honoratus auf den Stuhl von Arles nachgefolgt. Als sein Nachfolger hat er auf ihn den *Sermo de vita sancti Honorati* gehalten. Conrad Leyser möchte in diesem Werk eine Antwort auf das Wüsten- und Lérins-Lob

---

nur einem Sklaven begleiten lassen. Die (sicherlich nicht durchgängig freiwillige) Teilnahme von Sklaven war in der spätantiken Hausaskese freilich üblich; vgl. Prinz, Askese (wie Anm. 72) 17.

- 132) Eucherius von Lyon, *De laude eremi* 42 (ed. S. Pricoco, 1965, 75, Z. 467 – 76, Z. 472). Zur Stelle Opelt (wie Anm. 119) 204. *De laude eremi* entstand um 427, *De contemptu mundi* 436; vgl. Kasper, Theologie (wie Anm. 120) 3–4.
- 133) Eucherius von Lyon, *De laude eremi* 31–32 (ed. S. Pricoco, 1965, 66, Z. 323 – 67, Z. 334); Cicero, *De officiis* III 1, 2 (ed. C. Atzert, BSGRT, 4. Aufl. 1963, 86, Z. 12–17). Die Übernahmen aus Cicero sind entdeckt und dargestellt worden von Courcelle P., *Nouveaux aspects de la culture lérinienne* (REL 46, 1968, 379–409, hier 398).
- 134) Brunert (wie Anm. 98) 180.
- 135) Eucherius von Lyon, *Formulae spiritualis intelligentiae* 3 (ed. C. Wotke, CSEL 31, 1894, 1–62, hier 21, Z. 4–5. 9–12). Zitiert sind Ps 104 (103),25; Ps 42 (41),8. Der Hinweis auf das *canticum* zur Erklärung von *unda* bezieht sich auf das *Canticum Mosis* (Ex 15,1–19), hier Ex 15,8. Der Vers Ps 104 (103),25 wurde von christlichen Autoren gerne in die nautische Metaphorik integriert; vgl. u. bei Anm. 352. 357.

des Eucherius erkennen: Nicht der heilige Ort sei entscheidend, sondern die heilige Persönlichkeit – nicht Lérins, sondern Honoratus.<sup>136</sup> Entsprechend habe Hilarius in seiner Gedenkrede die Epitheta, mit denen Eucherius die Insel geschmückt hatte, auf den Heiligen übertragen.<sup>137</sup> Ist es bei Eucherius die Insel Lérins, die gastfreundlich die dem Schiffbruch der Welt Entkommenen mit offenen Armen aufnimmt, so übernimmt in Hilarius' Predigt Honoratus diese Rolle: *Itaque uelut ulnis effusis protentisque brachiis in amplexum suum omnes, hoc est in amorem Christi, inuitabat.*<sup>138</sup> Die Anklänge an *De laude eremi* sind in der Tat frappierend,<sup>139</sup> allerdings sind sie nicht so stark wie in Leysers Paraphrase, der hier nicht nur zwei von Hilarius getrennt angeführte Metaphern verquickt, sondern auch noch die Schiffbrüche der Welt einfügt, von denen zwar Eucherius, nicht aber Hilarius gesprochen hat: „It is now Honoratus who receives all comers with outstretched arms from the shipwrecks of the *saeculum*, who turns worldly bitterness into spiritual sweetness.“<sup>140</sup>

Der Schluß des Zitats zeigt, daß Leysers Gegenüberstellung von heiligem Ort und heiligem Mann nur bedingt die Intention des *Sermo de vita sancti Honorati* trifft. Dort ist es nämlich die Klosterinsel, auf der Honoratus inmitten des bitteren Meeres süßes Wasser im Überfluß hervorsprudeln läßt: *Negatae saeculis aquae largiter fluunt, in uno ortu suo duo ueteris testamenti miracula praeferebant.*<sup>141</sup> So schildert Hilarius in seiner Predigt Lérins als Ort der Zuflucht im Meer der Welt ohne die Hafenmetapher zu benutzen. In demselben Kapitel greift er zum Lob des Lériner Abtes auf ein Bild zurück, das aus der Odyssee, einer beliebten Quelle nautischer Metaphorik schöpft. Daraus nimmt er allerdings nicht das in der patristischen Literatur so beliebte Motiv von Odysseus am Mastbaum, sondern das wenig verbreitete Bild der Zauberin Kirke.<sup>142</sup> Während jene durch ihren Trank aus Menschen wilde Tiere gemacht habe, so habe der süßeste Trank des Wortes Christi durch seinen Diener Honoratus aus wilden Tieren Menschen gemacht.<sup>143</sup> Das Verbindende, das Hilarius nicht ausspricht, das aber der mythischen Zauberin erst Plausibilität als Gegenbild des

136) Leyser (wie Anm. 120) 198: „Hilary argues, *pace* Eucherius, that it is not the holy place, but the holy man, who matters [...]“.

137) Ebd. mit Anm. 37.

138) Hilarius von Arles, *Vie de Saint Honorat* 17, 3 (ed. M.-D. Valentin, SC 235, 1977, 114, Z. 13–15).

139) Vgl. o. das Zitat bei Anm. 132.

140) Leyser (wie Anm. 120) 198.

141) Hilarius, *Vie de Saint Honorat* 17, 1 (SC 235, 112, Z. 3 – 114, Z. 1). Die Stelle verknüpft die beiden Wunder Ex 15,23–25 und Ex 17,1–7. Brunner (wie Anm. 98) 206–208, möchte die Stelle in einer rationalistischen Interpretation als Hinweis auf die Sicherstellung der Wasserversorgung deuten. Eher ist wohl an die Heiligung des Ortes durch seine Besiedlung durch Hilarius und seine Mönche zu denken.

142) Zu Odysseus am Mastbaum s. Rahner (wie Anm. 3) 239–271.

143) *Stupenda et admirabilis permutatio: non Circeo, ut aiunt, poculo ex hominibus feras sed ex feris homines Christi uerbum tamquam dulcissimum poculum Honorato ministrante faciebat.* (Hilarius, *Vie de Saint Honorat* 17, 6 [SC 235, 116, Z. 30–33]).

heiligen Abtes verleiht, ist ihre jeweilige Herrschaft über eine Insel – dort Ai-aia, hier Lérins. So wird die ‚Insel der Heiligen‘ durch biblische wie durch mythologische Anspielungen als Ort des Heils charakterisiert.<sup>144</sup>

Ob nun als bewußte Antwort auf Eucherius oder als Frucht eines gemeinsamen ‚sprachlich-literarischen Weltbildes‘,<sup>145</sup> die Metapher vom Hafen des Klosters läßt sich auf Lérins und in seiner Umgebung weiter verfolgen. Wie es später Gregor tun sollte, so hat bereits Vinzenz († vor 450), der Lehrer der Söhne des Eucherius, in einer autobiographischen Passage seines theologischen Hauptwerkes das Motiv benutzt. Zur Abfassung des *Commonitorium*, das er unter dem Pseudonym *Peregrinus* veröffentlichte,<sup>146</sup> sah er sich, wie er in der Vorrede erklärt, durch Zeit und Ort veranlaßt: das erwartete nahe Weltende und das Aufkommen neuer Häresien erforderten das Werk dringlich.<sup>147</sup> Hier ist die Motivation durch den Ort von besonderem Interesse. Vinzenz führt aus, er habe sich aus der Unruhe der Städte und der Volksmenge in eine verborgene klösterliche Wohnung zurückgezogen, wo er das tun könne, was der Psalmist mit den Worten beschreibt: „Haltet inne und erkennt, daß ich der Herr bin.“ (Ps 46 [45],11):

*Locus autem, quod urbium frequentiam turbasque uitantes remotioris uillulae et in ea secretum monasterii habitaculum, ubi absque magna distractione fieri possit illud quod canitur in Psalmo: Vacate, inquit, et uidete quoniam ego sum Dominus.*<sup>148</sup>

144) Die Vita des Hilarius, die in den Quellen sowohl dem Nachfolger des Hilarius in Arles, Reverentius, als auch Honoratus von Marseille zugeschrieben wird, verwendet die Hafen-Metapher ebenfalls nicht für das Kloster, sondern vor allem für das ewige Leben. Einleitend benutzt der Autor dieses Bild ganz konventionell im Zusammenhang mit dem Schiffbruch des Lebens: *Quemadmodum portum verae salutis intraverit, vitae istius naufragio superato, praelibare temptabo.* (Vita sancti Hilarii episcopi Arelatensis 2 [ed. S. Cavallin, in: Ders. (Ed.), Vitae sanctorum Honorati et Hilarii episcoporum Arelatensium (Skrifter utgivna av Vetenskap-Societeten i Lund 40), Lund 1952, 79–109, hier 82, Z. 27–28]). Dagegen legt im 26. Kapitel die Vita dem sterbenden Hilarius eine Bildrede in den Mund, die das Motiv von der Seefahrt des Lebens und dem Hafen des Todes auf eine ganz neue Weise entwirft, indem sie unter Anspielung auf das Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25,14–30) die Lebens- als Kaufmannsfahrt interpretiert, auf welcher Hilarius die mit Zinsen Gott zurückzuzahlenden Tugenden erworben habe: [...] *navigamus per vitae istius pelagus, et diversa iuvante Domino virtutum mercimonia cum fenore usurae salutiferae Deo referenda percepimus; ad portum quietis Domino gubernante coepimus propinquare;* [...] (ebd., 103, Z. 14–17). Zu dem mit Waren beladenen Schiff vgl. o. bei Anm. 54. 106.

145) Weinrich (wie Anm. 5) 278.

146) Kasper, Theologie (wie Anm. 120) 81–82, bringt vorsichtig einen möglicherweise mit dem Klostereintritt verbundenen Namenswechsel zur Erklärung der Pseudonymität zur Sprache; ablehnend Vogüé (wie Anm. 120) 13. Vessey (wie Anm. 120) passim; zuletzt Scherließ (wie Anm. 120) 230–233.

147) Vinzenz von Lérins, *Commonitorium* 1, 3 (ed. R. Demeulenaere, in CChr.SL 64, 1985, 145–195, hier 147, Z. 14–21).

148) Ebd. 1, 4 (CChr.SL 64, 147, Z. 21–25). Zur Stelle Vessey (wie Anm. 120) 547–549, der vorschlägt, *uillulae* zu *insulae* zu emendieren. Ohne Emendation ließe sich das

Direkt im Anschluß an dieses Lob des Klosters als Ort theologischer Reflexion schildert er seine monastische *conversio* im Bild vom Schiffbruch des weltlichen und vom Hafen des klösterlichen Lebens:

*Sed et propositi nostri ratio in id conuenit, quippe qui, cum aliquandiu uariis ac tristibus saecularis militiae turbinibus uolueremur, tandem nos in portum religionis, cunctis semper fidissimum, Christo adspirante condidimus, ut ibi depositis uanitatis ac superbiae flatibus christianae humilitatis sacrificio placantes Deum, non solum praesentis uitae naufragia, sed etiam futuri saeculi incendia uitare possimus.*<sup>149</sup>

Daß der *portus religionis* den „Hafen des Mönchslebens“ meint, kann nicht bezweifelt werden.<sup>150</sup> Bereits die Parallelität von *Commonitorium* 1, 4 und 1, 5

---

kleine Landgut (*uillula*) als Reflex auf das philosophische Landleben der Antike verstehen.

- 149) Ebd. 1, 5 (CChr.SL 64, 147, Z. 25 – 148, Z. 31). Nouailhat (wie Anm. 120) 284, möchte hier stoischen Einfluß erkennen, was Scherließ (wie Anm. 120) 209, Anm. 57, unter Hinweis auf die weite Verbreitung der nautischen Metaphorik relativiert. Der letzte Gliedsatz des Zitats zeigt noch einmal Vinzenz' starke Betonung des (bald) kommenden Weltendes und -gerichts. Gegen die (v.a.) ältere Lit. (zuletzt noch Ulrich J., *Vincetium von Lerinum* [RGG<sup>4</sup> 8, 2005, 1119–1120, hier 1119]), die glaubte, aus der Metapher ein dramatisch bewegtes Weltleben des Autors herauslesen zu können, hat schon Chadwick (wie Anm. 125) 187, auf den geringen Aussagegehalt der metaphorischen Formulierungen hingewiesen. Zu derselben Einsicht kommt Vessey (wie Anm. 120) 551, mit Blick auf die Pseudonymität der Schrift: „The choice of the pseudonym ‚Peregrinus‘ has important implications for any reading of the *Commonitorium*. The name, as others have remarked, has a monastic colour. In the present application, it encourages us to regard the description of the writer's past life and conversion from the *saecularis militia* as exemplary rather than autobiographical, thereby loosening the link between authorship and individual experience. Even where Vincent writing *in propria persona* we should be hard pressed to extract biographical data from his preface: the more so when he writes as Every-monk“.
- 150) Das Zitat aus Kasper, *Theologie* (wie Anm. 120) 148. Selbst Nürnberg (wie Anm. 113) 126, Anm. 97, sieht hier (trotz ihres allgemeinen Bemühens, die Aussagen der Lériner Texte möglichst wenig monastisch erscheinen zu lassen) „die besondere ‚religio‘“ des Vinzenz von Lérins angesprochen. Zur monastischen Bedeutung von *religio* s. Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge u. a. 1996, 7 mit Anm. 25–26; Grégoire R., „Religiosus“. Étude sur le vocabulaire de la vie religieuse (StMed III/10, 1969, 415–430, bes. 426–430). Moos P. von, Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß (Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, hrsg. v. G. Melville – M. Schürer, *Vita regularis* 16, Münster-Hamburg-London 2002, 563–619, hier 603, Anm. 141) setzt den Beginn der „semantischen Ausweitung von *religio* zur Frömmigkeit oder Religiosität“ in das 12. Jh. Jakob von Vitry († 1240) verbindet im folgenden Jh. zwar *religio* und monastische/kanonikale *regula* miteinander, spricht aber ein regelgeleitetes Leben letztlich allen Christen zu: *Non solum hos qui seculo renunciant et transeunt ad religionem regulares iudicamus, sed et omnes Christi fideles, sub euangelica regula domino famulantes et ordinate sub uno summo et supremo abbate uiuentes, possumus dicere regulares.* (The *Historia occidentalis* of Jacques de Vitry. A Critical Edition, ed. J. F. Hinnebusch, SpicFri 17, 1972, c. 34, 165, Z. 17–20). Allerdings weist Biller P., *Words and the Medieval Notion of „Religion“* (JEH 36, 1985, 351–369, bes. 355–360)

mit den jeweiligen Schilderungen des unruhigen Weltlebens zeigt, daß dessen jeweiliger Gegensatz, nämlich einmal das *secretum monasterii habitaculum* und das zweite Mal der *portus religionis*, dasselbe meinen, auch wenn Vinzenz mit der Hafen-Metapher an späterer Stelle den katholischen Glauben beschreiben kann.<sup>151</sup>

In der auf Eucherius, Hilarius und Vinzenz folgenden Generation hat Faustus von Riez († um 495), der dritte Abt von Lérins, die Metapher vom *portus religionis* aufgegriffen. Gegenüber seinem Briefpartner Ruricius von Limoges gibt er seiner Freude darüber Ausdruck, daß dieser den Weg zum Hafen des Mönchslebens eingeschlagen habe. Dabei stellt er besonders die Nichtigkeit und Nutzlosigkeit des weltlichen Besitzes heraus:

*Ego autem hanc primam munificentiam domino largiente percepi, quod piissimus meus Ruricius post uitae huius iactationes ad portum religionis proram salutis excelsi manu gubernante conuertit, quod post umbras seducentium uanitatum et inlusiones transuolantium omniorum mansura et solida concupiuit et despecto tandem saeculo infelicitatem eius magnam respuit, felicitatem et lucrum sui de mundo pereunte adquisiuit aequae fideliter atque conlabentium rerum fuga praeteriens, qua opes contemptu suo contulit, quae iam usui suo conferre nihil poterant.*<sup>152</sup>

Von Faustus stammt höchstwahrscheinlich auch eine Predigt auf Maximus, seinen Vorgänger als Abt von Lérins wie als Bischof von Riez, die in der Pre-

---

darauf hin, daß *religio* im Mittelalter seine weiter gefaßte antike Bedeutung nicht gänzlich verloren habe und nicht auf den monastischen Bereich beschränkt gewesen sei. Noch im Spätmittelalter konnte aber Hermann von Minden († nach 2. 10. 1299) schreiben: *Nota quod nominibus istis „ordo“ et „religio“ et huiusmodi indifferent utimur.* (zit. nach Grundmann H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935, ND Darmstadt 1977, 199, Anm. 1).

- 151) *Idcirco etenim extra tutissimum catholicae fidei portum diuersis cogitationum quatiuntur, uerberantur ac paene enecantur procellis, ut excussa in altum elatae mentis uela deponant, quae male nouitatum uentis expanderant, seseque intra fidissimam stationem placidae ac bonae matris reducant et teneant, atque amaros illos turbulentosque errorum fluctus primitus reuoluant, ut possint deinceps uiuae et salientis aquae fluentia portare.* (Vinzenz von Lérins, *Commonitorium* 20, 7 [CChr.SL 64, 175, Z. 33–40]). Zum bitteren Meer s.o. bei Anm. 141. Zu den *uiuae et salientis aquae* vgl. Joh 4,10. 14. Dasselbe Motiv ist uns bereits in Hilarius' *Sermo de uita sancti Honorati* begegnet. Zuvor hat Vinzenz auch die Häresie mittels nautischer Metaphorik beschrieben; ebd. 20, 5 (CChr.SL 64, 174, Z. 25–32).
- 152) Faustus von Riez, Ep. IX (ed. A. Engelbrecht, in CSEL 21, 1891, 211–215, hier 211, Z. 19–212, Z. 1). Vgl. zur Stelle Kasper, *Theologie* (wie Anm. 120) 159–160. Faustus hatte in Ep. VIII, ebenfalls an Ruricius, empfohlen, der Armut Christi in mönchischer Armut, etwa in Lérins, zu folgen: *primum reuera bonum esset, ut Christi famulus Christi pauperis uias ex toto pauper studeret incedere, si perfectam magni alicuius monasterii scholam uel certe insulanam angelicae congregationis militiam liceret expetere.* (ed. A. Engelbrecht, in CSEL 21, 1891, 208–211, hier 210, Z. 3–7). Doch bringt Faustus noch nicht die beiden Motive zusammen.

digtsammlung des sogenannten ‚Eusebius Gallicanus‘ überliefert ist.<sup>153</sup> Honoratus habe, so kleidet der Prediger den Abtswechsel in eine nautische Metapher, Maximus die Steuerruder des Schiffes Lérins übergeben: *Dignus, cui primus ille fundator gubernacula Lirinensis navis post se moderanda committeret!*<sup>154</sup>

Während der Umfang des aus der Predigtstätigkeit des Faustus von Riez Überlieferten stark umstritten ist, sind von dem bedeutendsten Prediger des spätantiken Galliens, Caesarius von Arles († 542), etwa 240 Predigten überliefert. Auch Caesarius ist zeitweise Mönch auf Lérins gewesen. Daran erinnert er in einer Predigt vor dem Konvent des Inselklosters.<sup>155</sup> Vom Abt zur Predigt eingeladen, fragt er sich, was er zu sagen hat den überaus Gelehrten der Ungelehrte, den Heiligen der Nachlässige, den Glänzenden der Obskure, den Eifrigeren der Laue, denen, die sich im glücklichsten Hafen befinden, der auf dem Meer der Welt durch die sehr hohen Wellen Ermüdete – *in portu felicissimo constitutos quid doceam in medio pelagi mundi huius nimis fluctibus fatigatus?*<sup>156</sup> In einer anderen, ebenfalls vor Mönchen gehaltenen Predigt erbittet sich Caesarius wie vor ihm Paulinus von Nola und nach ihm Gregor der Große in die nautische Metaphorik eingekleidet das fürbittende Gebet seiner Zuhörer:

*Hoc ergo solum restat, fratres carissimi, ut, quia vos in sancto monasterio velut in portu quietis et repausationis quasi in parte aliqua paradisi dominus collegere et collocare dignatus est, assiduis studeatis orationibus obtinere, ut nos, qui saeculi huius fluctibus indesinenter adfligimur, et cum grande periculo per pelagum mundi huius multis tempestatibus fatigamur, devictis omnibus vitiorum fluctibus orationum vestrarum suffragio ad portum beatæ vitæ Christo duce pervenire possimus, ubi, cum ante aeternum iudicem vobis corona gloriae dabitur, nobis vel peccatorum venia concedatur.*<sup>157</sup>

Hier werden die Verwicklungen des weltlichen Lebens, teilweise in wörtlicher Übereinstimmung mit dem vorangehenden Zitat, in einer geradezu abundanten Metaphorik von Wind und Wellen geschildert. Dazu setzt Caesarius in einem einzigen Gedankengang den Bildspender ‚Hafen‘ für zwei unterschiedliche Bildempfänger ein. Zu Beginn versinnbildlicht er das Kloster, in dem die Zuhörer leben, zum Schluß steht er für das ewige Leben, das sich auch der Prediger erhofft. Was wie ein Bruch erscheint, läßt sich freilich zu-

153) Berschin W., Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, 1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986, 259; Kasper, Theologie (wie Anm. 120) 377; Leyser (wie Anm. 120) 201. Zum ‚Eusebius Gallicanus‘ s.u. Anm. 163.

154) Eusebius ‚Gallicanus‘, Collectio Homiliarum, XXXV: Homilia de sancto Maximo episcopo et abbate (ed. F. Glorie, CChr.SL 101, 397–412, hier 404, Z. 96 – 405, Z. 97).

155) [...] *quod in isto sancto loco nutritus sum*, [...] (Sermo CCXXXVI, CChr.SL 104, 941).

156) Ebd.

157) Caesarius von Arles, Sermones, CCXXXIV: Alia sancti Caesarii episcopi ad monachos (ed. Morin, CChr.SL 104, 931–935, hier 932–933). Konsequenterweise endet Caesarius ebd., 935, mit einer Interzessionsbitte.

sammenfügen: Die jenseitige Welt beginnt im Kloster sich schon auf Erden zu erfüllen, leben die Mönche doch, wie Caesarius erklärt, *quasi in parte aliqua paradisi*.<sup>158</sup>

Caesarius ist nicht nur Mönch in Lérins gewesen, sondern hat als Bischof auch selbst ein Frauenkloster in Arles gegründet. Seine vor 549 entstandene *Vita* schildert ihn deshalb als neuen Noach, der den Nonnen in den Stürmen der Zeit das Kloster als Arche errichtet habe: *quasi recentior tempori nostri Noe, propter turbines et procellas sodalibus vel sororibus in latere ecclesiae monasterii fabricat archam*.<sup>159</sup>

Wohl im späteren 6. oder frühen 7. Jahrhundert verfaßte ein Dynamius ein Lobgedicht auf Lérins, in dem die Insel, die vor der Ankunft des Honoratus wüst und unbewohnbar war, als *locus amoenus* geschildert wird.<sup>160</sup> Im achten Vers heißt es von der Insel: *Et portum sanctis praeparat illa viris*.<sup>161</sup> Auch noch im Hochmittelalter, als Lérins große Zeit längst Geschichte war, läßt sich die nautische Metaphorik nachweisen. In der *Narratio* einer Urkunde, mit welcher ein gewisser Jubilinus im späten 11. oder frühen 12. Jh. seine *conversio* bezeugt und zugleich sein Erbe dem Inselkloster überschreibt, erklärt er, in den ruhigen Hafen des Klosters zu fliehen – *veluti a casibus naufragosi equoris ereptus, in quieto synu monasterii confugerim*.<sup>162</sup>

Auf Lérins hat man die Metapher vom Hafen des Klosters nicht allein im werbenden oder lobenden Tonfall benutzt, sondern auch in erstaunlich breitem Umfang zur Warnung und in der Kritik an Fehlern. Mehrere an die Mönche gerichtete Predigten, die wahrscheinlich von Faustus von Riez stammen, warnen eindringlich vor dem Irrglauben, auf der Insel bereits den Stürmen

158) In Sermo CCXXXVI (CChr.SL 104, 934) greift Caesarius das Motiv des engelgleichen Lebens auf, wenn er den Mönchen bescheinigt: *velut angelos in terris positos*.

159) *Vitae Caesarii episcopi Areatensis libri duo* I 35 (ed. B. Krusch, in: MGH.SRM 3, 1896, 433–501, hier 470, Z. 7–9). Vgl. Rahner (wie Anm. 3) 531.

160) Die Identifikation des Autors und damit eine präzisere Datierung ist schwierig. Martindale J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3: A.D. 527–641, A: Abandanes-Gyād ibn Ghanm, Cambridge 1992, 429–431, unterscheidet 5 Träger des Namens, die sich möglicherweise auf drei Personen reduzieren lassen. Davon kämen der erste und der letzte der angeführten Namensträger als Autor infrage. Einen älteren und jüngeren (Großvater und Enkel) Dynamius hatte bereits die ältere Forschung unterschieden. Manitius M., *Zu Dynamius von Massilia* (MIÖG 18, 1897, 225–232, hier 225–229) sah in dem Enkel, der das Epitaphium auf den Großvater verfaßte, unseren Dichter. Ihm schrieb er auch eine *Vita* des Maximus von Riez zu. Martindale, ebd., 431, bemerkt zu dem Enkel: „Possibly author of verses in praise of the island of Lérins“, bestimmt jedoch den Großvater als Autor der Maximus-*Vita*. Mit zwei Autoren rechnet auch Leyser (wie Anm. 120) 205, Anm. 64. Berschin I (wie Anm. 153) 159–160, Anm. 155; Ders., *Dynamius (Dinamius) Patricius von Marseille* (LThK<sup>3</sup> 11, 2001, 65) und Kasper C. M., *Dynamius Patricius* (LACL<sup>3</sup>, 2002, 212–213) schreiben dem Großvater beide Werke zu.

161) *De Lérine insula laus Dinami* (ed. M. Manitius [wie Anm. 160] 231 [hier zitiert]); *Dynamii De Lérine insula* (ed. A. Riese 266).

162) *Cartulaire de l'abbaye de Lérins*, ed. M. E. de Flammare, Nizza 1885, Nr. 18, 25–28, hier 26; vgl. Constable, *Reformation* (wie Anm. 150) 259.

des Lebens entkommen zu sein.<sup>163</sup> Hier ist nichts mehr zu spüren von der *nutrix sanctorum insula* der Lériner Panegyrik.<sup>164</sup> Erst recht ist das Inselkloster nicht die *statio fidissima*, als die es Eucherius gepriesen hatte.<sup>165</sup> Jetzt warnt der Abt in der fünften Predigt an die Mönche seinen Konvent: *Hic sumus, et tuti non sumus*.<sup>166</sup> In einem *Sermo exhortativus*, der dem heiligen Augustinus zugeschrieben ist, den Clemens M. Kasper aber ebenfalls für ein Werk des Faustus hält, findet sich eine Passage gegen die geistige Trägheit. Den Weg nicht für das Ziel zu nehmen, mahnt sie in immer neuen Bildern, deren letztes davor warnt, einen Hafen mitten im Meer einzurichten: *et portum collocamus in pelago*.<sup>167</sup>

Verläßt man die Ebene der sprachlichen Bilder und fragt, gegen welche tatsächlichen Gefahren die Mönchspredigten anreden, so sind es die Aufgabe des mönchischen Lebens und das Verlassen des Klosters. Faustus fordert von seiner Gemeinschaft, aus der zahlreiche südgallische Bischöfe hervorgegangen waren und noch hervorgehen sollten – nicht zuletzt er selbst –, die klösterliche *stabilitas* zu halten.<sup>168</sup> In seiner Ermahnung führt er den Mönchen die Strapa-

163) Kasper, Theologie (wie Anm. 120) 373–385, führt die Predigten des sog. ‚Eusebius Gallicanus‘ zum größten Teil auf Faustus zurück. Dabei unterscheidet er verschiedene Grade: (1.) Predigten, die „mit größter Wahrscheinlichkeit von Faustus“ sind, (2.) solche die „kleinere redaktionelle Eingriffe“ enthalten, (3.) Centones aus Faustus‘ Texten und (4.) Stücke, die nicht von Faustus sind oder wo keine Zuordnung möglich ist.

164) S.o. Anm. 121.

165) S.o. bei Anm. 151.

166) Eusebius ‚Gallicanus‘, *Collectio Homiliarum*, XL: *Homilia V ad monachos* 6 (CChr. SL 101A, 465–482, hier 480, Z. 176); wiederholt ebd., 7, 482, Z. 204–205.

167) Eusebius ‚Gallicanus‘, *Collectio Homiliarum*, LXII: *Sermo exhortatorius sancti Agustini episcopi* 2 (CChr. SL 101A, 705–712, hier 709, Z. 45). Zur Zuschreibung Kasper, Theologie (wie Anm. 120) 378. In einer weiteren Predigt aus dieser Sammlung, die Kasper, ebd., für einen Cento aus bearbeiteten Texten des Faustus hält, wird vor dem Scheitern *im* Hafen gewarnt. Der Prediger läßt die Märtyrer, zu deren Festtag er redet, die Zuhörer mahnen: *Cauete, ne ancoram spei ac religioni, quam nos custodiuiumus in fluctu, uos amittatis in portu!* (Eusebius ‚Gallicanus‘, *Collectio Homiliarum*, LV: *Homilia de sanctis martyribus Ephyppodio et Alexandro* 6 [CChr. SL 101A, 637–644, hier 641, Z. 62–63]. Allerdings ist hier ein monastischer Rahmen nicht nur nicht erkennbar, sondern sicherlich auszuschließen (ebd. 5, 640, Z. 29, ist vom *gremium ciuitatis huius* die Rede). Wenn mit der Flut der Leidensweg der Märtyrer gemeint ist, auf dem sie Hoffnung und Glauben bewahrt haben, so steht der Hafen für das äußerlich unangefochtene Leben der christlichen Stadtgemeinde, das gerade durch die Übereinstimmung mit der Welt Gefahren bringt.

168) Zu den aus Lérins hervorgegangenen Bischöfen s. die eindrucklichen Karten bei Prinz, Mönchtum (wie Anm. 120) Karte III, und Nouailhat (wie Anm. 120) 152 und die Graphik ebd., 182. Zu der sich in Lérins erst langsam durchsetzenden *stabilitas* s. Kasper, Theologie (wie Anm. 120) 86–93. Die Neubewertung von Leyser (wie Anm. 120) krankt in diesem Punkt wie allgemein daran, daß er die Wirklichkeit von Lérins an einem anachronistischen Ideal von Regelmäßigkeit mißt, wo doch das zönotische Leben erst langsam durch normative Texte institutionalisiert wurde; vgl. zu diesem Vorgang auf der Insel: Kasper C. M., Von der *exortatio* zur

zen und Gefahren des (weltlichen) Lebens in einem merkwürdig zweigeteilten Bild vor Augen: Zuerst in Anlehnung an Mt 7,14 als engen und steilen Weg, den er zusätzlich durch geistige Räuber unsicher macht, danach als gefährliche Seefahrt: *uia ipsa, quae per se arta et ardua est, tantis spiritalium latronum insidiis obsidetur! tantos nos scopulos tantosque fluctus transire necesse est – et ignoro quid eueniet – antequam ancoram optato in littore collocemus!*<sup>169</sup> Wer das Kloster verläßt, um zu einem solchen allzeit gefährdeten Weltleben zurückzukehren, handelt wie jemand, der ein mit Waren beladenes Schiff aus dem Hafen führt und den Gefahren des Meeres aussetzt: *hic talis hoc agit, quomodo si aliquis oneratum mercibus nauem de portu soluat, et tempestatibus tradat et ad scopulos atque ad saxa detorqueat.*<sup>170</sup>

So recht überzeugen kann dieser letzte Vergleich jedoch nicht. Das Handelsschiff, das mit Waren beladen im Hafen bliebe, hätte ja seinen Zweck verfehlt. Die über die Predigt verteilte nautische Metaphorik schließt sich nicht überzeugend zu einem Gesamtbild zusammen, das den seiner Berufung untreuen Mönch als einen den Gefahren des Meeres glücklich Entronnenen zeigte, der gegen die Vernunft den schützenden Hafen wieder verlassen will. In seiner dritten Predigt an die Mönche hat Faustus zu einer gelungeneren Formulierung gefunden:

*Dico, carissimi: non grandis spes est si nauis in fluctibus constituta, licet ipsa non pereat, tamen iacturam maximam de onere ac de mercibus suis faciat, et ipsa ad portum uacua atque inanis perueniat.*

*Sic non grande gaudium est si aliquis, ad saeculi fluctus reuertens, nomen atque habitum professionis suae custodire uideatur, anima uero eius neglegentiis tabescat ac defluat.*

*Et quid grauius, quam ut subito tamquam ales repentinus eradiceris de loco, ad quem te dominus tuus uocauerat, in quo te primum illuminauerat, in quem te post mala saeculi quasi ad portum de graui tempestate induxerat: obliuisci subito fraternae societatis et consolationis; obliuisci loci illius, in quo primum pristinum habitum et nomen saecularis exueras?*<sup>171</sup>

Wie ein Schiffbruch des Heils (*salutis naufragia*) erscheint dem Prediger ein derartiges Verhalten.<sup>172</sup>

---

*regula.* Von mündlicher Regelung zu schriftlicher Regel im Mönchtum von Lérins (Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, hrsg. v. H. Keller – F. Neiske [MMAS 74] München 1997, 36–55).

169) Homilia XL 3 (CChr.SL 101A, 475, Z. 94–98). Daß Faustus Räuber auf dem Weg und nicht Piraten auf dem Meer lauern läßt, ist ein weiterer Beleg für die Beobachtung von Schumacher (wie Anm. 27), daß im Vergleich zu den biblisch gut belegten Räubern (etwa im Samaritergleichnis) die Piraten in der religiösen Metaphorik kaum Verbreitung gefunden haben.

170) Homilia XL 4 (CChr.SL 101A, 479, Z. 156–159).

171) Eusebius ‚Gallicanus‘, Collectio Homiliarum, XXXVIII: Homilia III ad monachos 4 (CChr.SL 101A, 431–449, hier 440, Z. 110 – 441, Z. 122).

172) Ebd., 442, Z. 130.

Das Inselkloster ist der Hafen vor den Stürmen des weltlichen Lebens. Aber der Mönch ist durch seine *conversio* noch nicht sicher. Er kann auch im Hafen noch scheitern, wenn er den klösterlichen Lebenswandel nicht durchhält – so läßt sich der Skopus der metaphorischen Botschaft dieser Predigten formulieren. Faustus sieht allerdings keine Alternative zum Kloster. Wie soll der, der im Hafen so schwer gefährdet ist, auf hoher See bestehen? Da ist es besser im Kloster zu bleiben: *Qualiter stare poterit in fluctu atque in ipso collucantium tempestatum impetu, qui tam grauiter periclitatur in portu? Ideoque, in quantum possumus, stabes simus in hoc tranquillissimo sinu.*<sup>173</sup> Hier stößt die metaphorische Rede an ihre Grenzen. Was soll das Lob des Klosters als *tranquillissimus sinus*, wenn seine Mönche weiterhin gefährdet sind? So kann es vielleicht als Konsequenz gedeutet werden, wenn Faustus in einer weiteren Mönchspredigt das Bild des Hafens nicht mehr auf das Kloster, sondern auf das ewige Leben bezieht: [...] *quam pretiosum sit, post multae nauigationis pericula, adoptatam terram atque ad portum desiderabilem peruenisse.*<sup>174</sup>

An das Ende dieses Abschnitts über die Metapher vom Hafen des Klosters in den Werken aus dem Umkreis von Lérins sei ein Autor gesetzt, der in Verbindung zu dem Inselkloster stand, auch wenn er dort nie Mönch gewesen ist.<sup>175</sup> Die Rede ist von Johannes Cassian († nach 432). Seine Schriften, die im spätantiken und mittelalterlichen Mönchtum, ja auch noch in der Neuzeit weit verbreitet und einflußreich waren,<sup>176</sup> gewinnen der Schiffbruch- und Hafen-Metapher neue, in den bisher untersuchten Texten unbekannte Aspekte ab. Ihr Metapherngebrauch ist gekennzeichnet durch ein ziemlich beschränktes und erstaunlich konstantes Vokabular, mit dem Cassian recht unterschiedliche Themen behandelt. Er greift etwa das paulinische Bild vom Schiffbruch des (Un-)Glaubens auf (vgl. 1 Tim 1,19). So sieht er durch den Mönchsvater Macarius den schlichten Glauben der ägyptischen Asketen, den ein Häretiker durch seine dialektischen Künste gefährdet, vor dem Schiffbruch des Unglaubens (*ab infidelitatis naufragio*) bewahrt.<sup>177</sup> Der Schiffbruch durch ein verborgenes Riff,

173) Homilia XL 7 (CChr.SL 101A, 482, Z. 206–210).

174) Eusebius ‚Gallicanus‘, Collectio Homiliarum, XLII: Homilia VII ad monachos 10 (CChr.SL 101A, 493–505, hier 504, Z. 166 – 505, Z. 168).

175) Prinz, Mönchtum (wie Anm. 120) 95, schätzt Cassians Beziehung zum Inselkloster als „enge Verbindung mit Lerinum“ ein. Das mag übertrieben sein, doch hat Cassian die Gespräche 11–17 seiner *Collationes* den Lérinern Honoratus und Eucherius gewidmet: Johannes Cassian, *Collationes, Praefatio* [ad XI–XVII] (ed. M. Petschenig, 2. Aufl. bearb. v. G. Kreutz, CSEL 13, 2004, 311–312).

176) Zur Rezeption s. Olphe-Galliard M., Cassien, Jean (DSp 2/1, 1953, 214–276, hier 267–275).

177) Johannes Cassian, *Collationes* XV 3, 1 (ed. M. Petschenig, 2. Aufl. bearb. v. G. Kreutz, CSEL 13, 2004, 428, Z. 22 – 429, Z. 3). Ein ähnlicher Metapherngebrauch in *Collationes* III 16, 2 (ebd., 88, Z. 22 – 89, Z.1), wo Cassian die Glaubensnot des Vaters des besessenen Jungen (Mk 9,23) in das Bild kleidet: *quod alius [...] quodammodo fidem suam infidelitatis fluctibus ad perniciosi naufragii uidens scopulos perurgueri ad eundem dominum auxilium fidei suae postulans dicit: domine, adiuuua infidelitatem meam.*

das der vermeintlich glücklichen Seefahrt ein unerwartetes Ende setzt, kann aber auch das tückische Laster der eitlen Ruhmsucht verbildlichen.<sup>178</sup> Der Hafen kann für die göttliche Hilfe stehen oder auch für das Stoßgebet *Deus in adiutorium meum* (Ps 70 [69],2).<sup>179</sup>

Der originelle Beitrag Cassians zur Geschichte der Metapher vom Hafen des Klosters besteht aber darin, die Stille des Hafens (als Gegenbild zum sturmgepeitschten Meer) auf eine neue Weise aus- und umgedeutet zu haben in das Bild vom Hafen des Schweigens (*portus silentii*). Ist mit dem *portus silentii* überhaupt das Kloster gemeint oder nicht vielmehr das Schweigen selbst? Bereits das erste hier anzuführende Zitat zeigt, daß es hier nicht um ein ‚entweder – oder‘, sondern um ein ‚sowohl – als auch‘ geht. In der Vorrede zu den ersten zehn Büchern der *Collationes* meint die Metapher vom Hafen des Schweigens, von dem aus der Autor auf das weite Meer aufbricht, das gebrochene Schweigen, da Cassian ja ein neues Werk an die Öffentlichkeit bringt. Zugleich steht der Hafen aber auch für das Kloster, weniger im rein örtlichen Sinne, sondern vielmehr zur Unterscheidung seiner behüteten klösterlichen Existenz von der riskanten Lebensform der ägyptischen Anachoreten, die er in seinem Werk schildern will:

*in quibus mihi nunc in portu silentii constituto immensum pelagus aperitur, ut scilicet de instituto atque doctrina tantorum uirorum quaedam tradere audeam memoriae litterarum. tanto enim profundioris nauigationis periculis fragilis ingenii cumba iactanda est, quantum a coenobiis anachoresis et ab actuali uita, quae in congregatione exercetur, contemplatio dei, cui illi inaestimabilis uiri semper intenti sunt, maior atque sublimior est.*<sup>180</sup>

In den *Collationes* verliert die Metapher ihre Zweideutigkeit, hier legt der Autor seinen Gesprächspartnern die Wendung als Bild des Schweigens in den Mund: *Sed iam disputationem nostram duarum ferme noctium lucubratione confec-*

178) Johannes Cassian, *Institutiones* XI 3 (SC 109, 428, Z. 8 – 430, Z. 11): [...] *et uelut quidam perniciosissimus scopulus tumentibus undis obtectus in prouisum ac miserabile naufragium secundo nauigantibus uento, dum non cauetur nec praeuidetur, inportat.*

179) *Collationes* XXII 14 (CSEL 13, 634, Z. 16–21): [...] *omnino uel sua uel naturae ipsius fragilitate perspecta, tam immensae altitudinis uastitate conterritus, ad tutissimum portum diuini confugit auxilii, et quasi de nauigii sui oneribus mortalitatis oppressi naturali infirmitate desperans ab eo cui impossibile nihil est naufragiorum remedia deprecatur, [...]; ebd. X 10, 13 (ebd., 301, Z. 21–24): [...] *ad salutarem uersiculi huius portum confugiens totis uiribus exclamabo: deus in adiutorium meum intende: domine ad adiuuandum mihi festina.* Zuvor hatte einer der Gesprächspartner beklagt, keine *formula* zu besitzen, um die gleichsam schiffbrüchig treibenden abschweifenden Gedanken konzentrieren zu können: *quam confusionem idcirco nobis accidere satis certum est, quia speciale aliquid prae oculis propositum uelut formulam quandam stabilier non tenemus, ad quam possit uagus animus post multos anfractus ac discursus uarios et post longa naufragia uelut portum quietis intrare.* ebd. X 8, 5 (ebd., 295, Z. 24 – 296, Z. 2); vgl. zur Interpretation der Stelle Carruthers M., *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200* (Cambridge Studies in Medieval Literature 34), Cambridge, 3. Aufl. 2006, 74–77.*

180) *Collationes*, praef. 4 (CSEL 13, 4, Z. 2–9).

*tam subsequens aurora concludit ac de profundissimo quaestionum pelago cumbam conlationis huiusce ad tutissimum silentii portum compendium nostrae rusticitatis adtraxit.*<sup>181</sup> Geschickt ist die Zentralmetapher vom Hafen des Schweigens zusammen mit einem ganzen Schwarm von nautischen Satellitenmetaphern am Ende des 22. Buches eingesetzt, wo sie das Ende des Gesprächs zu einer Unterbrechung abmildern, um zugleich seine Fortsetzung am nächsten Tag, das heißt im nächsten Buch anzukündigen:

*Intrantem me tutissimum silentii portum rursus ad immensum profundissimae quaestionis pelagus reuocare conamini. sed oportunitatem fidae stationis amplexi hic interim cursu tam longae conlationis emenso taciturnitatis ancoram iacemus, ut crastina die, si tamen nulla uis tempestatis obstiterit, flatu prosperi spiritus explorato disputationis uela pandamus.*<sup>182</sup>

In den Gesprächen steht der *portus silentii* nicht für das Kloster. Aber schon in seinem ersten Werk, den *Institutiones*, hatte Cassian die Mönchszelle mit einem sehr sicheren Hafen verglichen: [...] *cui uolubilitas ac peruagatio cordis in-nexa intra claustra cellae uelut in portu fidissimo ualeat contineri* [...].<sup>183</sup> Und am Ende der *Collationes*, im letzten Satz gewinnt das Bild seinen schillernden Charakter zurück: *superest ut me periculosissima hactenus tempestate iactatum nunc ad tutissimum silentii portum spiritalis orationum uestrarum aura comitetur.*<sup>184</sup> Lange ist Cassian dort nicht geblieben. Sein letztes Werk, eine Schrift gegen Nestorius, forderte von ihm, wiederum den Hafen des Schweigens zu verlassen.<sup>185</sup>

181) Ebd. VIII 25, 5 (CSEL 13, 246, Z. 24 – 247, Z. 1).

182) Ebd. XXII 16 (CSEL 13, S. 636, Z. 1–7).

183) *Institutiones* II 14 (SC 109, 84, Z. 9–11).

184) *Collationes* XXIV 26, 19 (CSEL 13, 17–19).

185) Johannes Cassian, *De incarnatione contra Nestorium, praef.* (ed. M. Petschenig, in: CSEL 17, 2. Aufl. bearb. v. G. Kreutz, 2004, 233–391, hier 235, Z. 1–13): *Absolutis dudum collationum spiritalium libellis sensu magis quam sermone insignibus, [...] post illum proditae inscientiae pudorem ita me in portu silentii collocare, ut excusarem, quantum in me esset, per taciturnitatis uerecundiam loquacitatis audaciam. sed uicisti propositum ac sententiam meam laudabili studio et imperiosissimo affectu tuo, mi Leo, [...] producens me ex illo praemeditati silentii recessu in publicum formidandumque iudicium, et noua subire cogis adhuc de praeteritis erubescens, cumque etiam minoribus impar fuero, par maioribus a te esse compellor.* Cassian greift hier nicht nur die entsprechenden Bilder aus der Vorrede und dem Schlusssatz der *Collationes* auf, er verbindet auch geschickt die Verpflichtung des Mönchs zur Schweigsamkeit mit der rhetorischen Exordialtopik. Das Motiv vom Hafen des Schweigens wird aufgegriffen in den *Viten der Jura-Väter*: *Igitur, quia oratiuncla haec nostra instar gubernatoris trepidi tantae institutionis pelagos contemplata, circumspiciens undique, portum silentii gaudet adtingere, paululum circa transitum gesta uiri beatissimi referam.* (*Vita sancti Eugendi* 175, in: *Vie des Pères du Jura*, ed. F. Martine, SC 142, 1968, 364–435, hier 428, Z. 1–4).

#### 4. Im frühen Mittelalter

Allerdings ist es nicht die reiche Tradition von Lérins gewesen, aus der das mittelalterliche Mönchtum die Metapher vom Hafen des Klosters übernommen hat. Die semipelagianische Ausrichtung der monastischen Gemeinschaft hat die Rezeption der auf der Insel oder in ihrem Umkreis entstandenen Werke – von Ausnahmen abgesehen – nicht eben befördert.<sup>186</sup> Im übrigen gab es Klosterinseln nicht nur im Mittelmeer.<sup>187</sup> Auch das irische Mönchtum, ohnehin insular, suchte die Trennung von der Welt im Rückzug auf die Insel. Die Mönche zogen aus, „eine Wüste im Ozean zu suchen“ (*ad quaerendum in ociano desertum*), wie dies Adamnan († 704) in seiner *Vita* des älteren Columban formuliert.<sup>188</sup> Allerdings scheitern alle Versuche, von denen Adamnan berichtet. Cormac, der Abt von Durrow, soll gar dreimal vergeblich gesucht haben: [...] *qui tribus non minus vicibus herimum in ociano laboriose quaesivit, nec tamen invenit, [...]*.<sup>189</sup> Auch dem Baitan, der aufbrach, mit den Gefährten eine Wüste im Meer zu suchen (*cum ceteris in mari herimum quaesiturus*), prophezeite Columban, er werde sie nicht finden.<sup>190</sup> Das Ideal schildert die *Navigatio sancti Brendani*. Sie bevölkert die Eilande, die ihr Held auf der Suche nach der Insel der Seligen bei seiner Fahrt über den Ozean ansteuert, fast ausnahmslos mit Mönchen.<sup>191</sup>

- 
- 186) Dies zeigt exemplarisch die Rezeption des *Commonitorium*: Während es im konfessionellen Streit der Neuzeit von beiden Seiten gern und häufig herangezogen wurde und dementsprechend vom 16. bis zum 19. Jh. eine beachtliche Zahl an Ausgaben und Übersetzungen erschienen ist (s. die Zahlen bei Nouailhat [wie Anm. 120] 281; Scherließ [wie Anm. 120] 196, Anm. 16), kann Weiss J.-P., Vincent de Lérins (DSp 16, 1994, 822–832, hier 832) schreiben: „Le Moyen Âge a ignoré le *Commonitorium*.“ Eine Ausnahme bilden die *Formulae* des Eucherius (s.o. bei Anm. 135), die im Mittelalter breit rezipiert worden sind.
- 187) Nicht sehr ergiebig zu Inselklöstern ist v. d. Nahmer D., Über Ideallandschaften und Klostergründungsorte (SMGB 84, 1973, 195–270, 231–232, 267–268). Einen weiteren frühen Beleg für die Inselaskese bietet Augustinus, *De vera religione* 3, 5, 18 (ed. K. D. Daur, CChr.SL 32, Turnhout 1962, 191, Z. 88–92). Für das Frühmittelalter s. die Belege bei Angenendt A., *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (MMAS 6) München 1972, 159–160.
- 188) Adomnan's Life of Columba I 20 (ed. A. O. Anderson – M. O. Anderson, London 1961, 248); vgl. McGinn, *Ocean* (wie Anm. 3) 163; Mackinlay J. M., „In Oceano Desertum“ – Celtic Anchorites and their Island Retreats (Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland 33, 1898/99, 129–133).
- 189) Adomnan's Life of Columba I 6 (ed. A. O. Anderson – M. O. Anderson, 222, 224); vgl. Mackinlay (wie Anm. 188) 131–132.
- 190) Adomnan's Life of Columba I 20 (ed. A. O. Anderson – M. O. Anderson, 248). In der Überschrift des Kapitels spricht Adamnan von *desertum marinum*, im Kapitelverzeichnis von *maritimum [...] desertum* (ebd., 188).
- 191) Stark B., *Terra repromissionis Sanctorum. Die Reise des Heiligen Brendan zum irdischen Paradies* (Raum und Raumvorstellungen in Mittelalter, hrsg. v. J. A. Aertsen – A. Speer, MM 25, Berlin-New York 1998, 525–539, hier 531).

Aber bot das Leben auf einer Klosterinsel tatsächlich den gegebenen Anknüpfungspunkt für die nautische Metaphorik der *conversio*? Wenn ein Inselkloster das Ziel sein sollte, konnte die glückliche Ankunft dort schlecht als Schiffbruch verbildlicht werden. Die Verbindung von nautischer Realität und nautischer Metaphorik mußte das sprachliche Bild in seinen Möglichkeiten also einschränken. Ja, in manchen Fällen läßt sich gar nicht entscheiden, ob die einschlägige Schilderung neben der wörtliche auch noch eine metaphorische Bedeutung besitzt.<sup>192</sup>

In Walahfrid Strabos († 849) Versen auf den irischen Mönch und Märtyrer Blathmac († 825) sind denn auch nautische Metaphorik und Inselkloster sauber getrennt. Es ist weder Blathmacs Wechsel auf die Klosterinsel Iona, wo er bei einem Wikingerüberfall den Tod finden sollte, noch sein heimlicher Eintritt in ein inneririsches Kloster, die Walahfrid mittels der nautischen Metaphorik beschreibt. Vielmehr setzt er sie ein, um die Gefährdung und den schließlichen Erfolg der *conversio* zu beschreiben, gegen die Versuche der Verwandten, Freunde und Großen, den Königssohn zur Rückkehr in die Welt zu überreden. Dazu greift er das alte, in der monastischen Tradition aber eher seltene Motiv des noch im Hafen scheiternden Schiffes auf:

*Ille procellarum se vix de gurgite dempsit  
Quaesitoque diu tibans stetit anchora portu.  
Nondum curarum potuit laxasse rudentes  
Nec terra fixisse pedem, cum concita ventis  
Aura pharetratis impexit ab aequore puppim  
Vique sua tremulam dissolveret unda carinam,  
Ni regeret proram, qui saecula cuncta gubernat.*<sup>193</sup>

Irische Mönche kamen auf ihrer asketischen *peregrinatio* und Angelsachsen zur Mission auf den Kontinent. Mit beiden kamen Bücher und, wie Walahfrids Verse zeigen, Geschichten. Bonifatius († 754) hat, nachdem er sein angelsächsisches Kloster verlassen hatte, um auf dem Kontinent zu missionieren, einschlägige Formulierungen Gregors des Großen in seinen Briefen aufgegriffen – allerdings nicht jene, mit denen Gregor den Verlust der klösterlichen Ruhe beklagt, sondern jene, mit denen er zur Gebetshilfe aufgefordert hatte. So schrieb Bonifatius an die Äbtissin Eadburg: *Preterea de caritate tua diligenter confidens obsecro, ut pro me orare digneris, quia peccatis meis exigentibus periculosi*

192) So enthält die Erzählung der *Vita Ciarani* von der Landung des Aengus im Hafen der Klosterinsel Angin keinerlei Anspielung auf den metaphorischen Hafen des Klosters; s. *Vita sancti Ciarani abbatis de Cluain mic Nois* 26 (ed. Ch. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxford 1910, 1, 210); vgl. Lutterbach H., *Monachus factus est*. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (BGAM 44), Münster 1995, 180.

193) Walahfrid Strabo, *Versus de beati Blaithmaic vita et fine* 49–55 (ed. M. Pörnbacher, *Walahfrid Strabo: Zwei Legenden. Blathmac, der Märtyrer von Iona (Hy) – Mammes, der christliche Orpheus* [Reichenauer Texte und Bilder 7], Sigmaringen 1997, 32–41, hier 34). Zum Schiffbruch im Hafen des Klosters s. Rahner (wie Anm. 3) 450.

*maris tempestatibus quator.*<sup>194</sup> Ebenso bat er Bischof Pethelm von Whithorn um Gebetshilfe: *quia Germanicum mare periculosum est navigantibus, vestris precibus et Deo gubernante ad aeternę tranquillitatis litus sine macula vel damno anime perveniamus [...].*<sup>195</sup> Am reichsten und eigenständigsten entwickelte er das Bild in einem Brief an Erzbischof Nothelm von Canterbury. Auch bat er ihn um die Interzession im Gebet, indem er zugleich an die Gebetsverbrüderung erinnerte, die Nothelms Vorgänger Berhtwald dem Missionar bei dessen Abreise gewährt hatte:

*Almitatis vestrae clementiam intimis obsecro precibus, ut mei in vestris sacrosanctis orationibus memores esse dignemini et navem mentis meae variis Germanicarm gentium tempestatum fluctibus quassatam precibus vestris in portu firme petrae stabilire studeatis, et ut communioni fraternae non aliter quam ut mihi venerandae memoriae antecessor vester Berhtwaldus archiepiscopus exeunti a patria concessit, [...].*<sup>196</sup>

Ihrem Meister folgend haben die Schüler und Mitarbeiter des Bonifatius gerne die nautische Metaphorik benutzt, wenn sie ihre Adressaten um Gebetshilfe und Gebetsverbrüderung baten. So bat Lul (+ 786), der dem Heiligen als Erzbischof von Mainz nachfolgen sollte, einen Dealwin um dessen Gebetsinterzession, damit er zum Hafen des Heils gelange (*ad portum salutis pervenire merear*).<sup>197</sup> Derselbe richtete, indem er die zitierte Wendung ausschmückte, zusammen mit Denehard und Burchard (+ 753), der bald darauf der erste Bischof von Würzburg werden sollte, eine Bitte um Gebetsverbrüderung an die Äbtissin Cuniburga: *Nunc itaque ex intimis praecordium iliis suppliciter flagitamus, ut digneris nos habere in tuae sacrae congregationis commonione et nostram lintrem procellosis fluctibus huius mundi fatigatam tuorum oraminum praesidio ad portum salu-*

194) Bonifatius, Ep. 30 (ed. M. Tangl, MGH.ES 1, 1916, 54, hier Z. 14–17). Vgl. die Zitate aus Gregors Schriften und Briefen bei Anm. 53 und in Anm. 20. 56. Fast gleichlautend hat Bonifatius, Ep. 31 (ed. Tangl, MGH.ES 1, 55, Z. 5–8) eingesetzt. Zum Gebetsgedenken in den Briefen des Bonifatius und seines Schülers und Nachfolgers Lul s. Gerchow J., Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen. Mit einem Katalog der libri vitae und Necrologien (AFMF 20), Berlin-New York 1988, 27–40; ebd., 35, zur nautischen Metaphorik.

195) Bonifatius, Ep. 32 (ed. Tangl, MGH.ES 1, 55–56, hier 55, Z. 22–25); vgl. Schieffer Th., Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, ND Darmstadt 1972, 161–162.

196) Bonifatius, Ep. 33 (ed. Tangl, MGH.ES 1, 56–58, hier 56, Z. 28 – 57, Z. 5). Auch wenn hier die Metaphorik an Auseinandersetzungen mit den zu missionierenden Barbaren denken läßt, zeigen die in den Briefen 30–33 jeweils mit Gebetsbitten verbundenen metaphorischen Beschreibungen der eigenen Situation, daß er eher sein eigenes Seelenheil als (kirchen-)politische Bedrängnisse und barbarische Überfälle im Auge hatte. Gefährdet sah er sein Seelenheil wohl weniger durch die Heiden als durch Milo und seinesgleichen. In Ep. 78 (ed. Tangl, MGH.ES 1, 161–170, hier 164, Z. 21 – 165, Z. 1) hat Bonifatius das Motiv vom Schiff im Meeressturm nochmals aufgegriffen, nun verbildlicht das Schiff allerdings die Kirche, der er als Erzbischof vorsteht.

197) Bonifatius, Ep. 71 (ed. Tangl, MGH.ES 1, 144–145, hier 144, Z. 12).

*tis deducere* [...].<sup>198</sup> Wie bei Bonifatius, so fehlt auch bei ihnen bei der Schilderung der eigenen Situation als stürmischer Seefahrt der Hinweis an den Adressaten auf seinen festen Stand am Ufer, d. h. sein Leben in monastischer Kontemplation. Das Motiv des sicheren Hafens, das hier unausgesprochen bleibt, begegnet bei einem anderen berühmten Angelsachsen, den das Schicksal auf den Kontinent geführt hatte, nämlich bei Alcuin († 804). In einem Brief an Angilbert, ‚Schwiegersohn‘ Karls des Großen und Laienabt von Centula (Saint-Riquier), bekennt er: *Te abeunte temptavi saepius ad portum stabilitatis venire. Sed rector rerum et dispensator animarum necdum concessit posse quod olim fecit velle*.<sup>199</sup> In der Grußformel bezeichnet er sich als „von Wellen getrieben“ – *vir fluctivagus*.<sup>200</sup>

Von dem bereits genannten Angelsachsen Burchard wird berichtet, er habe wie Martin von Tours ein Kloster gegründet, um neben den bischöflichen Pflichten die Kontemplation zu pflegen (*exemplo scilicet beati Martini, separatam ab episcopii tumultibus; eadem pro causa construxat cellam in arto proclivi montis sepe dicti et allapsu Moeni fluminis cepit instituere cenobium*),<sup>201</sup> aber in diesem Zusammenhang bemüht erst die in den ersten Jahrzehnten des 12. Jhs. wahrscheinlich von Ekkehard von Aura († nach 1125) verfaßte zweite Lebensbeschreibung die Metapher vom Hafen des Klosters: *Ipse quoque dei famulus, quoad vixit, locum eundem per se ipsum utpote a secularium turbine curarum ad huiusmodi portus tranquillitatem confugiens*.<sup>202</sup>

Diese Beobachtung sollte allerdings davor warnen, die nautische Metaphorik zu den typisch insularen (Re-)Importen zu rechnen. Tatsächlich scheint das Bild vom Hafen des Klosters im insularen Mönchtum nicht so verbreitet gewesen zu sein, wie man es nach dem Gleichklang von Topographie und Meta-

198) Bonifatius, Ep. 49 (ed. Tangl, MGH.ES 1, 78–80, hier 79, Z. 3–7).

199) Alcuin, Ep. 97 (ed. E. Dümmmler, MGH.E 4, 1895, 141–142, hier 141, Z. 7–8); vgl. Levison W., *England and the Continent in the Eighth Century*. The Ford Lectures delivered in the University of Oxford in the Hilary Term, 1943, Oxford 1946 (u.ö.) 154.

200) Alcuin, Ep. 97 (MGH.E 4, 141, Z. 6).

201) *Vita posterior sancti Burchardi episcopi* II 8 (ed. D. Barlava, *Die Lebensbeschreibungen Bischof Burchards von Würzburg. Vita antiquior – Vita posterior – Vita metrica*, MGH.SRG 76, 2005, 117–200, hier 172, Z. 14 – 173, Z. 3).

202) Ebd. II 8 (MGH.SRG 78, 173, Z. 11–14). Zur Datierung und Autorschaft s. ebd., 49–53. Um 1076 kritisiert Adam von Bremen an Erzbischof Adalbert († 1073), diesen Rückzug in das einsame Leben philosophischer Muße nicht gesucht, sondern vielmehr den Königshof dem Hafen der Glückseligkeit vorgezogen zu haben: *Et de aliis quidem viris magnis legitur, quod gloriam [mundi] contemptentes aulam regiam veluti secundam ydolatriam refugerint, iudicantes nimirum ad hoc philosophicum solitariae vitae ocium a tempestate seculi et tumultu palatii quasi ad portum et requiem beatitudinis veniendum. Noster vero pontifex contraria via currebat, sapientis viri officium aestimans, ut pro salute ecclesiae suae non solum curiae labores sustineat, verum etiam, si ita necessitas erit, pericula et mortem subire non dubitet*. (Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte* III 55, ed. B. Schmeidler, MGH.SRG 2, 3. Aufl. 1917, 199, Z. 23 – 200, Z. 5).

pherngebrauch auf Lérins hätte erwarten können.<sup>203</sup> Seine Verbreitung im lateinischen Mittelalter ist wohl hauptsächlich über die Rezeption der Schriften Gregors des Großen erfolgt<sup>204</sup> – allerdings nicht immer direkt, sondern auch über Vermittlung seiner Hagiographen. Gregors Wendung vom Schiffbruch des Lebens, aus dem er sich in den Hafen des Klosters gerettet habe, hat „sich keiner seiner drei frühmittelalterlichen Biographen“ entgehen lassen.<sup>205</sup> Mit den drei genannten Biographen sind der Anonymus von Whitby, Paulus Diaconus und Johannes Diaconus gemeint, jene frühmittelalterlichen Autoren, die dem großen Papst je eine eigenständige Vita gewidmet haben.

Nach dem ausgesprochen knappen, bürokratisch-spröden, aus römischer Kirchturmperspektive verfaßten Eintrag des *Liber Pontificalis* über den 63. Nachfolger Petri<sup>206</sup> hat wohl zwischen 704 und 714 ein ungenannter Mönch

- 
- 203) Zur Zurückhaltung Bedas s.u. bei Anm. 215. Das Desinteresse insularer Autoren sollte davor warnen, Metapherngebrauch und Lebenswirklichkeit des Autors kurzzuschließen; s.u. Anm. 208. Damit soll nicht bestritten werden, daß eine entsprechende topographische Lage als Anknüpfungspunkt für die Metapher genutzt werden konnte, wie dies Abaelard getan hat (s.u. bei Anm. 427).
- 204) So bemerkt Berschin W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 4: *Ottomische Biographie. Das hohe Mittelalter 920–1220 n. Chr.*, 2. Hlbd: 1070–1220 n. Chr. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 12/2), Stuttgart 2001, 342: „Im frühen Mittelalter haben die verstreuten autobiographischen Bemerkungen Gregors d. Gr., besonders über das *naufragium* des Lebens, viel Nachahmung gefunden [...]“. Ders., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 2: *Merowingische Biographie – Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 9), Stuttgart 1988, 262, erklärt, daß der Widmungsbrief der *Moralia in Iob* – mit den ‚klassischen‘ Stellen nautischer Daseinsmetaphorik bei Gregor – „einer der wichtigsten autobiographischen Texte des Mittelalters überhaupt geworden“ sei.
- 205) Berschin W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 3: *Karolingische Biographie 750–920 n. Chr.* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10), Stuttgart 1991, 374.
- 206) *Le Liber Pontificalis* 66 (ed. L. Duchesne, BEFAR. 2. série, 1886, 312). Daß Gregor „im ‚Liber pontificalis‘ nur eine völlig ungenügende Vita von wenigen Zeilen erhalten hat“, konnte sich Zimmermann H., *Das Papsttum im Mittelalter. Eine Papstgeschichte im Spiegel der Historiographie*, Stuttgart 1981, 36, „eigentlich nur so erklären, daß in jener sorgenvollen Epoche wieder einmal die päpstliche Historiographie erlahmt war, sich bescheiden auf die allernötigsten Notizen beschränken oder erst später aus spärlichen Relikten der Überlieferung rekonstruiert werden mußte“. Da auch im späten 9. Jh. noch genug Material zu Gregor vorhanden war (s.u. bei Anm. 232) und die benachbarten Viten im *Liber Pontificalis* von zumeist wenig bedeutenden und kürzer als Gregor regierenden Päpsten nicht wesentlich kürzer sind, ist Zimmermanns Erklärung nicht überzeugend. Llewellyn P. A. B., *The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Gregory I* (JEH 25, 1974, 363–380) möchte die geringe Beachtung, die Gregor in Rom fand (im Gegensatz zu seiner Hochachtung bei den Angelsachsen) auf eine gregorfeindliche Reaktion des römischen Klerus im 7. Jh. zurückführen. Man darf bei der Beurteilung des Papstbuches aber wohl auch nicht dessen engen Horizont vergessen: „This is parochial history in the most literal sense of the term.“ (Noble Th. F. X., *A new look at*

des nordostenglischen Doppelklosters Whitby die erste Lebensbeschreibung Gregors verfaßt.<sup>207</sup> Der Anonymus, dem nicht viele Quellen zur Verfügung standen, schildert die Zeit vor dem Pontifikat, die *conversio*, das Mönchsleben und dessen Ende durch die neuen Aufgaben in Rom und Konstantinopel nach den autobiographischen Aussagen des Widmungsbriefes zu den *Moralia in Iob*. Aus ihm übernimmt er Gregors metaphorische Beschreibung des Verlusts der klösterlichen Ruhe. Dabei führt er den größeren Teil des Textes als Zitat an. Was er nicht zitiert, sondern in charakteristischer Veränderung in den Gang seiner Erzählung integriert, ist der als Ausgangspunkt dieser Untersuchung gewählte Satz von der (vermeintlichen) Rettung aus dem Schiffbruch des Lebens in den Hafen des Klosters.<sup>208</sup> Während der Papst im Rückblick auf seinen Lebensweg mit der nautischen Metaphorik die täuschende, da nur vorübergehende und durch die Übernahme kirchlicher Aufgaben, schließlich des Papstamtes wieder verlorene Ruhe und Sicherheit umschreibt, benutzt der Autor des *Liber beati Gregorii* das Bild zur Schilderung von Gregors *conversio*. Die Klage formt er um zu einer positiven Sachaussage: *Que tandem cuncta sollicitè fugiens, portum monasterii petisse ex huius vite naufragio nudus evadens.*<sup>209</sup>

Das, was sich in dem Brief an Leander direkt anschließt, zitiert der Anonymus dagegen wörtlich.<sup>210</sup> Das Zitat einleitend erklärt er allerdings Gregors Aussage, er habe nicht fest genug an der klösterlichen Ruhe gehangen und sie so verloren, zu einem sehr anmutigen Beispiel seiner Demut,<sup>211</sup> läßt er doch

---

the *Liber pontificalis* [AHP 23, 1985, 347–358, hier 351]). „Die formularhaft kargen Feststellungen des ‚Liber Pontificalis‘ zum Leben Gregors des Großen waren nicht dazu angetan, ein Nachleben des Papstes entstehen zu lassen.“, bemerkt treffend Wollasch J., Frühe Bildzeugnisse für das Nachleben Papst Gregors des Großen in Rom? (FMSt 36, 2002, 159–170, hier 159). Überflüssig zu sagen, daß der *Liber Pontificalis* auf nautische (und sonstige) Metaphern verzichtet.

- 207) The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby (ed. B. Colgrave, Lawrence 1968). Zur Vita: Berschin II (wie Anm. 204) 261–266. In der Datierung folgt Berschin dem Editor Colgrave, a.a.O., 46–49. In der einzigen erhaltenen Hs. trägt das Werk den Titel: *Liber beati et laudabilis viri Gregorii papæ urbis Romæ de vita atque eius virtutibus* (Earliest Life of Gregory the Great 72), den Berschin, a.a.O., 265, auf *Liber beati Gregorii* verkürzt als Titel der modernen Bezeichnung *Vita* vorzieht, da das Werk jede Beeinflussung durch die gängigen Vorbilder der Vitenliteratur vermissen läßt.
- 208) Verfehlt ist es, in der Übernahme von Gregors nautischer Metaphorik einen Beleg für den Entstehungsort des Werkes zu sehen: „This simile of the ‚monastic haven‘ would appeal especially to a Whitby monk, for the monastery was situated on a high promontory looking far out to sea.“ (Earliest Life of Gregory the Great [ed. Colgrave, 141, Anm. 9]).
- 209) Earliest Life of Gregory the Great 2 (ed. Colgrave, 74); vgl. o. bei Anm. 9 das Zitat aus dem Widmungsbrief.
- 210) Ebd. Es handelt sich um den o. Anm. 9 zitierten Text.
- 211) *Tunc celeriter humilitatis exemplo usus gratissimo dixit*, [es folgt das Zitat] (ebd.). Der Satz ist allerdings nicht ganz klar. Colgrave, ebd., 75, übersetzt: „Thereupon, still making use of this charming yet humble simile, he hastened to add that, [...]“. Anders Jones Ch. W. (Ed.), *Saints’ Lives and Chronicles in Early England*. Together

auf den Mönch Gregor, wie das erste Kapitel seines Werkes zeigt, nichts kommen.<sup>212</sup> Die nautische Metaphorik aus der Schilderung des klosterartigen Lebens in Konstantinopel übernimmt der *Liber beati Gregorii* ebenfalls wörtlich.<sup>213</sup> Die bereits an der Umformung des oben näher untersuchten Satzes sichtbar gewordene Tendenz der Darstellung, nämlich die Klage über den Verlust des klösterlichen Friedens, die sich im Widmungsbrief an Leander mit dem Bild vom Hafen des Klosters verbindet, zu eliminieren zugunsten einer idealisierten Schilderung vom Mönchsleben des Helden, zeigt sich auch hier. Damit sollte der Anonymus von Whitby vorbildlich für seine Nachfolger unter den Biographen des großen Papstes wirken.

Eine regelrechte Lebensbeschreibung Gregors, wenn auch nicht als selbständiges Werk, bietet Beda Venerabilis († 735) im ersten Kapitel des zweiten Buches der *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.<sup>214</sup> Der Geschichtsschreiber des englischen Volkes war von der nautischen Metaphorik des Papstes jedoch offenbar weniger fasziniert als sein Vorgänger und als seine Nachfolger. Für die Zeit vor dem Antritt des Pontifikats hält er sich neben dem *Liber Pontificalis* ebenfalls vor allem an Gregors Selbstaussagen. Dessen Mönchsleben schildert er nach den autobiographischen Partien aus dem Prolog der *Dialogi*.<sup>215</sup> Beda verschweigt Gregors Klage über den Verlust der klösterlichen Ruhe nicht und zitiert die Einschätzung des Papstes, durch diesen Schritt mehr verloren als gewonnen zu haben.<sup>216</sup> Er beeilt sich jedoch, dem Zitat anzufügen, der Heilige habe aus Demut so geredet, er selbst glaube, daß der Papst bei der Ausübung der Seelsorge nichts von seiner mönchischen Vollkommenheit verloren ha-

---

with first English translations of *The Oldest Life of Pope St. Gregory the Great* by a monk of Whitby and *The Life of St. Guthlac of Crowland* by Felix, Ithaca/NY 1947, 96–121, hier 98: „Then quickly showing, in a most gracious figure, the uses of humility, he anxiously said: [es folgt das Zitat]“.

- 212) Ebd. 1 (ed. Colgrave 72): *Longo iam tempore manens in monasterio, ubi eius animo latentia cuncta subterfuisse ipse designat. Rebus omnibus que voluntur eminebat, nulla nisi celestia cogitare consuevit*. Der Satz ist freies Zitat aus Grégoire le Grand, *Dialogues* I prol. 3 (SC 260, 12, Z. 17–20).
- 213) Ebd. 2 (ed. Colgrave 76); vgl. o. Anm. 8 das Zitat aus dem Widmungsbrief.
- 214) Bede, *Eccelesiastical History of the English People* II 1 (ed. B. Colgrave – R. A. B. Mynors, OMT, 1969, 122–135). Die Bedeutung, die Beda Gregor als dem Apostel Englands zumaß, zeigt sich nicht nur im Umfang des Kapitels, sondern auch in dessen prominenter Stellung, für die Beda die strikte chronologische Ordnung der Erzählung unterbrach (Wallace-Hadrill J. M., *Bede's Ecclesiastical History of the English People. A Historical Commentary* [OMT], Oxford 1988, 49).
- 215) Daneben finden sich in diesem Abschnitt geringfügige Anklänge an den Widmungsbrief der *Moralia*; vgl.: *Nam mutato repente habitu seculari monasterium petiit, in quo tanta perfectionis gratia coepit conuersari [...]* (Beda II 1 [ed. Colgrave/Mynors, 122]) mit: *saeculari habitu* (Gregor, *Moralia* in Iob, ep. ad Leandrum 1 [CChr.SL 143, 1, Z. 6–7] und: *monasterii petii* (ebd., Z. 13–14; s.o. bei Anm. 9).
- 216) Beda II 1 (ed. Colgrave/Mynors, 122. 124). Er übernimmt weitestgehend wörtlich, unter Transformation in die 3. Person und in die indirekte Rede, Grégoire le Grand, *Dialogues* I, prol. 3 (SC 260, 12, Z. 18–24) und zitiert ebd. I, prol. 4 (SC 260, Z. 25–32).

be.<sup>217</sup> Auch in den Dialogen hatte Gregor seine Klage in die nautische Metaphorik gekleidet.<sup>218</sup> Und auch hier übernimmt Beda das Bild nicht. Erst in der Schilderung des Aufenthalts in Konstantinopel, für den der Geschichtsschreiber den Widmungsbrief an Leander heranzieht, greift er zurückhaltend auf die dort ausgebreiteten nautischen Bilder zurück.<sup>219</sup>

Die Metaphorik vom Hafen des Klosters mit ihrem Umfeld, die Beda gemieden hatte, hat die zweite eigenständige Gregorvita, jene des Langobarden Paulus Diaconus († um 797), wieder rehabilitiert.<sup>220</sup> Dabei ist sie stark von dem kurzen Lebensabriß der *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* abhängig. „Inhaltlich leistet Paulus Diaconus kaum mehr als ein Ausfüllen der durch Beda gegebenen Skizze.“<sup>221</sup> Auf 36% des Textes veranschlagt Walter Berschin die Übernahmen von dort. Als zweitwichtigste Vorlage hat er das erste Kapitel des zehnten Buches der *Historiarum libri* des Gregor von Tours ausgemacht.<sup>222</sup> Daneben hat Paulus aber bereits von Beda herangezogene Quellen, in den hier interessierenden Kapiteln besonders die autobiographischen Mitteilungen aus den *Moralia in Iob* und aus den *Dialogi*, selbst nachgeschlagen und ausführlicher benutzt und zitiert als sein Vorgänger.<sup>223</sup>

Paulus Diaconus betont, wie bereits Beda und vor allem später Johannes Diaconus, den Besitzverzicht und die Armensorge des Mönchspapstes. Noch vor der Schilderung der eigentlichen *conversio* zum Mönchtum faßt er seine Ausführungen zu Gregors Freigiebigkeit durch Hieronymus' Wendung von der nackten Nachfolge des nackten Christus inspiriert zusammen: *Mox etenim cuncta, que habere potuit, in pietatis opus distribuens, ut Christum pro nobis factum egenum egens ipse sequeretur, efficit.*<sup>224</sup> Während sich für diese Formulierung kein Vorbild in den genannten Quellen finden ließ, zeigt der Satz, der das

217) Beda II 1 (ed. Colgrave/Mynors, 124): *Haec quidem sanctus uir ex magnae humilitatis intentione dicebat; sed nos credere decet nihil eum monachicae perfectionis perdidisse occasione curae pastoralis, [...].*

218) S.o. bei Anm. 53. Dieser Passus schließt unmittelbar an den von Beda zitierten an.

219) Beda II 1 (ed. Colgrave/Mynors, 124); vgl. die Vorlage o. Anm. 8. Beda übernimmt, wiederum unter Transformation in die 3. Person und in die indirekte Rede, Gregors Formulierung von *ad orationis bis fluctuarem* und *per studiosae lectionis alloquium*. Bedas Desinteresse an der Metapher vom Hafe des Klosters zeigt sich auch an ihrem Fehlen in den übrigen Kapiteln der *Historia ecclesiastica* und in der *Historia abbatum*.

220) Die *Vita beatissimi Gregorii papae urbis Romae* ist in zwei Versionen überliefert: eine kürzere, die als die ursprüngliche Fassung gilt: Die Gregorsbiographie des Paulus Diaconus in ihrer ursprünglichen Gestalt, nach italienischen Handschriften hrsg. v. H. Grisar (ZKTh 11, 1887, 158–173), und eine mit Material aus der Gregorsvita des Anonymus vonWhitby interpolierte Fassung: Sancti Gregorii Magni vita (PL 75, 41–60). In den im folgenden zu untersuchenden Kapiteln der Vita unterscheiden sich beide Versionen nicht.

221) Berschin II (wie Anm. 204) 152.

222) Ebd., 151.

223) Ebd., 152.

224) Paulus Diaconus, *Vita Gregorii* 3 (ed. Grisar, 163).

fünfte Kapitel einleitet, sehr schön die im vorangehenden kurz skizzierte Quellenauswertung des Paulus Diaconus: *Etenim mutato repente seculi habitu, monasterium petiit et ex huius mundi naufragio nudus euasit.*<sup>225</sup> Seine erste Hälfte, bis *petiit*, hat Paulus – mit leichten Veränderungen – von Beda übernommen.<sup>226</sup> Dieser hatte auf die unsere Untersuchung einleitende Formulierung aus dem Widmungsbrief an Leander zurückgegriffen, dabei aber die nautische Metaphorik ausgelassen. Der Langobarde ist nicht bei Beda stehengeblieben, sondern hat Gregors eigene Aussage konsultiert und die zweite Satzhälfte mit der Wendung vom Schiffbruch der Welt (Gregor: des Lebens) aufgegriffen, ohne allerdings in der ersten Hälfte das *monasterium* nach Beda durch die ursprüngliche Formulierung *portum monasterii* zu ersetzen.<sup>227</sup> Dafür hat er sogar in Kauf genommen, daß der relativische Anschluß *In quo*, mit dem er, Beda folgend, seine Schilderung fortsetzt, nur noch inhaltlich, nicht mehr grammatisch eindeutig auf *monasterium* zu beziehen ist.<sup>228</sup>

Beda hatte an dieser Stelle unmittelbar zu Gregors Klage über den Verlust der klösterlichen Kontemplation aus dem Prolog der *Dialogi* übergeleitet. In indirekter Rede hatte er zuerst die Schilderung des Klosterlebens aus dem dritten Paragraphen des Prologs wiedergegeben, bevor er den vierten Paragraphen vollständig zitiert hatte.<sup>229</sup> Paulus Diaconus zitiert dagegen nicht nur den vierten, sondern auch den größten Teil des dritten Paragraphen wörtlich – und die erste Hälfte des fünften und damit Gregors nautisches Bild vom Verlust der monastischen Kontemplation.<sup>230</sup> Ähnlich verfährt Paulus in der Darstellung der *vita caelestis*, die Gregor mit seinen Mitbrüdern im Kaiserpalast von Konstantinopel führt. Er stützt sich zuerst vor allem auf Beda, um dann, wo schon dieser Gregors eigene Worte aus dem Widmungsschreiben der *Moralia in Iob* heranzieht, auf die Schilderung des Papstes selbst zurückzugreifen. Zwar folgt er Beda, indem er nicht direkt zitiert, sondern die Selbstaussagen in die dritte Person transponiert, aber er bleibt enger an der Vorlage und schreibt sie vor allem breiter aus. Auf diese Weise gelangt Gregors Wendung zu neuer Ehre, er habe sich in die Schar der ihn begleitenden Mönche zurückgezogen *velut ad tutissimi portus sinum.*<sup>231</sup>

225) Ebd. 5 (ed. Grisar, 164).

226) S.o. Anm. 215 mit Nachweis und Zitat.

227) Vgl. Gregors Formulierung o. bei Anm. 9.

228) *In quo tanta perfectionis gratia cepit conuersari, ut iam tunc in ipsis initiis perfectorum posse numero deputari.* (Paulus Diaconus, Vita Gregorii 5, ed. Grisar, 164).

229) Beda II 1 (ed. Colgrave/Mynors, 122. 124); vgl. Grégoire le Grand, Dialogues I prol. 3–4 (SC 109, 12, Z. 18–32).

230) Paulus Diaconus, Vita Gregorii 6 (ed. Grisar, 165); vgl. Grégoire le Grand, Dialogues I prol. 3–5 (SC 109, 12, Z. 16–38). Die nautische Metaphorik ist o. bei Anm. 53 zitiert.

231) Paulus Diaconus, Vita Gregorii 7 (ed. Grisar, 165); vgl. Gregor, *Moralia in Iob*, ep. ad Leandrum 1 (CChr.SL 143, 2, Z. 32–43) und Beda II 1 (ed. Colgrave/Mynors, 124). Die einschlägige Passage des Widmungsbriefes ist zitiert o. Anm. 8.

Die Gregorsvita des Johannes Diaconus, begonnen 873 im Auftrag Papst Johannes' VIII., ist die jüngste und zugleich die bei weitem umfangreichste der alten Lebensbeschreibungen des großen Papstes.<sup>232</sup> Der Römer Johannes hat bei ihrer Abfassung auf das päpstliche Archiv zurückgreifen können, aber Gregors Leben als Mönch, das, wie wir gesehen haben, den mehr oder weniger genutzten Anknüpfungspunkt für die Rezeption der nautischen Metaphorik ihres Helden bot, hatte keinen Eingang in die kurialen Verwaltungsakten gefunden. So bleibt er in diesen Kapiteln stärker als in der übrigen Vita von seinen Vorgängern abhängig. An den einschlägigen Stellen greift Johannes in unterschiedlichem Maße auf Paulus Diaconus zurück. Von diesem übernimmt er das Bild vom Schiffbruch der Welt, aus dem Gregor entkommen sei. Er verbindet es jedoch mit einer Aussage über die Aufgabe des Kleider- und sonstigen Luxus zugunsten der Armen, so daß das *nackte* Entkommen aus dem Schiffbruch eine bisher so nicht gekannte Zuspitzung auf den Besitzverzicht erfährt: *In quo* [dem siebenten, in Rom gegründeten Kloster], *relictis sericis, auro gemmisque radiantibus togis, simulque suppellectilibus reliquis in usum pauperum praerogatis, ex hujus mundi naufragio nudus evasit.*<sup>233</sup>

Johannes übergeht die bei Paulus ausführlich zitierte Klage Gregors um den Verlust der klösterlichen Ruhe.<sup>234</sup> Damit verzichtet er auch auf die nautische Metaphorik aus der Vorrede der *Dialogi*. Nicht verzichtet hat er auf Gregors einschlägige Schilderung des klostergleichen Lebens in Konstantinopel, die er wiederum weitgehend wörtlich von Paulus Diaconus übernommen hat.<sup>235</sup> Die in der Darstellung des Mönchs Gregor übergangenen Bilder von der Seefahrt des (weltlichen) Lebens, dem Hafen des Klosters und schließlich dem Verlust dieses sicheren Ankerplatzes finden an anderer Stelle doch noch Eingang in die Gregorsvita des Johannes Diaconus. Zur Beglaubigung von Gregors Demut und seines Unwillens, das Papstamt zu übernehmen, fügt der Autor an den legendären Bericht von der Flucht, der wundersamen Auffindung und Inthronisation seines Helden ein Dossier aus den Briefen des Registers an, in denen Gregor über die Mühen und Gefahren seines neuen Amtes klagt. Dort sind die einschlägigen Zeugnisse des Motivs der gefährlichen Seefahrt im altersschwachen Kahn aus dem Beginn seines Pontifikats versammelt.<sup>236</sup>

232) Zu ihr s. Berschin III (wie Anm. 205) 372–387.

233) Johannes Diaconus, Sancti Gregorii Magni vita I 6 (PL 75, 59–242, hier 65A). Das *mundi naufragio* zeigt, daß nicht Gregor selbst, sondern Paulus Diaconus die Quelle ist. Der Verzicht auf den Kleiderluxus ist sicherlich aus Dems., Vita Gregorii 4 (ed. Grisar, 164) übernommen. Die dortige Formulierung entstammt aber wiederum Gregor von Tours, Libri historiarum decem X 1 (ed. B. Krusch – W. Levison, MGH. SRM 1,1, 2. Aufl. 1951, 478, Z. 3–5).

234) Dafür hat Johannes die Verpflichtung Gregors zum Dienst als Diakon, die ihn zwang, das Kloster zu verlassen, gegenüber seiner Vorlage dramatisiert: Aus Paulus Diaconus, Vita Gregorii 7 (ed. Grisar, 165): *eum abstractum a monasterii* macht er Gregorii vita I 25 (PL 75, 72C): *violenter eum a quiete monasterii sui abstrahens*.

235) Ebd., I 26 (PL 75, 72D–73A). Dort ist fälschlich Beda II 1 als Quelle angegeben.

236) Ebd., I 46 (PL 75, 82AB) = an Patriarch Johannes von Konstantinopel, Ep. I 4 (MGH. Ep 1, 5, Z. 4–8); vgl. o. Anm. 60. Gregorii vita I 47 (PL 75, 82D–83A) = an Theoctista,

Überblickt man die Rezeption der ‚gregorianischen‘ Metaphorik vom Schiffbruch des Lebens und vom Hafen des Klosters mit ihrem gesamten Bildfeld in den Viten des großen Papstes, fällt als durchgehende Tendenz auf, daß dort, wo nicht wörtlich zitiert wird, Gregors Blick zurück auf den Hafen des Klosters, der sich nicht als dauerhafter Ankerplatz erwiesen hatte, ausgeblendet wird. Bei Gregor prägte ein gewissermaßen melancholischer Tonfall, der gleichermaßen aus dem Verlust der klösterlichen Ruhe und Kontemplation wie aus der Sehnsucht nach ihnen erwuchs, diese nautische Metaphorik und ihre Kontexte.<sup>237</sup> Seine Biographen verwenden das Bild (da, wo sie nicht wörtlich zitieren) nur noch im positiven Sinne. Der von Gregor beklagte biographische und spirituelle Bruch wird ignoriert: den Weg vom Mustermönch zum Musterpapst kann man sich nicht als mit spirituellen Verlusten verbunden vorstellen. Die weitere Rezeption der Metapher vom Hafen des Klosters hat diese Simplifizierung sicherlich eher befördert als behindert.

Noch bevor der erste Autor zu einer Lebensbeschreibung des Papstes ansetzte, hat in Galicien Valerius von Bierzo († 695) die Rechenschaft über seinen Lebensweg in das Bild vom Schiffbruch des Lebens und der endlichen Ankunft im Hafen des Klosters gekleidet. „Valerius beginnt seine Erzählung, die durchweg in der Ichform erfolgt, unvermittelt mit seiner Flucht aus der menschlichen Welt, zu der er sich irgendwann in seiner Jugend – Jahresdaten gibt er nicht an – entschlossen hatte, als ob sein Leben mit dieser Entscheidung erst begänne.“<sup>238</sup> Mit der Erzählung von seinem Entschluß zur *conversio* setzt zugleich die nautische Metaphorik ein:

[...] *subito gratiae divinae desiderio coactus pro adipiscenda sacrae religionis crepundia, toto nisu mundivagi saeculi fretum aggrediens, velut navigio vectans ad Complutensis coenobii laetus properans transmeare immensi desiderii ardore succensus, atque futuri iudicii timore perterritus, confidens per confessionis iter tandem ad lucem pertingere veritatis.*<sup>239</sup>

Der erste Versuch, in den Hafen des Klosters einzulaufen, scheiterte jedoch, ohne daß Valerius konkrete Gründe dafür nennt: *Sed ideo mundani maris flucti-*

Ep. I 5 (MGH.Ep 1, 6, Z. 9–10). Gregorii vita I 49 (PL 75, 84D–85A) = an Anastasius, Ep. I 7 (MGH.Ep 1, 9, Z. 17–20); vgl. o. Anm. 56. Gregorii vita I 52 (PL 75, 85D–86A) = an Leander, Ep. I 41 (MGH.Ep 1, 56, Z. 12–57, Z. 8); vgl. o. Anm. 52 (Teilzitat).

237) Dagens, *Conversion* (wie Anm. 7) 153, betont die Bedeutung der Wendung *ut frustra tunc credidi* und spricht ebd. von „une grande nostalgie“, ebd., 156, von der „évocation nostalgique du passé“ und ebd., 162: „„Grégoire les a écrites en 595, à une époque où il ressentait si intensément le poids accablant de ses responsabilités qu’il ne pouvait s’empêcher d’évoquer son entrée au monastère avec une immense nostalgie, [...]“. Für Smeets (wie Anm. 7) 252, liegt der Schwerpunkt des Textes „selon la remarque de Grégoire ‚ut frustra tunc credidi‘“. Ja, er kann formulieren: „La lettre semble raconter l’*historia calamitatum* spirituelle de Grégoire.“ (Ebd., 253).

238) Misch (wie Anm. 7) 323. Ebd., 317–355, eine detaillierte Behandlung von Valerius’ Autobiographie; aus literaturwissenschaftlicher Sicht Berschin II (wie Anm. 204) 208–210.

239) Valerius von Bierzo, *Ordo querimonie* 29 (PL 87, 439–457, hier 439CD).

*bus oppressus, atque ex diabolico saepe infestante flabro dirae tempestatis procellis expulsus, desideratum non valui pertingere portum.*<sup>240</sup>

Das „Grundmotiv“ seiner Autobiographie bleibt „das von Gregor d. Gr. nachdrücklich in das Lebensgefühl der Zeit eingeführte *naufragium* (Schiffbruch)“.<sup>241</sup> Der Ton, auf den der Text gestimmt ist, ist, wie schon der Titel verrät, jener der Klage. Sein für einen Mönch und Eremiten recht bewegtes Schicksal stellt Valerius im Bild wiederholter Schiffbrüche und vergeblicher Versuche, den rettenden Hafen zu erreichen, dar:

*Et infelicitatem meam in ipsa saepe revoluta reliquit naufragia. Cum igitur inter ipsas fluctigavi saeculi procellarum freta demum angoris, moeroribus crebrius maceratus littoris niterer attingere portum, vetustissimus denique aemulus solitae malitiae concitat odium, et novissimae subversionis consuetum praeparat impedimentum.*<sup>242</sup>

Mancher Versuch, die Ruhe zur *vita contemplativa* zu finden, blieb vorläufig und prekär – wie unter Deck eines schwankenden Schiffes im tobenden See Sturm:

[...] *velut in pelago freti navis natantis sub tegmine carinae in interioribus sentinae tenebris obligatus, mundanae tempestatis infestantibus flabris, procellarum collisione attritus, et acsi intermediis ipse saeculi fluctibus non perfecte, sed vel ex parte me aliquantulum recepisse et rursus congauderem, dudum adepta quiete, [...].*<sup>243</sup>

Daß er sich trotz zahlreicher Rückschläge von Christus beschützt sah, hat Valerius in einer eigenartigen Metaphernmischung zum Ausdruck gebracht: Als guter Hirt, der sein Leben für die Schafe gegeben habe, habe Christus es nicht verschmäht, ihn aus dem Schiffbruch in den ersehnten Hafen zu retten: [...] *ille pius Pastor, qui pro ovibus suis tradidit animam suam, non despexit velut de naufragio profundissimi maris perditam eripere ovem, et ad littoris saepe desideratum perducere portum.*<sup>244</sup> Schließlich fand der Asket in dem als *locus amoenus* beschriebenen Kloster S. Pedro de Montes – *Tanquam navicula procellosis fluctibus quassata, desideratum tandem penetrat portum.*<sup>245</sup>

Wie prägend Gregors klassische Formulierung des Motivs in seinem Widmungsbrief an Leander von Sevilla im Mittelalter tatsächlich gewesen ist, sei es unmittelbar, sei es über die Rezeption durch die Gregorviten, läßt sich allerdings kaum mit Sicherheit bestimmen. Walter Berschin überschätzt doch wohl

240) Ebd., 439D. Vgl. zu den beiden letzten Zitaten Misch (wie Anm. 7) 330–331.

241) Berschin II (wie Anm. 204) 209.

242) Valerius von Bierzo, *Ordo querimonie* 32–33 (PL 87, 443A); vgl. Misch (wie Anm. 7) 336. Ähnlich: *Post novissimum itaque subversionis commonitionisque meae naufragium ab omnibus relictus sum solus, [...]* (ebd. 34, PL 87, 443C).

243) Ebd. 31 (PL 87, 441CD). Wenn Misch (wie Anm. 7) 334, schreibt: „[...] in seiner Klausur fühlte er sich geborgen wie in einem Schiff unter Deck, während draußen die Stürme auf dem Meer der Menschenwelt tobten“, verfehlt er doch wohl die Tonlage des Zitats.

244) Ebd. 35 (PL 87, 444D); vgl. Misch (wie Anm. 7) 338. Die Rede vom guten Hirten folgt Joh 10,11.

245) Ebd. 64 (PL 87, 455AB). Die Beschreibung des Ortes als *locus amoenus* geht direkt voraus.

die Bedeutung dieser einen Stelle, zu der sich, wie zu zeigen war, bereits bei Gregor selbst weitere Formulierungen der Metapher vom Hafen des Klosters gesellen. Berschin verweist etwa auf die in Frage stehende Formulierung aus dem Widmungsbrief der *Moralia in Iob* als Vorlage für den Metapherngebrauch in der um 960/970 entstandene *Vita sanctae Wiboradae* Ekkeharts I. von Sankt Gallen. Ekkeharts Wortwahl erlaubt jedoch nicht die Bestimmung einer konkreten literarischen Vorlage, als er Wiboradas Bemühen, ihren weltgeistlichen Bruder für das Klosterleben zu gewinnen, in das Bild vom Schiffbruch der Welt und vom klösterlichen Hafen kleidet: [...] *persuadens, ut periculosum seculi fluitantis naufragium deuitans, ad quietem uite monasticę se conferat, ubi diuinis operibus liberius ac tutius insistere ualeat.*<sup>246</sup> Die etwa ein Jahrhundert später von Herimann verfaßte neue Lebensgeschichte baut dieses Motiv aus. Eingangs wird der Bruder mit dem reichen Jüngling des Evangeliums verglichen (vgl. Mt 19,16–22 parr). Wiborada, die als Inkluse die Fluten der Welt „im Geist“ bereits verlassen hat, wünschte, daß auch ihr Bruder „zum Hafen der ewigen Ruhe“ gelange: *Beata uero uiborada que iam transitoriis in mente renuntiando fluctibus huius saeculi se emererat, cupiens enim fratrem suum ad portum perennis tranquillitatis peruenire.*<sup>247</sup> Der „Hafen der ewigen Ruhe“ ist nicht das Kloster, sondern das ewige Leben. Aber der Weg zum ewigen Leben führt in das Kloster. Dies zeigt die Reaktion des Bruders auf Wiboradas Mahnrede – er tritt in Sankt Gallen ein: *Tali allocutione sororis mutatum est cor fratris, atque relictis omnibus, nudus de naufragio huius mundi fugiens, remis uirtutum studuit arripere portum salutis. Itaque in monasterio sancti GALLI ad suaue iugum regularis uite se humilians [...].*<sup>248</sup> Hier sind nun allerdings die wörtlichen Übernahmen aus Gregors Widmungsbrief eindeutig.<sup>249</sup>

246) Ekkehart I. von Sankt Gallen, *Vita sanctae Wiboradae* 10 (ed. W. Berschin, in: *Vitae sanctae Wiboradae. Die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada*, MVG 51, St. Gallen 1983, 32–107, hier 46).

247) Herimann, *Vita sanctae Wiboradae virginis atque martyris Christi I 8* (ed. W. Berschin, in: *Vitae sanctae Wiboradae. Die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada*, MVG 51, St. Gallen 1983, 110–231, hier 134).

248) Ebd. (ed. Berschin, 136). Die Mahnrede Wiboradas (ebd., 134. 136) ist ebenfalls von Interesse, ist sie doch so auf die beiden rahmenden Erwähnungen des *portus perennis tranquillitatis* bzw. des *portus salutis* bezogen, daß sie aus einer moralischen Allegorese von Ps 137 (136),1 (*Super flumina Babylonis illic sedimus et fleuimus*) entwickelt wird. Dabei vertritt das *in fluminibus babylonis iactamur* das Ausgeliefertsein auf dem stürmischen Meer. Entsprechend fordert Wiborada: [...] *idcirco te moneo frater mi, ut neque sub fluminibus, neque in fluminibus, sed super flumina huius babylonis sedentes, cottidie cum lacrimis prestolemur finem nostrum [...].* Die Wendung *super flumina* läßt an das sichere Ufer denken, auch wenn der Text hierzu keine expliziten Angaben macht. Die *circumfluentium Babilonicarum flumina uoluptatum* sollte später Petrus Venerabilis als Metapher für das Hofleben gebrauchen: Ders., Ep. 77 (ed. G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge/MA 1967, 1, 211–212, hier 211).

249) Oder sollte die Gregorsvita des Paulus Diaconus die Vorlage gewesen sein? Dafür könnte *huius mundi* (so Paulus; s.o. bei Anm. 225) statt *huius vitae* (Gregor; s.o. bei

Von Gregor ist wohl auch eine einschlägige Stelle der *Vita Rimberti* abhängig. Die nicht lange nach dem Tode Rimberts († 888) verfaßte Biographie des Schülers und Nachfolgers des hl. Ansgar berichtet, Ansgar habe ihn einst ermahnt: ‚*Oportet te*‘, inquit, ‚*o fili Rimberte, semper illi gratias agere, qui de turbidis seculi fluctibus ad portum quietis te vocavit; [...]*.<sup>250</sup> Wie die Wendung *ad portum quietis* zeigt, stand dem Autor jedoch nicht die Formulierung der *Moralia in Iob*, sondern wohl jene aus den *Dialogi* oder eine aus Gregors Briefen vor Augen.<sup>251</sup> Häufig erlauben die knappen Formulierungen der Metapher vom Hafen des Klosters ohnehin keine sichere Rückführung auf eine literarische Vorlage. Dies gilt etwa für die *Vita Adalberts von Prag* aus der Feder des Brun von Querfurt († 1009). Der Rückzug des Helden in ein römisches Kloster ist mittels nautischer Metaphorik beschrieben: *Ergo diuus heros ascendit equos, dulcem Romam reuisit, et quasi post pericula maris quassata nauis occupat optatum portum, sic secretos monasterii sinus ac caram requiem intrat.*<sup>252</sup> Die in der christlich-monastischen Tradition mehrfach begegnenden Wendungen wie *quassata nauis* oder *secretos monasterii sinus* erlauben nicht die Bestimmung von Bruns literarischer Vorlage. Dagegen weist die Editorin für *occupat [...] portum* auf Horaz hin.<sup>253</sup>

## 5. Im Zeitalter der Kloster- und Kirchenreform

Hofften jene, die den Weg ins Kloster nahmen, dort wie in einem geschützten Hafen den Stürmen der Welt und der Geschichte zu entkommen, so war dieser Hafen in der Realität keinesfalls ein aus der Geschichte gefallener Ort, wie es die Metapher suggerieren mag. Auch der Rückzug aus der Welt hat seine historischen Konjunkturen, zumal, wenn er, wie im Falle des abendländischen Mönchtums, auf einen radikalen Bruch mit ihr verzichtet. Die Geschichte des mittelalterlichen Mönchtums stellt sich jedoch nicht nur als Reaktion auf und Abhebung von säkularen Entwicklungen dar, sondern mindestens ebenso als innermonastischer Prozeß. Man faßt diese Entwicklungen unter den Begriff der ‚monastischen Reformen‘, der freilich nicht unumstritten ist: „Was man Klosterreform nennt, schließt sich ohne entscheidende Neuerungen

---

Anm. 9) sprechen. Allerdings hat nur Gregor, nicht Paulus das anschließende *fugiens*.

250) *Vita Rimberti* 6 (ed. G. Waitz, MGH.SRG 55, 1884, 80–100, hier 84).

251) Vgl. o. die Belege bei Anm. 53 (*Dialogi*) und bei sowie in Anm. 51 (Briefe).

252) Brun von Querfurt, *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera*. *Redactio longior* 17 (ed. J. Karwasińska, MPH 4/2, Warschau 1969, 1–41, hier 19, Z. 18–20). Fast gleichlautend ist die Formulierung der *Redactio brevior* (ebd., 56, Z. 10–11). Vgl. zur Stelle Sansterre J.-M., *Le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis sur l’Aventin et l’expansion du christianisme dans le cadre de la ‚Renovatio Imperii Romanorum‘ d’Otton III. Une révision* (RBén 100, 1990, 493–506, hier 501).

253) Brun von Querfurt, *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera*. *Redactio longior* 17 (MPH 4/2, 19, Anm. 91); vgl. Horaz, *Carmen I* 14, 1–3 (ed. D. R. Shackleton Bayley, *Q. Horatii Flacci Opera*, BSGRT, Stuttgart, 2. Aufl. 1991, 17): *O navis referent in mare novi / fluctus. o quid agis? fortiter occupa / portum*.

an das an, was landauf, landab auch schon für frühere Zeiten zu beobachten ist.<sup>254</sup> Gegen eine derartige, generelle Skepsis, welche die unbestreitbaren Entwicklungen im Mönchtum zu sehr vernachlässigt, betont Joachim Wollasch, „daß im 10. Jahrhundert aus dem Mönchtum selbst heraus, nicht nur aus einem Zusammenwirken zwischen Klöstern und Klosterherren, ein Wille zur Erneuerung und ein Reformbewußtsein sichtbar wurden und Reformmönchtum zu einer dynamischen, vielschichtigen Bewegung werden ließen“.<sup>255</sup> Damit ist bereits angedeutet, „daß Reform des mönchischen und klösterlichen Lebens nicht auf die Mauern des jeweils eigenen Klosters begrenzt blieb, sondern stets zur Weitergabe drängte und somit auf eine größere Gemeinschaft nach dem Maßstab des apostolischen Lebens aus war“.<sup>256</sup> So sind mit dem Reformmönchtum die Entstehung von Klosterverbänden und schließlich die Herausbildung von Mönchsorden verknüpft.<sup>257</sup>

Unter den Klöstern, von denen im 10. Jahrhundert die Erneuerung des mönchischen Lebens und die Bildung von Verbänden gleichgesinnter monastischer Gemeinschaften ausgingen, ist Cluny zweifellos das wirkmächtigste und berühmteste. Die nautische Metaphorik begegnet in den cluniacensischen Quellen in zwei typischen Ausprägungen. Zum einen steht der Hafen der Ruhe für das jenseitige Leben. Ihn zu erreichen hofften diejenigen, die sich durch Schenkungen an das Kloster der Gebetsinterzession der Mönche versicherten, ohne selbst den Schritt zur *conversio* zu tun. Die Narratio einer Urkunde aus der Zeit des Abtes Hugo (1049–1109) hat das so formuliert:

*Quemadmodum quis pelagi profundum ingressus videns undisonas procellas turgere, ne naufragium paciatur ad tranquillitatis portum pervenire obtat, sic nos in hujus mundi pelago positi vitare fluctus vitae hujus debemus, properantes semper ut ad tranquillitatis portum quo nemo sustinet naufragium, valeamus pervenire.*<sup>258</sup>

- 
- 254) Tellenbach G., Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (KIG F1), Göttingen 1988, 230. Tellenbachs Polemik gegen den Reformbegriff, ebd. 133–134, zeigt, daß der Begriff ‚Reform‘ in der modernen Forschung ebenso inflationär (und häufig auch inhaltsleer) benutzt wird, wie in der derzeitigen politischen Diskussion.
- 255) Wollasch J., Reformmönchtum und Schriftlichkeit (FMSt 26, 1992, 274–286, hier 275); vgl. auch Dens., Monasticism: the First Wave of Reform (The New Cambridge Medieval History 3: c. 900 – c. 1024, hrsg. v. T. Reuter, Cambridge 1999, 163–185, 759–762).
- 256) Ders., Stabilitas in congregatione (Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum, hrsg. v. U. Faust – F. Quarthal [GermBen 1], St. Ottilien 1999, 15–31, hier 26).
- 257) Ebd. passim; vgl. auch Den., Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt (MMAS 7), München 1973, 136–186.
- 258) Recueil des chartes de l’abbaye de Cluny, ed. A. Bernard – A. Bruel, 4: 1027–1090, Paris 1888, 280, Nr. 3111; vgl. Cowdrey H. E. J., The Cluniacs and the Gregorian Reform, London 1970, 130. Ebd. erklärt Cowdrey, die Metapher vom gefährlichen Meer der Welt begegne wiederholt in den Urkunden aus Cluny, doch bietet er nur den angeführten Beleg.

Zum anderen steht der Hafen für das Kloster selbst, wie in der Begründung, die Abt Hugo für die Gründung von Marcigny-sur-Loire, des ersten Cluniacenserinnenpriorats, gegeben hat:

*Bonum etenim nobis visum est ut, sicut per sanctorum patrum nostrorum fundationem peccatores viri apud Cluniacum portum salutis habeant, si seculo et pompis ejus abrenuntiare vellent, ita et peccatricibus feminis de mundi laqueis ad locum hunc fugientibus, et pro commissis suis ex corde gementibus, divina clementia regni celestis non clauderet introitum [...].*<sup>259</sup>

Clunys Selbstverständnis als Zufluchtsort für Sünder, die ihre Taten sühnen wollten, kommt auch in einer Urkunde Papst Johannes' XIX. für das Kloster zum Ausdruck: [...] *ut isdem locus omnibus ad se ob salutem confugientibus sit misericordiae sinus, sit totius pietatis et salutis portus.*<sup>260</sup> Eine entsprechende Erwartung an das Klosterleben im allgemeinen und an Cluny im besonderen bringt ebenso die *Vita* Ulrichs von Zell († 1093) zum Ausdruck. Nach einer Pilgerfahrt ins Heilige Land und dem gescheiterten Versuch, in Regensburg ein Kloster zu gründen, überlegte er, daß er im stürmischen Meer der Welt den Kurs seines Lebens kaum zu einem sicheren Ankerplatz steuern könne – *Considerans siquidem inter fluctuantes saeculi procellas vix quemquam vitae suae cursum ad tutae stationis sinum posse dirigere.*<sup>261</sup> So trat Ulrich um 1063 in Cluny ein.

Cluny zeichnete sich durch eine Reihe hervorragender und lange regierender Äbte aus, von denen die drei berühmtesten, Odilo (954–994), Maiolus (994–1049) und Hugo (1049–1109) je rund ein halbes Jahrhundert, zusammen von der Mitte des 10. bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts dem Kloster und Klosterverband vorstanden. Das Leben und Wirken der Äbte von Cluny spiegelt sich in einer ebenso beeindruckenden Reihe von Abtsbiographien wider.<sup>262</sup> Die erste Abtsvita Clunys, dem zweiten Abt des Kloster, Odo († 942) ge-

259) Hier zitiert nach der Rekonstruktion der verlorenen Gründungsurkunde von Marcigny in Wischermann E. M., Marcigny-sur-Loire. Gründungs- und Frühgeschichte des ersten Cluniacenserinnenpriorats (1055–1150) (MMAS 42), München 1986, 44–45. Zur komplizierten Überlieferungslage vgl. ebd. 43–50. Die Gründung von Marcigny und seine Stellung im cluniacensischen Klosterverband hat nach den Forschungen seiner eben zitierten Schülerin zusammenfassend dargestellt Wollasch J., Frauen in der Cluniacensis ecclesia (Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter, hrsg. v. K. Elm – M. Parisse, BHSt 18. Ordensstudien 8, Berlin 1992, 97–114) und in weiterer Perspektive Ders., Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les „conversions“ à la vie monastique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles (RH 264, 1980, 3–24, hier 10–16).

260) Papsturkunden 896–1046, ed. H. Zimmermann, 2: 996–1046 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften 177), Wien, 2. Aufl. 1989, Nr. 558, 1052–1054, hier 1053; vgl. Constable, Metaphors (wie Anm. 3) 233. Die Urkunde wird auf Mai-Juli 1024 datiert. Zu Cluny als *asylum poenitentium* s. Cowdrey, Cluniacs (wie Anm. 258), 128–135.

261) Ex Vita posteriore sancti Udalrici prioris Cellensis 11 (ed. R. Wilmans, in: MGH.SS 12, 1856, 253–267, hier 256, Z. 42–43).

262) Berschin W., Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, 4: Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter 920–1220 n. Chr., 1. Hlbd: 920–1070 n. Chr. (Quel-

widmet, verbindet auf eigenartige Weise die Metapher vom Seemann Odo, der seine Mönche lehrt, die Strudel der Welt zu durchschiffen, mit dessen grammatischen Studien im „unermesslichen Meer Priscians“: *His praeterea diebus Nauta noster peritissimus, qui nos suo ducatu docuit transmeare gurgites mundi istius, immensum Prisciani transitit transnatando pelagus.*<sup>263</sup> In seinem Trauergedicht auf den Tod des Abtes Odilo († 1049) spricht Iotsald den Abt selbst als ruhigen Hafen an: *Portus eras tranquillus de pelago redeunti.*<sup>264</sup>

Die Hagiographen von Odilos Nachfolger Hugo († 1109) griffen die nautische Metaphorik ebenfalls auf. Sein erster Biograph, Gilo, der wohl noch 1120, im Jahr der Kanonisation Hugos schrieb, berichtet über ihn, daß er manchen Großen aus dem chaotischen Weltleben in die Ruhe des Klosters lotste, gleichsam wie aus einem Seesturm in den Hafen: *Per ipsum Spiritu sancto cooperante diuersae professionis et potentiae magnates, quasi ex aliqua turbida tempestate in portum, sic ex seditiosa et tumultuosa uita ad quietem monastici otii se conferebant.*<sup>265</sup> Andere Autoren verwenden das Bild vom Hafen des Klosters im Zusammenhang mit der Gründung Marcignys durch Hugo. Dies geschieht sicherlich nicht unbeeinflusst von der Gründungsurkunde des Klosters, aber es zeigt zugleich, wie die metaphorische Rede offen ist für die Aufnahme neuer Aspekte. Hildebert von Lavardin bleibt in seiner Lebensbeschreibung recht nah an dem oben zitierten urkundlichen Text, doch erweitert er das Bild um ein Hintergrundzitat<sup>266</sup> aus Ps 104 (103),25: *Idem praeterea non solum de salute sollicitus virorum, mulieres etiam de naufragio huius magni maris et spaciosi ad salutis portum educere curauit, eis viam vitae et doctrinis insinuans, et sumptibus sternens.*<sup>267</sup> Wesentlich ausführlicher ist der unbekanntere Verfasser einer Mirakelsammlung:

*Dicamus de studio memorandi semper Hugonis erga lucrum animarum, ex quo feminis quoque Deum quaerentibus et sine maritis in seculo derelictis compassus, quos uidelicet per eum piscabatur Petrus, in patrimonio suo locum statuit, ubi de naufragio*

---

len und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 12/1), Stuttgart 1999, 238–249, bes. 238–240.

- 263) Johannes von Salerno, *Vita sanctissimi patris Odonis abbatis Cluniacensis* 1 (ed. M. Marrier – A. Duchesne, *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris 1614, ND Mâcon 1915, Sp. 13–56, hier Sp. 18DE).
- 264) Iotsald von Saint-Claude, *Planctus de transitu domni Odilonis abbatis* 135 (ed. J. Staub, in: *Iotsald von Saint-Claude, Vita des Abtes Odilo von Cluny*, MGH.SRG 68, 1999, 255–265, hier 263).
- 265) Gilo, *Vita sancti Hugonis abbatis* (ed. H. E. J. Cowdrey, *Two Studies in Cluniac History* 1049–1126, *Studi Gregoriani* 11, 1978, 5–298, 43–109, hier c. 7, 56); vgl. Constable, *Metaphors* (wie Anm. 3) 233. Zur Entstehungszeit des Werkes s. Cowdrey, a.a.O., 23.
- 266) Der Begriff ist von Walter Berschin übernommen, der ihn erklärt: „Der Schriftsteller braucht nicht alles auszuformulieren, was er in die Szene zu legen gedenkt, er verweist durch eine Anspielung, ein Zitat, er ‚evoziert‘.“ (Berschin I [wie Anm. 153] 71).
- 267) Hildebert von Lavardin, *Vita sanctissimi patris Hugonis abbatis Cluniacensis* (ed. M. Marrier – A. Duchesne, *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris 1614, ND Mâcon 1915, Sp. 413–438, hier Sp. 420B); vgl. Wischermann (wie Anm. 259) 45, Anm. 17.

*mundi fugere possent quae vellent, quatenus viris Cluniacum fugientibus et Sodomam relinquentibus, uxores quae non respicere essent paratae, inuenirent portum Marciniacum, ubi marcentibus vitiis et corporibus castigatis animae florere possent virtutibus, et filii spirituales procreari, quod est actus bonus cum filiabus sanctis, id est affectibus sanctis de spiritu paraclito generandis.*<sup>268</sup>

Der Autor ist nicht nur im faktischen genauer, indem er als (eine) Intention der Klostergründung die Aufnahme von Frauen herausstellt, deren Männer Mönche in Cluny geworden waren,<sup>269</sup> er schöpft auch die Möglichkeiten der Metaphorik und der Anspielungen auf die Bibel geschickt aus. So verknüpft er Hugos offenbar erfolgreiche Propaganda für das Mönchtum mit dem Menschenfischer (Lk 4,10) und zugleich Patron von Cluny, dem Apostel Petrus (*per eum [= Hugo] piscabatur Petrus*). Die nautische Metaphorik bleibt allerdings konventionell. Die Weltflucht wird jedoch zugleich mit der Flucht aus Sodom (Gen 19) gleichgesetzt. An der biblischen Geschichte interessierten jedoch nicht Lot, sondern die Frauen. Jene, die den Hafen Marcigny erreichen, waren bereit, *nicht zurückzusehen (uxores quae non respicere essent paratae, inuenirent portum Marciniacum)*.<sup>270</sup> In dem *non respicere* scheint aber mehr zu stecken als allein der Gegensatz zu Lots Frau (Gen 19,26). Wird hier nicht auch der Ernst der Nachfolge betont in Anschluß an das Wort Jesu, keiner, der die Hand an den Pflug gelegt habe und zurückschaue, taue für das Reich Gottes (Lk 9,62)?<sup>271</sup> Die Nonnen von Marcigny werden nicht allein der zurückschauenden Frau Lots entgegengesetzt, sondern, wie es scheint, auch seinen Töchtern. Verführten diese wegen des Mangels an Männern ihren Vater zu inzestuösem Beischlaf, um dadurch den Stammvätern der verhaßtesten Feinde des Gottes-

268) *Alia miraculorum quorundam sancti Hugonis abbatis relatio ms. collectore monacho quodam ut videtur Cluniacensis* (ed. M. Marrier – A. Duchesne, Bibliotheca Cluniacensis, Paris 1614, ND Mâcon 1915, Sp. 447–462, hier Sp. 455CD); vgl. Wischermann (wie Anm. 259) 45, Anm. 17.

269) Vgl. Wollasch, *Frauen* (wie Anm. 259) 110: „Reihenweise sind Frauen, deren Männer Mönche in Cluny, Paray-le-Monial oder anderen Cluniacenserklöstern geworden sind, in Marcigny eingetreten“.

270) Bereits Leander von Sevilla hatte seiner Schwester die Flucht aus Sodom und das warnende Beispiel von Lots Frau zusammen mit dem *locus classicus* asketischer Nachfolge, Abrahams Auszug aus Ur (Gen 12,1) vor Augen gestellt: *Iam ad portum nauem orationis dirigemus, et, emenso dictorum pelag, in littore quiessendum anchoram ponimus. Flatu tamen karitatis tuae rursus in fluctibus uerborum referor, teque soror Florentina, per beatam Trinitatem unice diuinitatis obtestor, ut quae de terra tua et de cognatione tuae cum Abraham egressa es cum uxore Loth non respicias retro; [...]* (Ders., *De institutione virginum et contemptu mundi libellum* 31 [ed. J. Campos Ruiz, in: San Leandro – San Isidoro – San Fructuoso: Reglas monásticas de la España visigoda – Los tres libros de las „Sentencias“, ed. Ders. – I. Roca Meliá, Santos Padres españoles 2, Madrid 1971, 7–76, hier 73, Z. 856–860]). Zu Gen 12,1 vgl. Angenendt (wie Anm. 187) 127–130. Zur nautischen Metaphorik am Werkschluß s. o. Anm. 108 und u. Anm. 460.

271) Misch (wie Anm. 7) 332, weist auf den Gebrauch dieses Bibelwortes in Autobiographien monastischer Provenienz hin.

volkes das Leben zu schenken, so bringen die Nonnen geistliche Söhne hervor, nämlich gute Taten.

Freilich zeigen sich hier auch die Grenzen der nautischen Metaphorik. Das für Cluny (und entsprechend für andere mönchische Bewegungen) Besondere, die Verbandsbildung, kann sich in der Metapher vom Hafen des Klosters nicht adäquat widerspiegeln. Es ist der einzelne, der im Schiffbruch des Lebens einen Weg sucht, den rettenden Hafen zu erreichen, und dieser Hafen ist das einzelne Kloster. Allerdings hat im Rückblick auf die große Krise Clunys, das Schisma des Abtes Pontius, der letzte bedeutende Abt des burgundischen Klosters, Petrus Venerabilis († 1156),<sup>272</sup> seine Einschätzung dieser Krise zwar nicht in das Bild vom Hafen des Klosters, aber mittels der nautischen Metaphorik dargelegt – im Bild des vom Sturm geschüttelten Schiffeins Christi: *Dehinc non plenis ut michi uidetur duobus annis transactis, insurrexit nota illa contra Christi nauiculam, hoc est Cluniacensem ecclesiam, horrenda tempestas, et uelut ciuile bellum in republica nostra, ubique terrarum exarsit.*<sup>273</sup> „Hier wird die *Cluniacensis ecclesia* in Bildern gefaßt, die wir für die römisch-katholische Kirche selbst kennen.“<sup>274</sup>

Einen Beleg für ein gewisses gemeinbenediktinisches Selbstverständnis, das in der Metapher vom Hafen des Klosters zum Ausdruck gebracht wird, bietet möglicherweise ein Brief Anselms († 1109), bevor er Erzbischof von Canterbury wurde, an den Prior Heinrich und den Konvent des Kathedraalklosters von Canterbury. Anselm bittet für den von dort entlaufenen Mönch Moses. Er schildert seine Flucht in Anlehnung an das Gleichnis vom verlorenen Sohn, doch betont er, daß Moses nicht so tief wie dieser gesunken und schließlich in Anselms Kloster Bec wie in einem vertrauten Hafen gelandet sei – *ad nostrum*

272) Auf die Briefe des Petrus Venerabilis wird in einem späteren Zusammenhang zurückzukommen sein; s.u. bei Anm. 335.

273) Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo* II 12 (ed. D. Bouthillier, CChr.CM 83, 1988, 117, Z. 1–4). In der Zeit des Pontifikats Eugens III. (1145–1153) hat der Cluniacenser Bernhard von Morlaix (Morlanensis, von Cluny u.a.) in einem Gedicht über die acht Laster, das er an den genannten Papst gerichtet hat, Cluny als „himmlisches Schiff“ (*celica nauis*; Bernardus Cluniacensis, *De octo vitiis*, in: Ders., *Carmina de trinitate et de fide catholica, De castitate servanda, In libros Regum, De octo vitiis* [ed. Katarina Halvarson, AUS. *Studia Latina Stockholmiensia* 11, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1963, 97–138, hier 137, Vers 1380]; vgl. Constable, *Metaphors* [wie Anm. 3], 233) bezeichnet, das von den Wellen und Stürmen nicht näher bezeichneter Streite bedrängt werde. Der Autor, der sich selbst als *peccator Bernardus pacis amator* (ebd., 97, Vers 2) vorstellt, bittet den Papst, den Streit zu schlichten, wobei er geschickt den Meeresstrand als Bild für die Einhegung des Streites benutzt: [...] *et liti litora ponas* (ebd., 137, Vers 1374), indem er wohl ein biblisches Motiv aufgreift (vgl. Ps 104 [103], 9 u.a., besonders Jer 5,22). An die nautisch-metaphorische Schilderung der bedrängten Lage Clunys schließt der Autor die Weckung und Sturmstillung Jesu an (ebd., 137, Vers 1385–138, Vers 1390; vgl. Mt 8,25f. parr), die in eine metaphorische Beschreibung des Schiffes der Kirche übergeht (138, Vers 1391–1394).

274) Wollasch, *Mönchtum* (wie Anm. 257) 156. Zum Begriff der *Cluniacensis ecclesia* s. ebd., 154–158.

*monasterium, quasi ad notum portum post multos mundani maris discursus tandem applicuit.*<sup>275</sup> Ob der ‚vertraute Hafen‘ auf die Gemeinsamkeiten aller Benediktiner abhebt oder doch nur auf das enge Verhältnis zwischen Bec und Canterbury anspielt, muß freilich offenbleiben.<sup>276</sup>

War mit Cluny der Gipfel des traditionellen benediktinischen Mönchtums, wie es sich im frühen Mittelalter herausgebildet hatte, erreicht, bildeten sich in der Blütezeit der burgundischen Abtei und ihres Klostersverbandes in der Kirche und bei jenen, die auf der Suche nach dem wahrhaft gottgefälligen Leben waren, neue Tendenzen heraus. Die Entwicklungen in der gesamten Kirche wie auch im asketisch-monastischen Bereich lassen sich – mit aller gebotenen Vorsicht – auf die Begriffe Krise und Reform bringen.<sup>277</sup> Zwar hat die 1928 von Germain Morin formulierte Sicht einer von etwa 1050 bis 1150 anzusetzenden ‚Krise des zönotischen Mönchtums‘, nachdem sie sich in der Geschichtswissenschaft erfolgreich etabliert hatte, auch Widerspruch gefunden, doch kann kein Zweifel bestehen, daß die Lebenswirklichkeit des traditionellen Mönchtums in dieser Zeit auf vermehrte Kritik stieß, nicht zuletzt aus den eigenen Reihen.<sup>278</sup>

275) Anselm von Canterbury, Ep. 140 (ed F. S. Schmitt, in: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, 3, Edinburgh 1946, 285–287, hier 286, Z. 11–12).

276) Der damalige Erzbischof von Canterbury, Lanfranc, war zuvor Abt von Bec gewesen. Anselm, Mönch und später Abt in Bec, sollte ihm nachfolgen. Auch der Prior Heinrich war aus diesem normannischen Kloster mit Lanfranc nach Canterbury gekommen. In der Geschichte der Hafen-Metapher scheint eine Ausdehnung des Bildempfängers über das Einzelkloster hinaus, indem das Kloster durch die *congregatio* oder den Orden ersetzt wird, erst aufgekommen zu sein, nachdem sich nicht nur die neuen Orden des 12. Jhs. herausgebildet, sondern mit den Bettelorden bereits ein weiterer Schritt in der Pluralisierung des Religiosentums getan worden war. Jakob von Vitry († 1240), der in seiner *Historia occidentalis* diese Pluralisierung protokolliert und kommentiert hat (s.u. Anm. 350), beschließt das Kapitel über die Augustinerchorherren: *Ascendentes de uirtute in uirtutem, et odore bone uite et sancte conuersationis multos allicientes de mundo naufragio ad congregationem suam, tanquam ad securum tranquillitatis portum, traxerunt.* (*Historia occidentalis* [ed. J. F. Hinnebusch, SpicFri 17, 1972, c. 21, 132, Z. 11–14]; dort ist im Nachweis der Bibelstellen nachzutragen: *de uirtute in uirtutem* = Ps 84 [83],8). Über die Entstehung des weiblichen Zweiges des Zisterzienserordens schreibt er: *Postea uero deo deuote uirgines et sancte mulieres feruore spiritus et desiderio femineum animum exuentes, euadentes mundi naufragium, ad tranquillam cystericiensis ordinis portum, assumpto regulari habitu, transierunt.* (Ebd., c. 15, 116, Z. 6–9).

277) Zum Problem der Reform(en) s.o. Anm. 254.

278) Zur Forschungsgeschichte s. van Engen J., The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150 (*Speculum* 61, 1986, 269–304, hier 271–272). Dieser Aufsatz kritisiert zugleich die etablierte Sicht der Krise. Doch argumentiert er etwa an Jean Leclercq vorbei. Während van Engen das ungebrochene Blühen der Institutionen des traditionellen Mönchtums betont, hatte sich Leclercq J., *La crise du monachisme au XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles* (BISI 70, 1958, 19–41), für die spirituellen Zweifel und Einwände interessiert. Insofern widersprechen sich die Beobachtungen beider Forscher gar nicht, hatte doch auch Leclercq die Krise des Mönchtums als „une crise de prospérité“ charakterisiert (ebd., 24). In gewisser

Ein gewisses Ungenügen an den traditionellen Formen klösterlichen Lebens,<sup>279</sup> aber vor allem die Anliegen der monastischen und der allgemein kirchlichen Reform verbinden sich im Leben und Werk des Petrus Damiani († 1072): Zuerst Lehrer der Rhetorik in seiner Heimatstadt Ravenna, trat er ca. 1035 in das Eremitenkloster Fonte Avellana ein. Schon bald übernahm er die Leitung der Gemeinschaft und wurde über sein Kloster hinaus zu einem der einflußreichsten Vertreter des mönchisch-eremitischen Lebens. Um 1057 erhob ihn Papst Stephan IX. zum Kardinalbischof von Ostia. Den Reformpäpsten diente er sowohl schriftstellerisch wie auf einer Reihe von Legationsreisen. Doch suchte er seit dem Beginn der 1060er Jahre verstärkt die geliebte monastische Zurückgezogenheit. Diese Lebensstationen spiegeln sich in seinem umfangreichen Werk, besonders in den etwa 180 Briefen. Seine Urteile über Kirche und Mönchtum sowie die Reflexion auf seine eigene Situation hat er häufig in nautische Bilder gekleidet.<sup>280</sup> So versinnbildlichen die sturmtumtoßte Seefahrt, der Schiffbruch und der sichere Hafen oder die feste Küste sowohl die Lage der Kirche – besonders der römischen Kirche – als auch den Weg in und das Leben im Kloster.

In durchaus origineller Weise verbindet Damiani das traditionelle Bild der römischen Kirche als ‚Schifflein‘ Petri<sup>281</sup> mit anderen nautischen Metaphern, um ihm so neue Aspekte abzugewinnen. In einem Brief, in dem er kurz nach seiner Erhebung zum Kardinal seinen Mitbrüdern im Kardinalskollegium die Bedeutung ihres Amtes vor Augen führt, sieht er die römische Kirche als den einzigen Hafen und den Papst als den armen kleinen Fischer, der alle, die zu ihm flüchten, aus den Fluten rettet und an das Ufer der heilbringenden Ruhe setzt:

*Inter haec ergo tam profunda periclitantis mundi naufragosa discrimina, inter tot immane patentes perditionis humanae voragine unicus et singularis portus Romana patet aecclesia et, ut ita fatear, pauperculi piscatoris est parata sagena, quae omnes ad*

---

Weise wiederholen sich hier die Frontstellungen der damaligen Situation: Leclercq referiert die Neuerer, van Engen schreibt aus der Perspektive des traditionellen Mönchtums. Daß er diese Perspektive einnimmt, ist aber auf jeden Fall erhellend. Constable, *Reformation* (wie Anm. 150) 1–2, ist zwar nicht sehr deutlich in seiner Position, aber es spricht doch für sich, daß die Vorlesung, die dem Buch zugrundeliegt, ursprünglich „The Monastic Crisis of the Twelfth Century“ (ebd., 3) betitelt war, der Buchtitel aber „Monastic Crisis,“ durch „Reformation“ ersetzt hat.

279) In dem in der vorangehenden Anm. genannten Aufsatz von Leclercq ist Petrus Damiani einer der Hauptzeugen für die Krise des Mönchtums.

280) Für die Metapher vom Meer der Welt hat dies bereits Bultot R., *Christianisme et valeurs humaine, A: La doctrine du mépris du monde, en Occident, de S. Ambroise à Innocent III, 4: Le XI<sup>e</sup> siècle, 1: Pierre Damien*, Löwen-Paris 1963, 50–51, Anm. 112, konstatiert – um sogleich zu erklären, sie nicht untersuchen zu wollen. Dagegen urteilt André Cantin: „On trouvera chez Pierre Damien des développements plus originaux de cette métaphore classique [...]“ (Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, ed. A. Cantin, SC 191, 1972, 385, Anm. 3).

281) Rahner (wie Anm. 3) 493–503; zur Ikonographie: Vetter (wie Anm. 21).

*se sincere confugientes de procellarum intumescantium fluctibus eripit, et in litore salutiferae quietis exponit.*<sup>282</sup>

Die Aufmerksamkeit sei hier auf das Wort *sagena* gelenkt. Seine gängige Bedeutung lautet ‚Schlepp-)Netz‘, Petrus Damiani benutzt es jedoch auch im Sinne von ‚Schiff‘ oder ‚Schifflein‘. Im gerade angeführten Zitat läßt sich nicht einmal mit Sicherheit sagen, ob es nun in der konventionellen oder in der Sonderbedeutung gebraucht ist. Die Übersetzung als ‚Schiff‘ (oder in Anpassung an die traditionelle Metaphorik als ‚Schifflein,‘) ist keineswegs so zwingend, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. In Verbindung mit *litus* erweist sich *sagena* als biblisches Hintergrundzitat. Es evoziert das Gleichnis vom Fischfang und der anschließenden Scheidung der Fische in gute und schlechte (Mt 13,47–50).<sup>283</sup> Wie im Evangelium und seiner Exegese ist der heilbringende Strand eschatologisch zu verstehen.<sup>284</sup> In einem früheren Brief wird der biblische Hintergrund noch deutlicher, auch wenn hier die Scheidung in Gute und Böse bereits irdische Aufgabe des Papstes ist und *sagena* hier sicherlich das Schifflein meint:

*Immo qui vice Petri claves tenet ecclesiae, ipse potissimum adversus novum dogma consurgat et introductores pravitatis dignae sententiae iaculatione confodiat, et, qui clavum sagenae regit, que piscatoribus est commissa, malos pisces a bonis sub hac studeat dispensatione secernere, ut cum eis simul etiam bonos non adiciat reprobare.*<sup>285</sup>

- 
- 282) Petrus Damiani, Ep. 48 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,2, 1988, 52–61, hier 55, Z. 1–6); vgl. auch Ep. 122 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 398–399, hier 398, Z. 20–22): [...] *et tamquam ad tutissimi portus sinum de multis procellis fluctigavi maris, scopulis atque turbinibus, sub sanctae Romanae aecclesae umbraculum convolare*. Daß auch das Fischernetz als metaphorisches Rettungsinstrument dienen kann, zeigt Abaelards Formulierung u. bei Anm. 411.
- 283) Im NT der Vulgata ist *sagena* in Mt 13,47 hapax legomenon – wie schon seine griechische Vorlage σαγήνη.
- 284) So deutet schon Hieronymus, *Commentariorum in Matheum libri quatuor* II (ed. D. Hurst – M. Adriaen, CChr.SL 77, 1969, 114, Z. 1049–1054) Mt 13,48: *Cum autem uenerit consummatio et finis mundi ut ipse infra manifestum disserit, tunc sagena extrahetur ad litus, tunc uerum secernendorum piscium iudicium demonstrabitur et quasi quodam quietissimo portu boni mittentur in uasa caelestium mansionum, malos autem torrendos et exsicandos gehennae flamma suscipiet*. Ähnlich Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaum* IV (ed. B.Löfstedt, CChr.CM 174, 2000, 402, Z. 53–56): *Quae sagena scilicet tunc uniuersaliter repletur, cum in fine suo humani generis summa concluditur. Quam educunt et secus litus sedent, quia sicut mare saeculum, ita saeculi finem significat litus maris*. Ganz kurz formuliert Christian von Stablo, *Expositio in Matthaum evangelistam* (PL 106, 1261–1504, hier 1377A): *Littus terminus saeculi*. Vgl. auch Eucherius, *Formulae* 3 (CSEL 31, 21. Z. 16–17): *Litus finis saeculi; in euangelio: et secus litus sedentes elegerunt bonos in uasa*.
- 285) Petrus Damiani, Ep. 40 (ed. Reindel, MGH.B 4,1, 1983, 384–504, hier 497, Z. 18–22). Man beachte auch die Parallellität von *claves* und *clavum*. Das letztgenannte Wort zeigt auch, daß kaum ein Netz gemeint sein kann. Dies zeigt auch eine an der entscheidenden Stelle dieselben Worte gebrauchende Formulierung, in welcher Papst Nikolaus II. als Steuermann erscheint: *Nunc autem te in sagena Petri clavum regente sub tranquilla pace tota Christi gratulatur aecclesia. Ventorum quippe se turbines repri-*

Nimmt man beide Zitate zusammen, oszilliert die Bedeutung von *sagena* förmlich. Man könnte von ‚Bildassimilation‘ sprechen.<sup>286</sup> Möglicherweise hat sich Damiani zu dieser Assimilation von Netz und Boot durch Augustins Auslegung von Joh 21,1–14 anregen lassen. Augustinus verknüpft die Interpretation der Erscheinung des Auferstandenen am See Genezareth mit der Jüngerberufung aus Lk 5,1–11. (Der Vers Lk 5,3 ist im übrigen die biblische Grundlage der Metapher vom Schiffelein Petri.)<sup>287</sup> Dabei setzt er das Gleichnis Mt 13,47–50 als hermeneutischen Schlüssel ein. Die Johannesperikope interpretiert Augustinus als Sinnbild der Kirche in ihrer idealen Gestalt am Jüngsten Tag,<sup>288</sup> den Lukastext als Darstellung ihrer zeitgenössischen irdischen Situation. Anhand der Parallelen und Differenzen in den beiden wunderbaren Fischfängen in Joh 21,1–14 und Lk 5,1–11, gelesen durch die Brille von Mt 13,47–50, arbeitet er die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der gegenwärtigen und der zukünftigen Kirche im Detail heraus.<sup>289</sup> Die Verknüpfung der drei Stellen in Augustins Auslegung mochte es nahelegen, das mit Fischen gefüllte Netz aus Joh 21,6 und die mit Fischen gefüllten Boote aus Lk 5,7 ineinanderzublenzen. Ob Damiani in diesem Punkt tatsächlich von Augustinus inspiriert ist, muß Spekulation bleiben, deutlich wird jedoch der sachliche Gewinn seiner Assimilation von Boot und Netz: Er bindet an den beiden zitierten Stellen durch das Hintergrundzitat von Mt 13,47–50 den im Bild des Schiffeleins Petri liegenden primatialen Anspruch des Papsttums an dessen Verantwortung für das Heil der Christen zurück. So erklärt der Reformator den Anspruch zur Aufgabe.<sup>290</sup>

---

*munt, procellarum spumantium volumina conquiescunt, mitescunt maria, totaque videtur coeli serenitas innovata.* (Ep. 72, MGH.B 4,2, 1988, 326–366, hier S. 327, Z. 11–14).

- 286) Ohly F., Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: Ders.: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, 312–337, hier 318. Allerdings gebraucht Friedrich Ohly den Begriff für vergleichbare Phänomene in der typologischen Interpretation, nicht in der Metaphorik.
- 287) Rahner (wie Anm. 3) 475.
- 288) Den Bezug auf die Endzeit erkennt Augustinus, In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV, CXXII 6 (ed. R. Willems, CChr.SL 36, 1954, 671) im Stehen Jesu am Ufer (Joh 21,4), das er nach Mt 13,47–50 auf das Ende der Welt deutet. Die Gleichsetzung *litus* = Ende der Welt findet sich auch in Ep. 96 (ed. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 46–64, hier 54, Z. 3–13), der an dieser Stelle zugleich ein starkes Endzeitbewußtsein erkennen läßt: *Enimvero cum furentibus ventis tempestas oboritur et procellarum turbo fluctivagus in cumulos elevatur, tunc mare in ipsa sui pelagi profunditate mitius estuat, circa litus autem tanto se ferventius erigit, ut naves quoque, si appulerint, frangat. Unde fit, ut remiges tunc litoribus loca contigua tanquam Sircium discrimen afugiant, et quietioris tunc pelagi profunda conscendant, sic nimirum, cum iam huius saeculi terminus appropinquat, quasi circa litus suum mundanus fervor ebullit, seseque in perturbationis atque superbiae cumulos erigit, et qui in praeteritis saeculis velut in pelagi profunditate quodammodo tranquillius extiterat, nunc circa finis sui litus pestilenter exestuat, ut applicantes quique discrimen naufragii vix evadant.*
- 289) Augustinus, In Iohannis Evangelium tractatus CXXII (CChr.SL 36, 668–675).
- 290) Mit dem ungewöhnlichen (wenn auch nicht einzigartigen) Sprachgebrauch Damianis, der *sagena* für ‚Schiff‘ oder ‚Boot‘ setzt und der ebenfalls im Papstwahldekret von 1059 zu beobachten ist (ed. D. Jasper, in: Ders., Das Papstwahldekret von 1059.

Hier ist jedoch weniger Damianis Einsatz der nautischen Metaphorik in seinen Stellungnahmen zur ‚großen Politik‘ der Kirchenreform von Interesse, als vielmehr in seinen asketisch-monastischen Aussagen. In ihnen benutzt er die Bilder von Schiffbruch und Hafen häufig und in vielfältigen Variationen. Dies zeigt sich bereits an den immer wieder abgewandelten Formulierungen für

---

Überlieferung und Textgestalt [BGQMA 12] Sigmaringen 1986, 98–119, hier 100, Z. 29–32): [...] *et sagena summi piscatoris procellis intumescensibus cogeretur in naufragii profunda submergi*), hat, nachdem bereits Krause H. G., Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit (SGSG 7) Rom 1960, 264–265, auf diese Parallele hingewiesen hatte, besonders Woody K. M., *Sagena piscatoris: Petrus Damiani and the Papal election Degree of 1059* (Viator 1, 1970, 33–54) die (Mit-)Autorschaft des Ravennaters am Papstwahldekret beweisen wollen. Seine Argumentation ist von Marchand J. W., *Sagena piscatoris: an Essay in Medieval Lexicography* (Linguistic Method. Essays in Honor of Herbert Penzl, hrsg. von I. Rauch – G. F. Carr [Janua linguarum. Series maior 79] Den Haag–Paris–New York 1979, 123–137) massiv, allerdings mit teilweise fragwürdigen Argumenten angegriffen worden. Ihm ist zuzustimmen, daß Woodys Ansicht, Damiani habe die Bedeutung *sagena* = ‚Netz‘ gar nicht gekannt, nicht diskutabel ist. Mit Recht kritisiert er zudem, daß Woody die Bibelexegese nicht herangezogen habe (ohne freilich selbst diesem Desiderat abzuhelfen). Seine Ansicht, im Papstwahldekret (und auch sonst) sei *sagena* immer mit ‚Netz‘ zu übersetzen, kann nicht überzeugen. Bezeichnenderweise übersetzt er den Passus selbst nicht (wenngleich er sich auf eine Übersetzung Meyers von Knouau berufen könnte: „Die Säule sei wankend geworden und das Netz des Fischers durch die Stürme dem Schiffbruche preisgegeben.“; zit. bei Woody, a.a.O., 36, Anm. 17). Seine umfangreichen Belege für die patristische Interpretation von *sagena* als Kirche tragen wenig aus, solange er keine Interpretation der metaphorischen Wendung im Papstwahldekret bieten kann, die auf der Bildebene in sich schlüssig ist. Vor allem Damianis Sprachgebrauch, den er nicht richtig untersucht hat, widerlegt die Behauptung, *sagena* könne und müsse grundsätzlich mit ‚Netz‘ übersetzt werden. Von den hier herangezogenen einschlägigen Aussagen Damianis erlaubt die u. Anm. 312 keine Festlegung auf eine der strittigen Übersetzungen. Die o. bei Anm. 280 zitierte Formulierung legt noch am ehesten eine Übersetzung mit ‚Netz‘ nahe, wenngleich sie zwischen den beiden Bedeutungen oszilliert. Letzteres gilt auch für den Sprachgebrauch o. bei Anm. 283, obwohl hier kaum mit ‚Netz‘ zu übersetzen ist. Eindeutig im Sinne von ‚Schiff‘/ ‚Boot‘ ist *sagena* in den Zitaten o. in Anm. 283, u. bei Anm. 301 und u. in Anm. 308 zu verstehen. Dies gilt auch von Ep. 65 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,2, 1988, 228–247, hier 235, Z. 14–15), wo vom Kielwasser (*sentina*) in der *sagena* die Rede ist, und von Ep. 89 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,2, 1988, 531–572), die nicht nur *sagenam Petri* (571, Z. 19–20), sondern kurz darauf auch in gleicher Bedeutung *piscatoris nostri naviculam* (572, Z. 18–19) bietet. Die forcierten Gegenargumente von Marchand halten demnach einer Prüfung nicht stand. Zum Papstwahldekret hatte ohnehin schon Kempf F., Pier Damiani und das Papstwahldekret 1059 (AHP 2, 1964, 73–89) die Beteiligung des Ravennater Reformers aufgrund anderer Beobachtungen wahrscheinlich gemacht. Mit Blick auf die von Krause, Woody u.a. zusammengestellten Vergleiche zwischen Wendungen aus der Narratio des Papstwahldekrets und aus den Schriften Damianis formuliert Freund St., Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani (MGH. Studien und Texte 13), Hannover 1995, 7: „Diktatbeteiligung Damianis an dieser Passage wird daher heute allgemein angenommen.“ Ebd., Anm. 23 eine Zusammenstellung der Parallelen.

den Hafen des Klosters. Einen Bischof, um dessen Seelenheil Damiani besorgt ist, fordert er auf: *sed intra cito, dum licet, in portum conversionis.*<sup>291</sup> An anderer Stelle bezeichnet er das mönchische Leben als *quietum huius sacri ordinis* [...] *portum*, als *portum monachici ordinis*, als *monasticae institutionis portum* oder als *coenobialis portum* [...] *ordinis.*<sup>292</sup>

In der nautischen Metaphorik Damianis spiegelt sich die religiöse Erregung der Zeit. So berichtet er, viele Weltmenschen verzweifelten daran, außerhalb des klösterlichen Hafens das ewige Heil zu erlangen: *Sunt enim quamplures in saeculari habitu constituti, qui nisi ad hunc monasticae institutionis portum Christo duce confugiant, aliter se in illis procellosis mundani pelagi fluctibus salvari posse omnino diffidunt.*<sup>293</sup> Dagegen setzt Petrus Damiani die klösterliche Zelle, die er mit dem Grab Christi vergleicht, ja fast gleichsetzt: Sie nehme die in der Sünde Gestorbenen auf und schenke ihnen durch den Anhauch des Heiligen Geistes wieder das Leben. Im irdischen Leben ein Grab, öffne die Zelle den Eingang zum himmlischen Leben. Schließlich böte sie denen einen Hafen der Stille, die dem Schiffbruch in den weltlichen Fluten entkommen seien:

*O cella dominicae sepulturae propemodum aemula, quae in peccato mortuos suscipis et per afflatum sancti Spiritus Deo reviviscere facis. Tu es ab huius vitae turbida vexatione sepulchrum, sed caelestis vitae pandis introitum. Te portum tranquillitatis inveniunt, qui naufragium mundani fluctus evadunt.*<sup>294</sup>

Der monastische Reformator kann zwar den Mönchsvater Benedikt so interpretieren, daß dieser dafürhielte, es sei besser, die Schwachen und Kraftlosen lebten ohne Ambitionen im Hafen des Klosters, statt in der Welt Schiffbruch zu erleiden,<sup>295</sup> aber er spart auch nicht mit harter Kritik an einzelnen Mönchen und Eremiten und hebt die Gefahren hervor, die auch im vermeintlich sicheren Hafen noch drohen. So warnt er zwei Eremiten vor der Rückkehr in die Welt: *Nos autem, qui mundi abrenuntiatores dicimur, qui terreni fluctus naufragium evasisse gloriamur, cur ad illud denuo velut quodam vortice violenter absorbente relabi-*

291) Petrus Damiani, Ep. 30 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,1, 1983, 282–284, hier 283, Z. 11).

292) Zum 1. Zitat s.u. Anm. 291; zum 2. Zitat s.u. Anm. 294; zum 3. Zitat s.u. bei Anm. 291. 4. Zitat: Ep. 57 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,2, 1988, 162–190, hier 168, Z. 2–3).

293) Ep. 165 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,4, 1993, 173–230, hier 186, Z. 4–7). Ganz ähnlich Ep. 142 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 502–521, hier 504, Z. 17–20): *Porro autem quam plurimi sunt qui sic in turbulenti saeculi tanquam in spumosi maris procellis ac fluctibus ventilantur, ut nisi ad quietum huius sacri ordinis se conferant portum, nulla ratione confidant propriae salutis evadere se posse naufragium.*

294) Ep. 28 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,1, 1983, 248–278, hier 275, Z. 17–21). Zum Zusammenhang von Klostereintritt und Tod s.o. bei Anm. 45. Als stillen Hafen bezeichnet Damiani auch das Kloster insgesamt; vgl. Ep. 153 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,4, 1993, 13–67, hier 47, Z. 12–13), wo er in einem klösterlichen Idealbild die Rückkehr des versteinerten Abtes schildert: [...] *ut is postmodum rediens velut in tranquillis portus sinu, sic in spiritali fratrum iocundantium letitia requiescat.*

295) Ep. 152 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,4, 1993, 5–12, hier 11, Z. 20–24): [...] *ita nimirum sanctus Benedictus, quamquam propensius velit nos esse quod erat, hoc est heremi sectatores, tolerabilius tamen ducit nos infirmos ac debiles in monasterii portu vel ignobiliter vivere, quam in tempestuosa naufragi mundi voragine deperire.*

mur?<sup>296</sup> In einem anderen Brief erklärt er, viele Klöster seien so heruntergekommen, daß die, welche sie verließen, lasterhafter seien als jene, die einst aus den Fluten des weltlichen Schiffsbruchs errettet worden seien: *Eo quippe, ut lugens loquar, pleraque devoluta sunt monasteria, ut vitiosiores reperiantur ab eis egressi, quam hii, qui nuper sunt de mundani naufragii fluctibus eruti.*<sup>297</sup> So kann er die ins Kloster gegangene Gräfin Blanca warnen, sie sei noch auf dem Meer, noch nicht im Hafen, noch auf dem Weg, nicht im himmlischen Vaterland: *Adhuc enim in salo versaris, nec dum portus statione perfrueris. Procinctus enim iste crastorum non quietis est municipium, via est ista, non patria, ambulamus et non habitamus.*<sup>298</sup>

Daß die *vita religiosa* nicht selbstverständlich den ruhigen Hafen vor den Stürmen der Welt bot, konnte Petrus Damiani nicht nur am Schicksal anderer beobachten, auch er selbst mußte diese Erfahrung machen. Das mußte kein Scheitern bedeuten, auch der Erfolg brachte dem Asketen Probleme: suchten ihn Scharen von Mönchen und Weltleuten auf, war es um die klösterliche Ruhe geschehen: *tantus me inundantium fratrum monachorum videlicet atque saecularium fluctus obsorbuit, quod nequaquam me ad tutissimi portus sinum retorquere vela permisit.*<sup>299</sup> Dazu traten später seine Aufgaben als Kardinalbischof von Ostia und mehrfache Legationsreisen, die ihn wiederholt um Entpflichtung von seinem Bischofsamt nachsuchen ließen. So bat er schon bald nach Amtsantritt den zum Papst gewählten, aber noch nicht inthronisierten Bischof Gerhard von Florenz (Nikolaus II.) und Hildebrand (den späteren Gregor VII.), sie möchten ihm nicht beschwerlich sein, damit er nicht den Hafen der Ruhe, zu dem er zurückgekehrt sei, verlassen und die (metaphorisch breit ausgemalten) Gefahren des Meeres erneut durchmessen müsse:

296) Ep. 165 (MGH.B 4,4, 175, Z. 1–4). Mit ähnlichen Worten beschreibt er Ep. 38 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,1, 1983, 347–373, hier 353, Z. 10–12) die von ihm abgelehnte Ansicht, daß jemand, der in schwerer Krankheit die *conversio* vollzogen hat, nach der (unerwarteten) Genesung wieder ins weltliche Leben zurückkehren dürfe: *At forsitan inquires non quidem prohibetur in corporali molestia positus ad portum monachici ordinis repente confugere, sed licet si convalescit ad pristinae conversationis habitum remeare.*

297) Ep. 50 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,2, 1988, 77–131, hier 127, Z. 4–6). In Ep. 142 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 502–521, hier 520, Z. 11–13) berichtet er warnend von einem Kloster, dessen Konvent sich weigerte, das Stundengebet um das *Officium parvum beatae Mariae virginis* zu ergänzen. Wo man, wie Damiani metaphorisch formuliert, die Mutter des wahren Friedens aus dem Kloster werfe, sei es nur recht, daß die Stürme eindringen: *Quia igitur matrem verae pacis de suo monasterio proiecerunt, dignum est ut inquietis calamitatum tribulationumque procellis atque turbinibus agitentur.* Doch die Mönche besinnen sich, tun Buße und erweisen Maria die geschuldete Ehre, so daß der Friede wieder einkehren kann: *Mox itaque, ut ita fatear, post coruscas atque tonitrua tanta caeli serenitas rediit, ut ex tunc usque hodie fratres iucundae pacis otio perfruantur, ac de Sillea voragine se delatos ad portum gubernante Filio virginis gratulentur.* (Ebd., Z. 18–21). *Sillea* meint das mythische Seeungeheuer Scylla.

298) Ep. 66 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,2, 1988, 247–279, hier 258, Z. 2–4).

299) Ep. 8 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,1, 1983, 117–124, hier 119, Z. 18–20).

*Praeterea, dilectissimi, ut ad id redeam, pro quo scribere ista proposui, nolite mihi de caetero esse molesti, ut quietis portum, in quem a Christo per vos gubernante relapsus sum, deseram, et spumantes procellarum cumulos, confragosa vollumina, Silleam voraginem denuo sulcare contendam.*<sup>300</sup>

An Nikolaus' Nachfolger Alexander II. richtete Damiani ebenfalls eine entsprechende Bitte, in der er sich wiederum unter Rückgriff auf die nautische Metaphorik beklagte, daß die Unruhe und Gefahr der Welt in seine Zelle einbreche:

*Porro autem dum intra cellulae me septa concludo, velut in portus sinu vel in litorea statione consisto. Sed quid prodest? Nam dum illic iam quasi securus quiescentis ocii potiri tranquillitate desidero, ecce saevientis mundi me flabra concutiunt, causarum inundantium fluctus ferventius intumescunt. Illatis iniuriarum procellis illidor, violenta praediorum vel quorumque proventuum diminutione perturbor, dicens cum propheta: Expectavimus pacem, et non est bonum; tempus curationis, et ecce turbatio.*<sup>301</sup>

Immerhin scheint er dann doch soviel Ruhe gefunden zu haben, daß er sich selbst als den auf Lukrez zurückgehenden Zuschauer sehen konnte, der aus sicherer Position am Ufer den Schiffbruch anderer beobachtet. In den bisher betrachteten Beispielen identifizierten sich die Verfasser mit dem Schiffbrüchigen, ihre Adressaten aber mit dem Zuschauer, um sie um ihre Gebetshilfe zu bitten.<sup>302</sup> Nun ist es Petrus Damiani, der sich einerseits freut, der Bürde des Bischofsamtes an das Ufer entkommen zu sein, andererseits die noch auf dem Meer kämpfenden Adressaten beseufzt. Es sind allerdings keine Weltleute, an die er sein Schreiben richtet, sondern Abt Desiderius von Monte Cassino samt seinem Konvent. So folgt denn auch kein Angebot einer Gebetsinterzession, sondern eine Ermahnung, sich als Mönch nicht in die Welt verstricken zu lassen:

*Qui solus de marini fluctus procellis eripitur, dum sagena adhuc inter rupes et scopulos, inter minaces atque intumescentes undarum cumulos periclitari considerat, inhumanus est, si laborantes in discrimine socios non deplorat. Ego itaque episcopatu dimisso me quidem velut arenis expositum gaudeo, sed te ventis adhuc atque turbibus atteri, ac inter hiantis pelagi fluctuare voraginem non sine fraterna compassione suspiro. Errat, pater, errat, qui confidit se simul et monachum esse et curiae deservire. Quam male mercatur, qui monachorum praesumit claustra deserere, ut mundi valeat militiam baiulare.*<sup>303</sup>

Indem er sein Mitleid mit den noch den Gefahren des Meeres ausgesetzten Adressaten bekundet, ja in dieser Situation das Fehlen von Mitleid als un-

300) Ep. 57 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,2, 1988, 162–190, hier 189, Z. 8–12). *Silleam* meint die mythische Scylla. Der Brief entstand in der 2. Hälfte des Jahres 1058.

301) Ep. 96 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 46–64, hier 47, Z. 14–21). Am Ende zitiert Damiani Jer 14,19.

302) S.o. bei Anm. 54. 56. 61; in Anm. 60.

303) Ep. 119 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 341–384, hier 342, Z. 4–12). Es ist nicht sicher, ob Damiani das Bischofsamt tatsächlich aufgegeben hat, seit dem Beginn der 1060er Jahre hat er sich allerdings verstärkt nach Fonte Avellana zurückgezogen. Desiderius hingegen, der insoweit sich die Mahnung nicht zu Herzen genommen hat, bestieg 1086 als Victor III. den päpstlichen Stuhl.

menschlich charakterisiert, erfüllt Damiani jene Erwartung, welche die bisherigen Beobachtungen zur christlichen Rezeption des von Lukrez eingeführten Zuschauers an der Meeresküste geweckt haben. Doch folgt dem Mitleid keine Erklärung, Gebetshilfe leisten zu wollen. Die Metapher, die seit Gregor dazu gedient hatte, für den in weltliche Geschäfte Verstrickten unterstützendes Gebet zu erbitten, wird hier also nicht, wie man es erwarten könnte, einfach umgedreht. Eine entsprechende Beobachtung läßt sich in einem anderen Brief des Ravnener Reformers machen. Auch hier, in der schon mit anderen Aussagen zitierten Ermahnung an zwei Eremiten greift er auf ein traditionelles Motiv zurück, um es in ein neues, metaphorisch breit ausgemaltes Bild – man möchte fast von einer kleinen Allegorie sprechen – zu integrieren: Sicherer als den Schiffbrüchigen die Hand zu reichen und dabei selbst in der Flut zu versinken, sei es, auf dem Ufer ein Leuchtfeuer zu entzünden, um ihnen den Weg zum sicheren Hafen zu weisen:

*Sic nimirum, sic plerumque contingit, ut, qui propria non contentus alienae progreditur saluti consulere, sui potius cogatur periculum sustinere, cumque alii velut inter procellosa naufragia palpitanti manum porrigit, ipsum quoque praecipitem vorax fluctus involvit. Tutius ergo est sub huius vitae nocturnae caligine nos in litore positos naufragantibus lumen ingerere, quam ad eos compassionis gratia cum propriae vitae periculo pernatate, quatinus ipsi per nos dato recti cursus indicio sinum tuti portus attingant, non autem nos ad eos transfretantes vorago spumosi maris absorbeat.*<sup>304</sup>

Auch wenn Damianis Bild auf den ersten Blick wie eine irritierende, ja schockierende Verneinung der bisher beobachteten christlichen Metaphorik wirkt, etwa so, als ob ein Briefpartner Gregors dessen Bitte, ihm mit der ausgestreckten Hand des Gebets zur Hilfe zu kommen, abschlägig beschieden hätte, zeigt der Kontext des Zitats, daß hinter den scheinbar entgegengesetzten Formulierungen Gregors und Damianis dieselben Überzeugungen stehen. Die beiden Adressaten und der Autor selbst stehen als Männer der *vita contemplativa* auf dem Strand (*nos in litore positos*). Sie nehmen damit jene Position ein, die Gregor seinen Adressaten (als Männern der *vita contemplativa*) ebenfalls zuschreibt. Damiani warnt davor, diese Position zu verlassen. Wer das kontemplative Leben pflegt, solle nicht zur *vita activa* herabsteigen. Er erläutert dies nicht zuletzt mittels des traditionellen Motivs von Martha und Maria.<sup>305</sup> Ebenso zieht er den betenden Moses in der Amaleketerschlacht (Ex 17,8–13) heran, um zu zeigen, daß mit dem kontemplativen Leben die Gebetsinterzession, nicht das aktive Eingreifen in die Welt verbunden ist. Auch wenn die Argumentation mit der Gebetshilfe des Moses an den berühmten, wohl von Alcuin verfaßten Brief Karls des Großen an Papst Leo III. und damit an die

304) Ep. 165 (MGH.B 4,4, 214, Z. 16–24).

305) Ep. 165 (MGH.B 4,4, 214, Z. 10–11). Zum Martha-Maria-Motiv s. Constable G., *The Interpretation of Mary and Martha* (Ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, 1–141); zur Verwendung des Motivs bei Damiani s. ebd., 38–39.

Abgrenzung von weltlicher und geistlicher Gewalt erinnert, geht es doch nicht um dieses Problem.<sup>306</sup> Wie ein weiterer Rückgriff auf die Bibel zeigt, nämlich die Entgegensetzung des als Eremiten geschilderten Moses, der das göttliche Gesetz niederschreiben durfte, und des Priesters Aaron, der als Hüter des Volkes das Goldene Kalb schuf, grenzt Petrus Damiani die *vita contemplativa* der Eremiten von der *vita activa* des Seelsorgeklerus ab.<sup>307</sup> Der Reformator fordert hier nicht, den Einfluß des Mönchtums auf Kirche und Welt zu stärken, sondern warnt die Mönche und Eremiten, ihre eigentliche Sendung, die *vita contemplativa*, zugunsten einer aktiven kirchlich-kirchenpolitischen Wirksamkeit aufzugeben.

Schließlich zeigt sich in Damianis Metapherngebrauch eine neue Betonung von Eigenverantwortlichkeit und Innerlichkeit.<sup>308</sup> So spricht er etwa von den Fluten der Versuchungen (*temptationum fluctibus*) und dem Schiffbruch der Keuschheit (*naufagium castitatis*).<sup>309</sup> Seinen Neffen, den jungen Mönch Marinus, ermahnt er, um nicht den metaphorischen Schiffbruch zu erleiden, müsse die Nüchternheit als Meisterin über den Körper das Steuerruder in der Hand

- 
- 306) Ep. 165 (MGH.B 4,4, 214, Z. 24 – 215, Z. 1): *In vertice montis Raphidim Moyses orabat et duce Iosue Israel in convalle pugnabat. Sed si Moyses in adiutorium populi sui ad campestria descendisset, Amalech proculdubio Israelitarum cedentium terga percuteret. Si ille manus ad corripienda arma deponeret, facta suorum strage facilem victoriam adversariis triumphantibus praevisset.* Vgl. Alcuin, Ep. 93 (ed. E. Dümmler, MGH.Ep 4, 1895, 136–138, hier 137, Z. 31 – 138, Z. 2).
- 307) Ep. 165 (MGH.B 4,4, 214, Z. 11–15): *Moyses, quia ab humana conversatione remotus bis quadragenario dierum numero ieiunavit, bis etiam legem Domini digito scriptam suscipere meruit, Aaron autem, qui ad custodiam populi derelictus est, cognoscitur idola fabricatus.*
- 308) Die Bedeutung der Eigenverantwortlichkeit in Damianis monastischer Theologie hebt Miccoli G., *Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien (1007–1072)* (Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique, Théologie 49, o.O. 1961, 459–483, hier 461. 464–465) hervor.
- 309) Das 1. Zitat aus Ep. 105 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 158–168, hier 166, Z. 9). Zur Interpretation der *fluctus* als *temptationes* bei Eucherius von Lyon s.o. bei Anm. 135. Das 2. Zitat aus Ep. 120 (ebd., 384–392, hier 390, Z. 12). In Ep. 50 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,2, 1988, 77–131, hier 103, Z. 13–15) dreht er das Bild um: auf dem Meer der Tugend sind die Schwachen die Küstenschiffer: [...] *ut, dum valentiores quique per altum virtutum pelagus citato fervent remigio currere, imbecilles etiam litoris vicina secantes non compellantur haerenti lembo in harenosis sirtibus remanere.* Zu diesem Bildfeld gehört auch das traditionelle Motiv vom Schiffbruch der Sünde (s. etwa Ep. 132 [ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 438–452, hier 444, Z. 31 – 445, Z. 1]), dem Damiani ein originelles Bild hinzufügt. In Ep. 160 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,4, 1993, 100–134, hier 112, Z. 8–11), einer Allegorese der israelitischen Lagerstätten auf der Wüstenwanderung (Num 33) deutet er Num 33,11 moralisch: *Nos etiam post temptationum fluctus, post undissoni maris formidolosa naufragia eadem saepe mala quae pertulimus, ante oculos ponimus, ut iam velut in litore constituti dignas ereptori nostro Deo gratias referamus.* Die hier zitierte moralische Deutung von Num 33,11 findet sich nicht bei Origenes, dem Damiani vor allem gefolgt ist, und auch nicht bei den übrigen vom Editor zur Stelle angeführten Exegeten (Hieronymus, Isidor, Hrabanus Maurus), ist also wohl Eigentum Damianis.

behalten: *Ut ergo non sentiat pudicicia periclitata naufragium, inter fluctuantis huius vitae discrimina sobrietas magistra tui corporis teneat clavum.*<sup>310</sup>

Allerdings finden sich die stärksten Bezüge dieser Metaphorik auf den inneren Menschen in Briefen, die an Frauen gerichtet sind, welche zwar ein irgendwie kontemplatives, aber kein im engeren Sinne zönotischen Leben führten. Dies gilt für Damianis Brief an seine verwitweten Schwestern Rodelinda und Sufficia.<sup>311</sup> Er deutet ihr widriges Schicksal unter dem Bild der stürmischen Seefahrt als göttliche Gnade, durch die ihr Geist auf die Sehnsucht zum Himmlischen ausgerichtet werde, ohne zu sehr im Irdischen gefangen zu bleiben. Im weltlichen Glück, so warnt er sie, könnte sie der Schiffbruch der Sünde verschlingen und die haltlose Fröhlichkeit ihren Geist (*intimae mentes*) vom Strand der Ruhe hinwegführen:

*Ideo igitur divina dispensatio in huius vitae salo procellosis hinc inde turbinibus, et quodammodo violentis ventorum furentium flatibus vos fluctuare permittit, ut mens vestra avidius ad superna desideria transeat, dum inter ima non invenit, ubi delectabiliter requiescat. [...] Vos etiam si iuxta votum erecta in cumulum unda prosperitatis attolleret, vel admissi cuiusquam piaculi naufragium absorberet, aut certe a litore quietis intimae mentes vestras fluxa laetitia procul abduceret.*<sup>312</sup>

Ähnlich tröstet Petrus Damiani die verwitwete Kaiserin Agnes. Die Kaiserin hatte zwar 1061 den Schleier genommen, lebte aber nicht in einem Kloster und ist wohl auch nicht in ein solches eingetreten, nachdem sie sich 1065 nach Rom zurückgezogen hatte. Vielmehr wird sie dort „in einem Kreis gleichgesinnter Menschen“ gelebt haben, wie Mechthild Black-Veldtrup wahrschein-

310) Ep. 132 (MGH.B 4,3, 442, Z. 5–6). Die allegorische Deutung des Schiffes auf den Menschen findet sich bereits bei Eucherius, *Formulae* 7 (CSEL 31, 46, Z. 5–7): *Solet et homo nauicula dici, ut nautae cogitationes hominem gubernantes aduertantur*. Damiani kennt auch das Bild vom Schiff des Verstandes. So warnt er (ohne monastischen Bezug) Papst Leo IX. in Ep. 31 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,1, 1983, 284–330, hier 303, Z. 22–23): *[...] ne navim tuae mentis in Silleae [= Scylla] voraginis profunda demergat, [...]*. In *Sermo XV* (ed. J. Lucchesi, CChr.CM 57, 74–78, hier 78, 112) spricht Damiani von *sagena mentis nostrae*.

311) Ep. 94 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 31–41). Damiani spricht in dem Brief nicht von einer monastischen *conversio* der Schwestern nach dem Tod ihrer Männer, wohl aber ebd., 32, Z. 19–20, von einem Witwengelübde (*vidualem continentiam profitentes*).

312) Ebd., 39, Z. 22–25. 30–33. Mit nur noch schwachem Anklang an die nautische Metaphorik, aber unter Rückgriff auf die Motive, mit denen sonst das klösterliche Leben geschildert wird, stellt er seinen Schwestern deren ideales kontemplatives Leben vor Augen, in dem nicht die Institution des Klosters, sondern die individuelle *mens* den Schutzraum vor der Welt bildet: *Igitur, dilectissimae, cum vobis ex huius mundi turbinibus frementior tempestas ingruerit, cum illata ab adversariis iniuria vos contumeliosa percellit, orationis illico latibulum petite, ad fletus et lamenta concurrite, atque ab aestu persequentium, ad lacrimarum protinus refrigerium festinate. Ut dum mens vestra foris non invenit, ubi valeat secunda quiescere, se intra se colligens ab omni studeans mundani strepitus perturbatione sopire*. (Ebd., 40, Z. 6–12).

lich gemacht hat.<sup>313</sup> Er stellt ihr die Einsamkeit als Refugium vor, in dem Christus selbst ihr Trost spenden und einen Hafen innerster Ruhe bieten möge:

[...] *zelus Dei dilectio redemptoris animum tuum in omni meroris et angustiae tedio consoletur, ut in eum te in omni quam pateris adversitate proicias, sub eius umbraculum ab humanae persecutionis ardore confugas, et in eius amplexibus secunda suaviter requiescas. Quatinus ipse tibi semetipsum quietis intimae praebeat portum, qui pro te dignatus est mundanis fluctibus et inundantium procellarum perferre naufragium.*<sup>314</sup>

Spiegelten sich in den Briefen des Petrus Damiani die Auseinandersetzungen um die Kirchenreform vor allem als theologische und kirchenrechtliche Fragen, freilich auch schon als Schismen auf dem päpstlichen Stuhl, so gewannen sie nach seinem Tod schnell eine gesteigerte politische Dimension und führten, vor allem im Reich, schließlich auch zur militärischen Konfliktaustragung. Das Bild vom sturmgepeitschten Meer der Welt konnte nun auf eine Situation bezogen werden, die der metaphorischen Dramatik viel eher entsprach, als dies zuvor häufig der Fall gewesen sein mag. So wird es kein Zufall sein, daß Papst Gregor VII. († 1085) seinem ersten Namenspatron darin gefolgt ist, zu Beginn seines Pontifikats die Lage der nun von ihm zu regierenden Kirche in das Bild des in stürmischer See erschütterten und fast untergehenden Schiffes zu kleiden. So eröffnete er seinen Brief vom Januar 1074 an den Patriarchen Sigehard von Aquileja: *Non ignorare credimus prudentiam tuam, quantis perturbationum fluctibus ecclesia sit usquequaque concussa et pene desolationis suae calamitatibus naufraga et submersa sit facta.*<sup>315</sup> Wie die sich anschließenden Ausführungen zeigen, sah er die Stellung der Kirche in der Weltordnung mißachtet. Dagegen galt es Maßnahmen zu ergreifen und deshalb lud er den Patriarchen und seine Suffragane zur Fastensynode nach Rom. Im Gegensatz zum ersten Gregor scheint er keine Sorge gehabt zu haben, die Lenkung des angeschlagenen Kirchenschiffes könnte ihn überfordern – eine Bitte um Gebetsinterzession fehlt jedenfalls. Daß er in der nautischen Metapher statt des Bildspenders ‚Schiff‘ gleich den Bildempfänger ‚Kirche‘ eingesetzt hat,

313) Black-Veldtrup M., Kaiserin Agnes (1043–1077). Quellenkritische Studien (Münstersche Historische Forschungen 7), Köln-Weimar-Wien 1995, 58–60; Zitat ebd., 59.

314) Ep. 124 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 408–411, hier 411, Z. 15–20). Beachtenswert ist der Bezug der Metaphorik von Seesturm und Schiffbruch auf das stellvertretende Leiden Christi. Der an den Kaiserhof gereisten Agnes wünscht Damiani in einem späteren Brief, sie möge dort von einer (metaphorischen) Seekrankheit befallen werde: *Ingerat tibi nauseam aula regalis imperii, sola tuis naribus sagena redholeat piscatoris.* (Ep. 144 [ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 525–527, hier 526, Z. 15–17]).

315) Gregor VII., Ep. I 42 (Das Register Gregors VII., ed. E. Caspar, MGH.ES 2,1, 2. Aufl. 1955, 64–65, hier 64, Z. 31–33); vgl. Tellenbach, Westliche Kirche (wie Anm. 254) 166. In zwei Briefen aus dem Jahr 1073 hatte Gregor bereits die nautische Metaphorik benutzt. In Ep. I 23 (ebd., 39–40, hier 40, Z. 13–16) ist jedoch speziell die unter Verfolgungen leidende afrikanische Kirche gemeint, während die Formulierung in Ep. I 39 (ebd., 61–62, hier 61, Z. 29–32) an die sächsischen Bischöfe und Großen dem oben zitierten Beispiel stark ähnelt.

zeigt, mit welcher Selbstverständlichkeit er die Kenntnis des Bildes voraussetzen konnte.

Auch Gregors VII. dritter Nachfolger, Urban II. († 1099), hat wohl kurz nach seiner Wahl in einem Brief an Abt Hugo von Cluny Gregors des Großen Bild teilweise wörtlich aufgegriffen:

*Navem certe apostolicam non solum vetustam vehementerque confractam, immo pene submersam me adeo indignum infirmumque suscipere cuius periculi res est, quis mirari sufficiat? Quæ enim in summa tranquillitate a quolibet peritissimo rectore vix regitur, in summa tempestate ab imperito et imbecilli quomodo regetur?*<sup>316</sup>

In der Zeit äußerer wie innerer Bedrohung der römischen Kirche durch Heinrich IV. und dessen Gegenpapst Clemens III. sieht sich Urban wie der Psalmist in Ps 69 (68),3 und wie der Prophet Jonas (Jon 2,6) im Meer untergehen.<sup>317</sup> Wie sich der Papst in der Beschreibung seiner Lage an den berühmten Vorgänger angelehnt hat, so greift er auch in seiner Bitte an Hugo auf die Worte Gregors zurück. Doch gehen seine Bitten über die Gebetsinterzession hinaus. Mit einem kühnen Bild, in dem Urban, der ehemalige Mönch und Prior von Cluny, den Abt daran erinnert, daß er, Hugo, ihn aus seinem Schoß geboren habe (*memor uteri quo me genuisti*),<sup>318</sup> erbittet er sich jede mögliche Unterstützung, dazu den Austausch und die Ermahnung mittels Briefen, Gesandten und dem persönlichen Besuch Hugos:

*Nunc per omnipotentis divinæ misericordiæ visce[ra] deprecor, [ut] manus mihi porrigas orationis et consolationis [et] in tanto merore ac dolore, quicquid ad levamen et solamen adhiberi poteris, memor uteri quo me genuisti, [i]mpendas, causam meam et labores meos tuos ipse deput[es], literis et lega[tis] tuis velociter me visitare festines et cum [fratr]ibus nostris ceterisque [i]udiciosis viris parvitatem nostram assidua cohortatione commoneas.*<sup>319</sup>

In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts begegnet, soweit wir sehen, zum ersten Mal eine Deutung, die das Meer nicht ohne nähere Erklärung auf das

316) Urban II. an Hugo von Cluny, 1088 (ed. J. Ramackers, *Analekten zur Geschichte des Reformpapsttums und der Cluniazenser*, QFIAB 23, 1931/32, 22–52, Nr. XI, 42–44, hier 43). Vgl. Gregor, Ep. I 4 (s.o. Anm. 60).

317) Urban II. an Hugo von Cluny, 1088 (ed. J. Ramackers, 43). Ps 69 (68),3 wird in ähnlichem Kontext zitiert von Gregor, Ep. I 7 (s.o. Anm. 56). Ähnlich, aber doch optimistischer sah Ivo von Chartres († 1115/16) die Lage der Kirche: *Quoniam Romana Ecclesia post multa naufragia sub vestro regimine ad portum pene pervenit [...]* (Ep. 43, PL 162, 54–55, hier 54B).

318) Das Bild des Abtes als Mutter, das in dieser Wendung anklingt, ist nicht so ungewöhnlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag; vgl. Bynum C. W., *Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing* (Dies., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1982, 110–169, hier besonders 112. 115. 127. 147–148).

319) Urban II. an Hugo von Cluny, 1088 (ed. J. Ramackers, 43). Übersetzt und kommentiert in Wollasch J., *Cluny – „Licht der Welt“*. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich-Düsseldorf 1996, 167. Zu der von Gregor übernommenen Bitte um Gebetsinterzession vgl. außer der o. Anm. 315 bereits genannten Stelle noch Dens., Ep. IX 227 (s.o. bei Anm. 54); Ep. XI 2 (s.o. bei Anm. 56).

Leben in der Welt bezieht, sondern explizit Kriege, Hinterhalte und Belagerungen durch die maritimen Gefahren ausgedrückt sieht. Diese Identifizierung findet sich in der kleinen Schrift *De vita claustrali* des ebenso geheimnisvollen wie produktiven Autors Honorius Augustodunensis, der nach 1100 von England in das Reich gekommen war und dort für die Reformen in mehreren Schriften Partei ergriffen hatte.<sup>320</sup> In diesem kurzen Text vergleicht er das Kloster mit zehn Gegebenheiten, wobei er einleitend an die Deutung der zehn Jungfrauen aus dem Gleichnis Mt 25,1–13 auf die Kirche als Parallele erinnert.<sup>321</sup> Die Gleichsetzung von Kloster und Meeresküste steht an erster Stelle und fällt mit Abstand am ausführlichsten aus:

*Est enim imprimis similis littori maris, quod de periculo maris venientes recipit, et pro securitate soliditatis patriae restituit. Totum quippe id saeculum est ut mare procellosum, quia sic turbatur bellis, ut mare procellis, et ideo qui inter insidias inimicorum timore aestuant, sunt velut hi, qui in tempestate maris fluctuant, qui vero inter bella et seditiones habitant, sunt ut hi, qui inter procellas et ventos navigant. Qui autem in pace degunt, sunt ut hi, qui in tranquillo mari navem vehunt; de quibus est dubium utrum ad littus incolumes perveniant. Multi enim cum ad littus pervenerint, juxta littus incauti undis submerguntur. Qui autem littus cum onere attingunt, sunt hi, qui ad claustrum perveniunt; in quo secure venientes ad Patriam coeli redeunt.*<sup>322</sup>

Die knappe Metaphorik wird hier zu einer kleinen Allegorie ausgesponnen. Die Kriegsgefahren, gegen die Honorius den Weg ins Kloster empfiehlt, erinnern geradezu an Friedrich Prinz' Charakterisierung von Lérins als ‚Flüchtlingskloster‘ des Adels.<sup>323</sup> Tatsächlich ordnet eine kurze Zusammenfassung am Ende der Schrift jedem der zehn Vergleichspunkte einen Stand oder eine gesellschaftliche oder spirituelle Gruppe zu. Hier spricht Honorius nicht mehr von der Meeresküste, sondern vom Hafen des Heils, der die das Kriegsgetümmel fliehenden Fürsten aufnimmt: *Igitur claustrum est omnibus omnia; scilicet principibus, bellorum procellas fugientibus, est portus salutis [...]*.<sup>324</sup>

Den realen Hintergrund dieser Bilder im Konflikt König Heinrichs IV. mit dem Papsttum, der viele Adelige geistlichen und weltlichen Standes vor un-

320) Was sich heute (häufig nur vermutungsweise) über Honorius' Biographie sagen läßt, ist konzentriert zusammengestellt bei Hartmann W., Honorius Augustodunensis (LThK<sup>3</sup> 5, 1996, Sp. 265). Garrigues M.-O., L'œuvre d'Honorius Augustodunensis: Inventaire critique (Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 38, 1986, 7–136; 39, 1987, 123–228; 40, 1988, 129–190, hier 39, 1987, 186–187) sieht keinen Grund, die Zuschreibung der zu besprechenden Schrift *De vita claustrali* an Honorius in Zweifel zu ziehen.

321) Honorius Augustodunensis, *De vita claustrali* (PL 172, 1247–1248, hier 1247A). Constable, *Metaphors* (wie Anm. 3) hat den metaphernreichen Text als Ausgangspunkt seiner Untersuchung genommen.

322) Ebd., 1247AB. Zur Fortsetzung des Zitats, in der Honorius die Gefährdung des Klosterlebens mittels einer Allegorese von Mt 13,47–50 darstellt, s.u. bei Anm. 327.

323) S.o. bei Anm. 123.

324) Honorius Augustodunensis, *De vita claustrali* (PL 172, 1248C); vgl. Rahner (wie Anm. 3) 559.

lösbarer Loyalitätskonflikte stellte, hat die *Historia Hirsaugiensis monasterii* ausführlich geschildert:

*De hac etiam causa quam plures tunc maxime seculum relinquere coacti sunt, quia maledictio anathematis, que super Heinricum quartum regem facta est, in tantum regnum Thetonicum infecit, ut nullus pene tute posset in seculo conversari, quin aut regis fautoribus consentiret aut illorum vindictas experitur. Unde ad eum [= Abt Wilhelm von Hirsau] quam plurimi potentes viri ex ordine clericorum seu laicorum velut ad quoddam asilum confluebant, in tantum plus quam centum quinquaginta monachos congregatos haberet absque multitudine fratrum barbatorum, quorum conversationis auctor ipse primus extitit.*<sup>325</sup>

Die zahlreichen Adelskonversionen, die nicht nur den Konvent Hirsaus so stark wachsen ließen, sondern auch anderen schwäbischen Reformklöstern zugutekamen, hat auch Bernold von Sankt Blasien in seiner Chronik notiert und dabei die diese Konversionen auslösende politische Lage, wie nach ihm der bereits zitierte Honorius Augustodunensis, in das Bild des (See-)Sturms gebracht: *Ad quae monasteria mirabilis multitudo nobilium et prudentium virorum hac tempestate in brevi confugit, et depositis armis evangelicam perfectionem sub regulari disciplina exequi proposuit, tanta inquam numero, ut ipsa monasteriorum aedificia necessario ampliarent, eo quod non aliter in eis locum commanendi haberent.* Mit den genannten Klöstern sind Sankt Blasien, Hirsau und Schaffhausen gemeint, die der Chronist im vorangehenden Satz eingeführt hat, wobei er den Namen Schaffhausen erklärt hat als „Haus der Schiffe“ (*id est navium domus*) – ein etymologischer Hinweis auf den Hafen des Klosters<sup>326</sup>

Hier ist noch einmal auf Honorius Augustodunensis zurückzukommen. Er spinnt die Allegores der Meeresküste als Kloster über das bereits Zitierte hinaus fort. Direkt im Anschluß an das erste hier angeführte Zitat erklärt er unter Bezug auf das Gleichnis vom Fischfang (Mt 13,47–50):

*De hoc littore in Evangelio legitur, quod sagena missa piscibus plena in littus est educta, et boni pisces in vasa sunt electi; mali autem foras ejecti; quia videlicet sunt plures homines de salo saeculi per rete Scripturae extracti, et in claustralem vitam perducti. Obedientes ab angelis in paradysum recipiuntur, inobedientes foras in supplicium mittuntur. Sed et boni pisces sunt, qui in spirituali professione usque in finem perseverabunt; mali vero pices sunt, qui relicto claustro ad saeculum redeunt.*<sup>327</sup>

325) *Historia Hirsaugiensis monasterii* 3 (ed. G. Waitz, MGH.SS 14, 1883, 254–259, hier 256, Z. 44–50).

326) Beide Zitate aus: Bernold von Konstanz, Chronik, ad an. 1083 (ed. I. S. Robinson, Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054–1100, MGH.SRG N.S. 14, 2003, 436, Z. 17 – 437, Z. 4 und 436, Z. 17). Zum Verhältnis von Klöstern und Adel im deutschen Südwesten s. Schmid K., Adel und Reform in Schwaben (Investiturstreit und Reichsverfassung, hrsg. v. Josef Fleckenstein, Vorträge und Forschungen 17, Sigmaringen 1973, 295–319). Wollasch, Parenté (wie Anm. 259) arbeitet die sozialgeschichtlichen Folgen der starken Empfänglichkeit des Adels für das Reformmönchtum v. a. an französischen Beispielen, besonders aus dem Umkreis Clunys, heraus.

327) Honorius Augustodunensis, *De vita claustrali* (PL 172, 1247B); s. o. bei Anm. 322.

Der eschatologische Gehalt des Gleichnisses, der dessen Exegese geprägt hat und bei Petrus Damiani Grundlage der Deutung blieb, ist hier ins Moralische allegorisiert. Zugleich zeigt sich eine gewisse Skepsis gegenüber den zahlreichen Bekehrungen zum Mönchsstand, wie sie die *Historia Hirsaugiensis monasterii* und Bernold von Sankt Blasien gerühmt haben.

Für Jean Leclercq zählt Petrus Damiani zu den Hauptzeugen für die ‚Krise des zönotischen Mönchtums‘. Ein anderer seiner bevorzugten Zeugen ist Johannes von Fécamp († 1078), der als bedeutender spiritueller Autor erst im 20. Jh., nicht zuletzt von Leclercq selbst, wiederentdeckt worden ist. Während Damiani es ablehnte, als Abt bezeichnet zu werden,<sup>328</sup> und seinen Freund Desiderius, den Abt von Monte Cassino, auf dem Meer der Welt in Seenot sah, stand Johannes der reichen normannischen Abtei Fécamp vor – und er litt darunter, in dieser Funktion so stark in die weltlichen Belange des Klosters verstrickt zu sein und so wenig die kontemplative Ruhe genießen zu können. In der *Deploratio quietis et solitudinis derelictae* hat er dieses Schicksal in zahlreichen Bildern – darunter auch nautischen – beklagt. Die ausführlich entwickelte Metaphorik bedient sich der Bibel, ebenso wie der antiken Mythologie und Literatur. An die reiche nautische Metaphorik zu diesem Thema finden sich allerdings eher Anklänge als Zitate, auch die Klage Gregors des Großen über den Verlust der klösterlichen Ruhe hat Johannes nicht zitiert:

*In hoc etenim huius uitae magno diluuiio non inuenitur fida statio et locus eminentior ut pes columbae aliquatenus ualeat requiescere. Nusquam tuta pax, nusquam secura quies nisi in te sola. Vbique bella, undique hostes, foris, pugnae, intus timores. [...] Fortunatus ego nimiumque beatus si nauicula mentis meae Genesar istud lacum uidelicet aquarum multarum numquam intrasset. Miser, miser, cum eras in tuto, cum tenebas portum, cur a paxillo littoris soluisti funem nauis? Cur te uento et fluctibus dedisti? Num infidi pelagi ambiguos uultus ignorabas? Necdum expertus eras minacis ponti inundantem rabiem? Sirenarum mortiferos cantus nemo extitit qui tibi referret. [...] Vnde tibi tanta insipientia ut inter fluctuum uolumina sperares te pacem habiturum tranquillam? [...] Ecce procellae magis magisque insurgunt et cumulo undarum fragilis cumba attollitur. Sed quia indesinenter impellitur et retrahitur ui uentorum, conquassata est et iam paene confracta. Patentibus riuis influit aqua et grauiter labore nimio ipse iam deficit nauta. Heu! quid agam? prope est furiosa Scylla mille caninis succincta capitibus. Non procul abest huius socia dira uorago perniciosae Charybdis cuncta quae rapit mergentis in baratrum. Angustiae mihi sunt undique. Ad portum redire nequeo, ulterius nauigare non audeo. Vereor ne aut naufragium aut iacturam faciam. Pauet cor meum et anxiatur in me spiritus meus. Infelix ego! Ubi est spes mea qua credebam me quandoque salua nawi et integris mercibus peruenturum ad littoris stationem?<sup>329</sup>*

328) Leclercq, Crise (wie Anm. 278) 23.

329) Johannes von Fécamp, *Deploratio quietis et solitudinis derelictae* (ed. J. Leclercq – J.-P. Bonnes, in: *Un maître de la vie spirituelle au XI<sup>e</sup> siècle: Jean de Fécamp* [ETHS 9], Paris 1946, 184–197, hier 188, Z. 72–77. 81 – 189, Z. 88. 91–92. 97 – 190, Z. 110); vgl. McGinn, *Mystik* (wie Anm. 3) 205. Zu den Nachweisen der Edition sind zu ergänzen: zu *conquassata est et iam paene confracta* vgl. Gregor, *Ep. I 4* (s.o. Anm. 60);

Eine ähnliche Herkunft (beide waren Italiener), ein ähnlicher Lebensweg (beide gingen als Mönche in normannische Klöster und wurden dort Äbte) und eine ähnliche oder doch wohl noch größere Bedeutung für die Herausbildung einer neuen Spiritualität verbinden Anselm von Canterbury († 1109) mit Johannes von Fécamp. Anselm stieg nach dem Abbatat auch noch zum Erzbischof von Canterbury auf, allerdings unfreiwillig. In einem Brief an Papst Urban II. beklagt er seine Karriere: *Sancte pater, doleo me esse quod sum, doleo me non esse quod fui. Doleo me esse episcopum, [...]*.<sup>330</sup> In einer ähnlichen Situation wie Gregor der Große, greift er ebenfalls auf die nautische Metaphorik zurück. Er gebraucht sie jedoch in anderer Weise. Hin und her gerissen zwischen dem Wunsch, die Bürde des hohen Amtes abzuschütteln, und der Befürchtung, damit gegen Gottes Willen zu verstoßen, wendet er sich um Rat und um dessen Gebet an den Papst. Fluten und Schiffbruch stehen für Anselms innere Situation und der Papst repräsentiert den Hafen der Kirche:

*Postulo itaque sanctam clementiam et clementem sanctitatem vestram, ut [...] penuriam consilii nostri vestrarum manu sanctarum orationibus pascatis, ne cogitationum talium fluctibus agitatus aut omnino ruam aut nihil apprehendam. Rogo etiam et submissis mentis genibus humiliter supplico celsam et piam paternitatem vestram, ut in naufragio positus, si quando procellis irruentibus adiutorii vestri indigens ad sinum matris ecclesiae confugero: propter eum qui sanguinem suum dedit pro nobis, pium et promptum adiutorium et solamen inveniam in vobis.*<sup>331</sup>

Bereits vor diesen Erfahrungen hatte Anselm den Bischof von Paris gebeten, dem Pariser Kantor Walerannus den Eintritt in das Cluniazenserpriorat Saint-Martin-des-Champs nicht zu verwehren. Dabei konnte er sich auf einen Brief Gregors des Großen stützen, wenn er erklärte, daß der, welcher auf den Hafen des Klosters zustrebe, nicht von neuem mit kirchlichen Tätigkeiten belastet werden dürfe (*nec ullatenus debere eum, qui monasterii portum petiit, rursus ecclesiasticarum curarum perturbationibus implicari*).<sup>332</sup> Schließlich hält er dem Bischof vor: *Horrendum enim est etiam auditu, [...] Ut quod Christus trahit ad portum de*

---

zu *Ad portum redire nequeo* vgl. Gregor, Ep. I 41 (s.o. Anm. 20); zu *integris mercibus* vgl. das Hieronymus-Zitat o. bei Anm. 106.

330) Anselm von Canterbury, Ep. 193 (ed. F. S. Schmitt, in: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, 4, Edinburgh 1949, 82–83, hier 83, Z. 33–34).

331) Ebd. 83, Z. 42–52. Erholung fand Anselm (wie Gregor in Konstantinopel) bei seinen Mönchen in Canterbury. Dort konnte er seine Situation auch humorvoller schildern, wie sein Biograph Eadmer berichtet: *Quod ipse quadam vice capitulo eorum praesidens, et ex more de hujusmodi liberius agens; dicendi fine completo, jocunda hilaritate alludens jocosa comparatione innotuit dicens, 'Sicut bubo dum in caverna cum pullis suis est laetatur, et suo sibi modo bene est; dum vero inter corvos aut corniclas seu alias aves est, incursatur ac dilaniatur, omninoque sibi male est; ita est michi.* (Eadmer, The Life of St Anselm Archbishop of Canterbury 8 [ed. R. W. Southern, Medieval Texts, London u.a. 1962, 70]).

332) Anselm von Canterbury, Ep. 161 (ed. F. S. Schmitt, in: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, 4, Edinburgh 1949, 31–34, hier 32, Z. 27 – 33, Z. 34; Zitat: 33, Z. 32–34). Anselm folgt hier Gregors Ep. IX 157 eng, z.T. wörtlich; vgl. o. bei Anm. 51.

*procellis et tempestatibus mundi, hoc episcopus retrahat a portu in naufragos turbines mundi.*<sup>333</sup> Dabei blieb sich Anselm bewußt, daß die Aufnahme ins Kloster die Sicherheit des Hafens noch nicht garantierte. Den Freund Lanzo, der erst vor kurzem Mönch geworden war, warnte er vor Leichtsinns und Ungeduld: *Et quia ad qualemcumque portum de procellosis mundi turbinibus potuit pertingere, caveat in portus tranquillitatem ventum levitatis et impatientiae turbinem inducere.*<sup>334</sup>

Johannes von Fécamp und Anselm von Canterbury mögen als Äbte bedeutender Klöster viel Zeit für deren Leitung und Verwaltung und nicht zuletzt in den unvermeidlichen Auseinandersetzungen um Besitzrechte und dergleichen aufgewandt haben, aber sie führten in der Regel wohl ein vergleichsweise beschauliches Leben im Vergleich mit dem Abt von Cluny, der nicht allein das burgundische Großkloster, sondern die gesamte *Cluniacensis ecclesia* zu leiten hatte. Dies zeigen die Briefe des Petrus Venerabilis († 1156). Sie erlauben einen Einblick in seine persönliche Situation – wie sehr diese auch immer durch traditionelle Topoi geschildert und gedeutet wird. Zu seinen stehenden Redewendungen gehört die Entschuldigung seiner verspäteten Antwort unter Hinweis auf die Überlastung, die er bildlich als Überflutung schildert: *Licet serus rei sequentis scriptor uidear, meque ipsum ipse tarditatis accusam, excusat me tamen ex plurima parte, multiplicium causarum quae quandoque ut fluctus marini acriter in nos irruunt, inundatio, [...]*<sup>335</sup> Diese Klage kann er auch mit dem Vers Ps 69 (68),2 formulieren<sup>336</sup> oder mit den Klageliedern. Im letztgenannten Fall wirft seine Entschuldigung zudem ein Streiflicht auf die europaweite Geltung und Wirksamkeit Clunys wie auf die daraus erwachsende Belastung seines Abtes:

*Inundauerunt aquae super caput meum, et pene dixi paruus. Inuocavi mox nomen domini, unde necdum submersum sum, deum erit a modo tuumque ac meorum, ne submergat. Aquae istae populi fuerunt et gentes ab Italia, Germania, Hispaniis, Anglia, ab ipsa nostra Gallia Cluniacum diriuatae, ibique simul per totam illam absentiam meam, in immensos causarum cumulos congregatae.*<sup>337</sup>

So kann er seinen Sekretär Petrus von Poitiers zu dessen Ankunft im Hafen beglückwünschen, während er sich selbst auf hoher See im morschen Schiff sieht: *Congratulor quidem quieti tuae, adgaudeo paci tuae, si tamen talis est, unde et tu interim gaudere debeas. Et licet ego in pelago fluctuem, nimiumque aduersis flatibus ac tumidi maris feris aestuationibus nauis conquassata de uita diffidam, te iam portum tenentem, et iras maris aerisque secunda mente ridentem, laetus aspicio.*<sup>338</sup> Die kontemplative Ruhe, die er als Abt des Großklosters nicht finden konnte, gewährte ihm der Umgang mit (geistlichen) Freunden. In demselben Petrus sieht

333) Ep. 161 (ed. Schmitt, 33, Z. 44–49).

334) Ep. 37 (ed. F. S. Schmitt, in: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, 3, Edinburgh 1946, 144–148, hier 147, Z. 68–70).

335) Petrus Venerabilis, Ep. 136 (ed. G. Constable, The Letters of Peter the Venerable, Cambridge/MA 1967, 1, 341–343, hier 341).

336) Ep. 192 (ed. G. Constable, 1, 443–448, hier 444).

337) Ep. 193 (ed. G. Constable, 1, 448–450, hier 450). Am Beginn des Zitats zitiert Petrus Klg 3,54.

338) Ep. 26 (ed. G. Constable, 1, 48–50, hier 48–49).

er sein Ankerseil: *Tuo certe studio secundum beatum Gregorium quasi anchorae fune ne in alta pelagi contrariis flatibus abriperer retrahebar, et littori proximus licet etiam ibi multum fluctuans inherebam.*<sup>339</sup> Und seinen Verwandten Pontius erklärt er gleichsam zum Hafener der Ruhe: *Erat michi ad te recursus ab humanis, et a marinis fluctibus in te uelut in portu tutissimo quiescebam [...].*<sup>340</sup>

So wie bei Johannes von Fécamp, Anselm von Canterbury und Petrus Venerabilis zeigt auch bei dem Mönch Petrus aus der kampanischen Abtei La Cava († 1156 als Abt von Venosa), den Adalbert de Vogüé als den Autor des bisher Gregor dem Großen zugeschriebenen Kommentars zum ersten Buch der Könige identifiziert hat,<sup>341</sup> der Gebrauch der nautischen Metapher eine zunehmende Skepsis gegenüber dem Nutzen einer möglicherweise nur äußerlichen *conversio*. Petrus identifiziert das Meer ganz konventionell als die ‚Welt‘ (*hoc saeculum*). Neu ist dagegen, soweit wir sehen, sein Hinweis auf den von den Wellen angespülten Sand des Meeresstrandes: *In litore autem, quando impulsula maris aqua refunditur, innumbrabilis arenae minutiae glomerantur.*<sup>342</sup> Aus dieser recht präzisen Naturbeobachtung leitet er nun die allegorische Deutung des Strandes ab: Dieser steht für ihn für das Herz eines Menschen, der seinen geistlichen Lebenswandel vernachlässigt. Als Mönch (*per ordinem quippe religionis*) scheint er fest auf dem Strand zu stehen, aber sein Stand droht von seinen weltlichen Gedanken unterspült zu werden. Erst die Kontemplation geistlicher Dinge, welche die weltlichen Gedanken niederhält, bannt diese Gefahr:

*Quid est ergo litus maris nisi cor uniuscuiusque in spiritali conuersatione negligentis? Per ordinem quippe religionis quasi in solido stare cernitur, sed, dum saeculares cogitationes non reprimat, quasi frangentes in se maris fluctus excipit et cumulos arenarum. Inde quidem impelli fluctibus et obrui arena potest, unde mari appropinquare non timet, quia, si saeculi cogitationes spiritalium rerum contemplatione reprimet, uitia mentis et corporis, quae saeculi occupatio uelut arenas et fluctus inuehit, non sentiret.*<sup>343</sup>

An anderer Stelle warnt er die Mönche, daß sie den spirituellen Gefahren, die auf dem Meer der Welt lauerten, nicht gewachsen seien. Im Kloster lebten sie in einem stillen Hafen, die Gefahren auf dem offenen Meer schätzten sie auf keinerlei Weise ein: *Et, si in nostra discutimus, in monasteriis plerique tales inueniuntur. Intra portus quidem tranquilla inhabitant, sed aperti pelagi procellas et tempestatum turbines nequaquam pensant.*<sup>344</sup>

339) Ep. 58 (ed. G. Constable, 1, 179–189, hier 182). Petrus bezieht sich auf die *Moralia in Iob* VI 37, 58 (s.o. Anm. 9). Der Brief betont stark den Rückzug in die Innerlichkeit (vgl. bes. ebd. 188). So kann Petrus Venerabilis dem Namensvetter schreiben: *Vbique quiescentibus paululum magni maris fluctibus, hoc nobis mansit secretum.* (Ebd. 183).

340) Ep. 16 (ed. G. Constable, 1, 22–24, hier 23).

341) Vogüé A. de, L’auteur du Commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava? (RBén 106, 1996, 319–331).

342) Pierre de Cava, Commentaire sur le premier livre des Rois V 56, 1 (ed. A. de Vogüé, SC 469, Paris 2003, 156, Z. 8–10).

343) Ebd. V 56,2 (ed. A. de Vogüé, 156, Z. 11 – 158, Z. 19).

344) Ebd. V 61,3 (ed. A. de Vogüé, 172, Z. 13–16).

Die Metaphorik vom Hafen des Klosters spiegelt gerade auch bei prominenten und für die Entwicklung der monastischen wie der allgemein christlichen Spiritualität bedeutenden Autoren des 11. Jhs., wie Petrus Damiani, Johannes von Fécamp und Anselm von Canterbury, das Bewußtsein wider, daß mit dem Eintritt in eine klösterliche Gemeinschaft und dem Wechsel der Kleidung die *conversio* noch nicht abgeschlossen, bildlich gesprochen der sichere Hafen oder der feste Stand auf dem Land noch nicht erreicht ist, wenn die Umkehr nicht auch innerlich vollzogen wird. Ja, es trat (wieder) in das Bewußtsein, daß im Klosterleben selbst, besonders wenn es mit einer Leitungsaufgabe wie dem Abbatat verbunden ist, die Unruhe der Welt den kontemplativen Frieden zerstören kann. Ist dies ein Symptom der ‚Krise des zönotischen Mönchtums‘? Nun sind derartige Mahnungen im 11. und 12. Jh. keineswegs neu, sie waren uns schon in mindestens derselben Intensität in Lérins begegnet.<sup>345</sup> Im Vergleich mit den Zeugnissen des Frühmittelalters scheint allerdings durch die verstärkte Aufmerksamkeit auf die innere Disposition doch ein neuer Ton in die traditionelle Bildrede gekommen zu sein. Die Krise, die, wie John Van Engen gezeigt hat, jedenfalls keine der institutionellen und wirtschaftlichen Grundlagen des Mönchtums war – oder, nach Jean Leclercq, nur in dem Sinne, daß manche Klöster (zu) reich geworden waren<sup>346</sup> – wäre als eine des Bewußtseins anzusprechen. Gestalten wie Johannes von Fécamp und Anselm von Canterbury sollten zudem vor dem Mißverständnis schützen, als seien nur von außen neue Ansprüche an die traditionellen Schwarzen Mönche gerichtet worden, denen diese nicht gewachsen gewesen seien. Vielmehr wuchsen Problembewußtsein und Kritik auch in den eigenen Reihen und von hier kamen auch Ansätze zur Überwindung der Krise.

## 6. Die neuen Orden

Allerdings hat das benediktinische Mönchtum, das sich im Laufe des Frühmittelalters im lateinischsprachigen Europa als *die* Form des zönotischen Mönchtums durchgesetzt hatte, im 11. und 12. Jahrhundert diese monopolartige Position nicht halten können. In dieser Zeit bildete sich eine ganze Reihe neuer, das alte Ideal der *vita communis* auf je eigene Art neu interpretierender Mönchs- und Kanonikerorden heraus. In ihnen wurde das Bild vom Hafen des Klosters weiterhin tradiert und um einige markante Facetten bereichert. Es läßt sich jedoch kaum behaupten (sieht man einmal davon ab, daß die Kartäuser den sicheren Hafen nicht auf das Kloster, sondern auf die Zelle bezogen),<sup>347</sup> daß die Neuinterpretationen das Typische der jeweiligen Lebensweise ins Sprachbild gebracht oder daß sich gar ordensspezifische Traditionen der Metapher ausgebildet hätten. Ließen sich mit dem traditionellen Bild auch die

---

345) S.o. bei Anm. 163.

346) S.o. Anm. 278.

347) S.u. bei Anm. 385.

neuen Aufbrüche beschreiben oder sollten die als problematisch empfundene Neuheit und die nicht weniger beargwöhnte Pluralität mittels der alten Metapher in der Tradition verankert werden?<sup>348</sup> Beides ist plausibel und am wahrscheinlichsten ist wohl eine Kombination beider Motive.<sup>349</sup> Schließlich zeigen sich hier, wie bereits bei der klösterlichen Verbandsbildung, die Grenzen der Metapher vom Hafen des Klosters.

Wendet man den Blick von den traditionellen Schwarzen Mönchen zu den Weißen Mönchen, den Zisterziensern, bleibt er sogleich an der überragenden Gestalt ihrer Frühzeit hängen. Bernhard von Clairvaux († 1153) war zwar nicht

- 
- 348) Smalley B., *Ecclesiastical Attitudes to Novelty*, c. 1100 – c. 1250 (Church, Society and Politics, hrsg. v. D. Baker [SCH 12], Oxford 1975, 113–131); Contable G., *The Diversity of Religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the Twelfth Century* (History, Society and the Church. Essays in Honour of Owen Chadwick, hrsg. v. D. Beales – G. Best, Cambridge 1985, 29–47) und Leclercq J., *Diversification et identité dans le monachisme au XIIe siècle* (StMon 28, 1986, 51–74) stellen doch wohl zu einseitig die Akzeptanz dieser Entwicklung heraus. Dasselbe Problem bei der Etablierung der Bettelorden untersucht Schmidt H.-J., *Legitimität von Innovation. Geschichte, Kirche und neue Orden im 13. Jahrhundert* (Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, hrsg. v. F. J. Felten – N. Jaspert [BHSt 31. Ordensstudien 13], Berlin 1999, 371–391).
- 349) Erst in einem Werk, das von den frühen 1220er Jahren aus auf die in diesem Abschnitt zu untersuchende Pluralisierung im Religiosentum als auf etwas bereits historisch gewordenes zurückblickt, die *Historia occidentalis* des Jakob von Vitry, begegnet die Metapher vom Hafen des Klosters im Zusammenhang mit der Ausdifferenzierung des Mönch- und Kanonikertums. Jakob schätzt, wenngleich nicht ganz frei von Ambivalenzen, den Differenzierungsprozeß als Zeichen eines religiösen Wiedererwachens des Abendlandes ein, ja er zeichnet im elften Kapitel durch biblische Anspielungen und (Hintergrund-)Zitate diese Zeit geradezu als ein messianisches Zeitalter (Jakob von Vitry, *Historia occidentalis* [ed. J. F. Hinnebusch, SpicFri 17, 1972, 107–108]). Allerdings kann er sich als Auslöser der Pluralisierung nur den Niedergang des traditionellen Mönchtums vorstellen (ebd., c. 13, 111, Z. 10–20). Die positiv konnotierte Vielfalt faßt er (u. a.) in das Bild von dem unterschiedlichen Aufbau auf dem einen Fundament (1 Kor 3,11–15; ebd., c. 13, 110, Z. 23 – 111, Z. 9). Hier zeigt sich jedoch, daß er einerseits die Herausbildung verschiedener Wege des Ordenslebens und andererseits die Frage nach dem Gelingen oder Scheitern der *vita contemplativa* miteinander verquickt. So steht der *portus tranquillitatis*, wie die von Jakob zumeist gebrauchte Formulierung lautet, nicht für eine bestimmte Regel oder Praxis des Religiosentums, sondern für die gelungene *vita contemplativa*. Dies zeigen seine resümierenden Sätze: *His igitur variis religionibus e diversis regularium institutis uelut luminaribus in firmamento ecclesie occidentalis positis, dominus predictas regiones illuminauit, ut essent ‚refugii ciuitates‘ et turres fortitudinis a facie inimici, utens eis tamquam retibus et sagenis ad extrahendos pisces multos de ‚limo profundi‘, et de mundi huius tempestatibus nubilosis. Sunt autem huiusmodi separate habitationes quibusdam uelut stabulum iumentorum seu pocorum, aliis quasi habitacula carcerum, non nullis autem sunt portus tranquillitatis et ortus deliciarum.* (ebd., c. 33, 163, Z. 14–22; zu den zahlreichen biblischen Metaphern, Anspielungen und Zitaten s. ebd. den Bibelstellennachweis; zu den *retibus et sagenis* s. o. bei Anm. 283–290). In demselben Kapitel benutzt er noch zweimal die Schiffbruch- und Hafen-Metaphorik (ebd., 164, Z. 15–22 und 165, Z. 1–5).

der Gründer des Ordens, aber dessen unermüdlicher und erfolgreicher Propagator und nicht zuletzt ein ebenso brillianter wie fruchtbarer Autor. Er benutzt die Metapher vom Hafen des Klosters zwar nicht eben häufig, aber die wenigen Stellen verraten sowohl seine gute Kenntnis ihrer Tradition, wie auch ihre originelle Fortschreibung.

Dies zeigt sich etwa in dem Traktat *De gradibus humilitatis et superbiae*. In der Vorrede greift er Cassians Wendung vom Hafen des Schweigens auf. Hatte Cassian damit zumeist einen Dialog oder ein Werk zum Abschluß gebracht,<sup>350</sup> gebraucht Bernhard die Wendung an entgegengesetzter Stelle in der Vorrede. Er setzt mit der Bitte eines Mitbruders ein, das, was er über die Stufen der Demut vor den Mönchen gesagt habe, schriftlich niederzulegen. Das Thema selbst verlangt bereits, wenn es nicht ohnehin schon die Regeln der Exordialtopik täten, nach Bescheidenheitsbekundungen, und Bernhard spielt geschickt mit diesem Umstand indem er das Pro und Contra im Blick auf die Abfassung der Schrift abwägt: Er ist zwar willens, die Bitte zu erfüllen, fürchtet aber, daran zu scheitern. Wenn die Liebe die Furcht vor dem Scheitern verdrängt, taucht sofort eine größere Furcht auf: des Ruhms, wenn das Werk gelingt, der Schande, wenn es mißlingt. Soll er nützlich von der Demut sprechen – und damit selbst als nicht demütig erkannt werden – oder demütig schweigen – ohne nützlich zu sein? Da er keinen der beiden Wege als sicher erkennt, aber einen wählen muß, entscheidet er sich schließlich, die Bitte zu erfüllen, statt sich allein im Hafen des Schweigens zu sichern – *quam tutari me solum portu silentii*.<sup>351</sup>

Die Fahrt auf dem stürmischen Meer ist für Bernhard zuerst, und zwar auch in monastischen Kontexten, ein Bild für den Lebensweg ganz allgemein. So benutzt er die Metapher in einem Brief an einen Abt, der sich von der Leitung seines Klosters in die Einsamkeit zurückgezogen hatte. Bernhard hält ihm seine Entscheidung als Fehler vor, als Schiffbruch auf dem Meer der Welt (das in den Worten von Ps 104 [103],25 beschrieben wird), auf dem alle Menschen segeln, von Winden und Wellen umhergetrieben: *Nimirum homo es, navigans, sicut et omne humanum genus, in hoc mari magno et spatioso manibus, ubi reptilia quorum non est numerus. Quis se iactet in eo assiduis non impelli ventis, non iactari fluctibus? Noveris te naufragasse in eis, in periculum in falsis fratribus incidisse*.<sup>352</sup> Allerdings kann er die Schiffbrüchigen, die wie Petrus untergehen und wie Jonas verschlungen werden, speziell mit jenen identifizieren, die an der

350) S.o. bei Anm. 181. 182. 184; vgl. aber o. bei Anm. 180 und in Anm. 185 für Cassians Einsatz der Metapher in der Exordialtopik.

351) Bernhard von Clairvaux, *De gradibus humilitatis et superbiae*, praefatio (ed. J. Leclercq – H. M. Rochais, S. Bernardi Opera, 3 Tractatus et opuscula, Rom 1963, 1–59, hier 16, Zitat Z. 14–15).

352) Bernhard von Clairvaux, Ep. 233, 2 (ed. J. Leclercq – H. Rochais, S. Bernardi Opera, 8: Epistolae: I. Corpus epistolarum 181–310. II. Epistolae extra corpus 311–547, Rom 1977, 105–107, hier 106, Z. 16–19). In einer ähnlich allgemeinen Bedeutung von ‚Scheitern‘ begegnet der Schiffbruch in Ders., *Sententiae* II 76 (ed. J. Leclercq – H. Rochais, S. Bernardi Opera, 6,2: Sermones III, Rom 1972, 40, Z. 9–10): *Qui a societate recedit, amittit conviatorum solatia; prosequendis socios subit fastidia; aberrans*

Welt hängen: *Ecce alter Petrus qui naufragatur in mare. Ecce alter Ionas qui periclitatur in ventre ceti. Mundus mare est. Mundus venter ceti est. Qui mundum diligit et ea quae in mundo sunt, et Petro naufraganti, et Ionae periclitanti comparatur.*<sup>353</sup>

Aus diesem Meer und Schiffbruch der Welt gilt es, in den Hafen des Klosters zu gelangen. So schreibt er etwa in elaborierter Rhetorik namens eines Mönchs Elias, den dessen Eltern nach Auskunft des Briefes aus Clairvaux zurückholen wollten.<sup>354</sup> Ausgehend von Mt 10,37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“, ermahnt er die Eltern, ihn nicht in die den ewigen Tod bringende Welt zurückzurufen. Dabei bedient er sich auch des Bildes vom Schiffbruch, in enger Anlehnung an Gregors klassische Formulierung: *Qui me rursus ad naufragium, unde tandem nudus evasi, [...] revocare conantur, et [...] ad saeculum reducere moliantur.*<sup>355</sup> Bernhard benutzt das Bild vom Kloster als Hafen, wie gesagt, nicht häufig, aber es ist ihm so geläufig, daß er eine Nonne beglückwünschen kann in der denkbar knappen Formulierung: *De profundo fluctuum emergis ad portum.*<sup>356</sup>

Boten die zuletzt zitierten Stellen eher durchschnittliche Kost, zeigt ein Brief an den Bischof Alexander von Lincoln Bernhards literarisches Können ebenso wie das Selbstbewußtsein der Weißen Mönche. Ein gewisser Philipp, offensichtlich ein Kleriker der Diözese Lincoln, war auf einer Pilgerreise ins Heilige Land in Clairvaux vorbeigekommen und dort eingetreten. Der Abt bitet den Bischof um seine Zustimmung und um die Regelung einiger häuslicher Angelegenheiten des neuen Mönchs. Auf metaphorisch verrätselte Weise teilt Bernhard den Klostereintritt des Klerikers mit: Auf seiner Reise nach Jerusalem habe Philipp eine Abkürzung entdeckt, das große und weite Meer (wiederum nach Ps 104 [103],25) glücklich überquert und sei am ersehnten Strand und im Hafen des Heils gelandet, die heilige Stadt habe er betreten:

*Philippus vester, volens proficisci Ierosolymam, compendium viae invenit, et cito pervenit quo volebat. Transfretavit in brevi hoc mare magnum et spatiosum, et, prospere navigans, attigit iam litus optatum atque ad portum tandem salutis applicuit. Stantes sunt iam pedes eius in atriis Ierusalem, et quem audierat in Ephrata, invento in campis silvae libenter adorat in loco ubi steterunt pedes eius. Ingressus est sanctam civitatem, [...].*<sup>357</sup>

---

*facile sequitur devia; incurrit saepius vitae naufragia.* Beiden Stellen gemeinsam ist die Skepsis gegenüber dem eremitischen Leben.

353) Bernhard von Clairvaux, *Sententiae* III 92 (ed. J. Leclercq – H. Rochais, S. Bernardi Opera 6,2, 144–149, hier 144, Z. 16–19).

354) Bernhard von Clairvaux, Ep. 111, 3 (ed. J. Leclercq – H. Rochais, S. Bernardi Opera 7, 283–285, hier 285, Z. 9–12).

355) Ebd., 2 (Opera 7, 284, Z. 9–10. 12. 15); vgl. o. bei Anm. 9.

356) Bernhard von Clairvaux, Ep. 114, 2 (ed. J. Leclercq – H. Rochais, S. Bernardi Opera, 7: *Epistolae*. I. *Corpus epistolarum* 1–180, Rom 1974, 291–293, hier 292, Z. 14). Noch allgemeiner bleibt er in den *Sermones super Cantica canticorum*, sermo 68 II 5 (ed. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. Rochais, S. Bernardi Opera, 2: *Sermones super Cantica canticorum* 36–86, Rom 1958, 199, Z. 25–26): *Opportune post tristitiam gaudium subit, post laborem quies, post naufragium portus.*

357) Bernhard von Clairvaux, Ep. 64, 1 (ed. J. Leclercq – H. Rochais, S. Bernardi Opera

Daß jenes so schnell und glücklich erreichte ‚Jerusalem‘ nicht die als Ziel der Reise ins Auge gefaßte Stadt in Palästina, sondern das Kloster Clairvaux meint, verrät Bernhard erst später. Dabei verbindet er Clairvaux auf das engste mit dem himmlischen Jerusalem. Philipp hat seinen Weg, pointiert gesagt, nicht als neugieriger Tourist (*curiosus tantum spectator*) ins irdische, sondern als eingeschriebener Bürger (*civis conscriptus*) ins himmlische Jerusalem gefunden:

*Factus est ergo non curiosus tantum spectator, sed devotus habitator et civis conscriptus Ierusalem, non autem terrenae huius, cui Arabiae mons Sina coniunctus est, quae servit cum filiis suis, sed liberae illius, quae est sursum mater nostra.*

*Et si vultis scire, Claravallis est. Ipsa est Ierusalem, ei quae in caelis est, tota mentis devotione, et conversationis imitatione, et cognatione quadam spiritus sociata.*<sup>358</sup>

So greift Bernhard das alte Motiv auf von dem engelgleichen, himmlischen Leben der Mönche schon auf Erden.<sup>359</sup> An anderer Stelle hat er mit dem *portus salutis* das ewige Leben bezeichnet und den mönchischen Lebenswandel als Weg zu diesem Hafen.<sup>360</sup> Sich selbst hat der Abt von Clairvaux noch nicht im

---

7, 157–158, hier 157, Z. 8–13); vgl. Constable, Reformation (wie Anm. 150) 33 mit Anm. 152. Die Ankunft in ‚Jerusalem‘ beschreibt Bernhard mit Worten aus Ps 122 (121),2 und Ps 132 (131),6–7.

358) Ebd., 1–2 (157, Z. 17 – 158, Z. 3). Die Gleichsetzung der irdischen Stadt mit dem Gottesvolk des Alten Bundes (*quae servit cum filiis suis* = Hagar und ihre Nachkommen) und der himmlischen Stadt mit der Kirche (*liberae* = Sara und ihre Nachkommen) greift auf Gal 4,22–26 zurück.

359) S.o. Anm. 46. Weniger selbstbewußt in der Einschätzung seines Klosters war der Zisterzienser Isaak von Stella (s.u. bei Anm. 366). Er deutet das Leben im Inselkloster Notre Dame des Chateliers auf paradoxe Weise als Abstieg, um zum (himmlischen) Jerusalem aufsteigen zu können: *Ideo enim in hanc insulam omnium terrarum ultimam, post quam, ut ait propheta, non est alia, modicam et in mari magno occultatam descendimus, ut Ierosolymam ascendemus.* (Sermo 27, 1 [ed. A. Hoste – G. Salet – G. Raciti, in: Isaac de l'Étoile, Sermons 2, SC 207, Paris 1974, 140–153, hier 140, Z. 4–7]). Worauf sich *ut ait propheta* bezieht, ist nicht ganz klar. Die Editoren schlagen Jes 18,2 vor, passender scheinen Jes 49,1 oder Jer 31,10. Als Einzug in Jerusalem nach gefährlicher Seereise aus der Finsternis Ägyptens hatte Iotsald, Vita Odilonis I 3 (ed. Staub, MGH.SRG 68, 150, Z. 12 – 151, Z. 2) den Tod des Abtes Maiolus beschrieben: *Evolutis post hec fere quattuor annis sanctus Maiolus post multos pro Christo desudatos labores de tenebris Egypti egreditur transitoque maris periculo Hierusalem ingreditur atque in æterna pace a Christo collocatur.*

360) Bernhard von Clairvaux, Sermones in Psalmum „Qui habitat“ VII 6 (ed. J. Leclercq – H. Rochais, S. Bernardi Opera, 4: Sermones I, Rom 1966, 381–492 hier 416, Z. 17–22): *Audiat igitur is qui salutis portui cogitatione iam et aviditate propinquat, qui, praeiactata velut quadam anchora spei suae, terrae desiderabili inconvulsibiliter inhaesisse videtur, cunctis diebus, quibus nunc militat, exspectans donec veniat immittio sua. Praecipua sane et certissima propinquatio portus huius; haec ipsa, in qua positi estis, exitus praeparatio est, vocationis videlicet iustificationisque divinae.* Daß hier von Mönchen die Rede ist, zeigt der Kontext, der ausgehend von Ps 55 (54),7 (auf ihn bezieht sich das *Audiat* des Zitats), denen die hier gemeint sind, jene gegenüberstellt, die noch mitten auf dem Meer der Welt treiben (ebd., VII 5; 416, Z. 9–11). Das hier zugrundeliegende Bild vom Hafen des Todes (s.o. bei Anm. 41) war Bernhard auch sonst geläufig. Über den Tod des hl. Malachias predigt er etwa: [...] *mors tua, mortis*

Hafen des Heils gesehen. Ihm, der sich als Chimäre seines Jahrhunderts bezeichnete – weder Kleriker noch Laie,<sup>361</sup> war nur zu bewußt, daß seine vielfältigen Aktivitäten im Dienste seines Ordens wie der gesamten Kirche ihn von einem nur der monastischen Kontemplation gewidmeten Leben abhielten. Deshalb schließt er einen Brief an die englischen Zisterzienseräbte mit der an Formulierungen Gregors des Großen angelehnten Bitte um Gebetsinterzession, verbunden mit der ebenfalls metaphorisch formulierten Zuversicht auf Erhörung bei Gott: *Necesse enim est ut laboranti mihi in profundo maris porrigatis orationis funiculum, vos qui iam in portu navigatis. Credo enim, propter quod et loquor, quia, Domino imperante ventis et mari, fiet tranquillitas magna, si tamen fuerit vestris precibus excitatus.*<sup>362</sup>

Noch seltener, als Bernhard von Clairvaux dies tat, benutzen die Quellen zur frühen Geschichte des Zisterzienserordens das Bild vom Hafen des Klosters. Lediglich in dem späten, erst im frühen 13. Jh. abgeschlossenen *Exordium magnum Cisterciense* finden sich zwei einschlägige Stellen, die allerdings beide bemerkenswert sind. Was ihre Wortwahl betrifft, ist die erste Stelle alles andere als originell, schließt sie sich doch weitgehend wörtlich an Gregors Formulierung an. Im Gegensatz zu vielen anderen, von Gregor oder seinen Biographen abhängigen Zeugnissen, hebt sie aber darauf ab, daß sich die Überzeugung, im Kloster den ruhigen Hafen gefunden zu haben, als illusionär erweisen kann. Doch geht es ihr nicht um eine Warnung vor dem Verlassen des kontemplativen Lebens, sondern um dessen eigene Gefahren. Diese sind selbstverständlich ein ebenso traditionelles wie häufiges Thema monastischer Literatur, bevorzugt dargestellt im Bild der Himmelsleiter (Gen 28,12), von welcher der Mönch um so tiefer fallen kann, je höher er sie bereits erstiegen hat.<sup>363</sup> Von diesem Bild geht das *Exordium magnum* ebenfalls aus, um daran jenes vom nackten Entkommen aus dem Schiffbruch anzuschließen:

*Falluntur nempē stolidissimoque errore raptantur, qui saecularis molae tumultuosa negotia tantum et non etiam coenobialis lecti quietā silentia insidiis inimici patere arbitrantur, cum tanto subtiliores laqueos tendere soleat callidus hostis, quanto quis altius scalam uirtutum scandere atque de huius mundi naufragio nudum se euasisse confidit.*<sup>364</sup>

Ungewöhnlich ist vor allem die zweite hier zu betrachtende Stelle aus dem *Exordium magnum*. Sie berichtet von einem Mönch Balsamus aus dem römischen Zisterzienserkloster St. Anastasius. Bei einem Besuch in Clairvaux war

---

*portus et porta vitae; [...]* (Ders., *Sermo de sancto Malachia* 8 [ed. J. Leclercq – H. Rochais, *S. Bernardi Opera*, 6,1: *Sermones III*, Rom 1970, 50–55, hier 55, Z. 2–4]).

361) McGinn, *Mystik* (wie Anm. 3) 336, Anm. 383.

362) Bernhard von Clairvaux, Ep. 535 (ed. J. Leclercq – H. Rochais, *S. Bernardi Opera* 8, 500–501, hier 501, Z. 13–16). In der Erwartung der Erhörung greift Bernhard auf Jesu Sturmstillung zurück, mit wörtlichen Anklängen an Mt 8,26.

363) Die Verknüpfung mit dem Bild vom Hafen des Klosters findet sich bereits bei dem östlichen Klassiker der Himmelsleiter, Johannes Klimakos (s.o. Anm. 55).

364) *Exordium magnum Cisterciense sive Narratio de initio Cisterciensis ordinis auctore Conrado monacho Claravallensi postea Eberbacensi ibidemque abbate VI 1* (ed. B. Griesser, *CChr.CM* 138, 1994, 387, Z. 18–23).

er von der dortigen Mönchsgemeinschaft so beeindruckt, daß er sehnlichst wünschte, an diesem Ort zu sterben. Tatsächlich wird er später noch einmal in das Mutterkloster gesandt, um einen neuen Abt für die römische Tochtergründung zu erbitten. Mehr sei er jedoch von Gott nach Clairvaux gesandt worden, so fährt die Erzählung fort, um dort den ersehnten Hafen zu finden – *magis autem missus a Domino uenit, ut de mundi huius pelago egrediens desiderii sui portum iamiamque teneret*.<sup>365</sup> Hier schillert das Bild wieder zwischen Kloster und Tod. Ersehnt wird der Hafen des Klosters als Sterbe- und Begräbnisort, ein Bild, das man eher bei den Cluniazensern als bei den Zisterziensern erwarten möchte.

Den Zisterzienserabt Isaak von Stella († in den 1170er Jahren)<sup>366</sup> hat Caroline Walker Bynum als den zisterziensischen Autor des 12. Jhs. geschildert, der die Einsamkeit (in der hier zu zitierenden Predigt nennt er sie *sancta solitudo*) am höchsten schätzte.<sup>367</sup> Um 1167 zog er aus zur Gründung der Abtei Notre Dame des Chateliers auf die Ile de Ré im Atlantik bei La Rochelle – *hanc insulam omnium terrarum ultimam [...] modicam et in mari magno occultatam*.<sup>368</sup> In einer Predigt vor dem Inselkonvent bescheinigt Isaak seinen Mitbrüdern, nicht nur Vaterhaus und Verwandtschaft verlassen, wie es unter Berufung auf Abraham (Gen 12,1) alte asketische Tradition war,<sup>369</sup> sondern diese Tradition überbietend sogar die Mitbrüder und das Haus des geistlichen Vaters gleichsam vergessen zu haben, und die ganze Welt und fast das Menschengeschlecht über Bord werfend nackt und schiffbrüchig auf die abgesonderte und vom Ozean umschlossene Insel entkommen zu sein:

*Edocti enim a libris sanctis sanctae solitudinis virtutem, quietis fructum, paupertatis gratiam, non solum, ut olim, de domo et cognatione carnali egressi, quinimmo plurium sanctorum fratrum ac domus spiritualis patris quasi obliti, sicut caeterae plenitudinis, sic numerosae codicum varietatis, et totius orbis ac generis fere humani iacturam facientes, in hanc semotam et inclusam Oceano insulam, nudi ac naufragi, nudam nudi Christi crucem amplexi, pauci evasimus.*<sup>370</sup>

365) Ebd. VI 3 (ed. B. Griesser, CChr.CM 138, 398–402, Zitat: 401, Z. 103–105).

366) Die Angaben zur Biographie und besonders die konkreten Lebensdaten Isaaks schwanken in den einschlägigen Nachschlagewerken beträchtlich. Wohl zu früh setzt Laarmann M., Isaak v. Stella (LThK<sup>3</sup> 5, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1996, Sp. 609–610, hier Sp. 609) Isaaks Tod zwischen 1167 und 1169 an. Dieses Datum wurde bereits explizit verworfen von Raciti G., Isaac de l'Étoile (DSp 7/2, Paris 1971, Sp. 2011–2038, hier Sp. 2013). Vorsichtig zurückhaltend datiert Aubert R., Isaac de l'Étoile (DHGE 26, Paris 1997, Sp. 81) auf nach 1167. Zuletzt nennt Pfeiffer M., Isaak von Stella (RGG<sup>4</sup> 4, Tübingen 2001, Sp. 244) 1178 als Todesjahr, wohl in Anlehnung an Raciti a.a.O. („vers 1178“). McGinn, Mystik (wie Anm. 3) 436, weist darauf hin, daß Isaak bis in die 1170er Jahren wieder in Stella gelebt hat. Der Beginn seines Aufenthalts auf der Ile de Ré wird von den genannten Autoren um 1167 angesetzt, mit Ausnahme von Aubert a.a.O., der ihn bereits um 1150 beginnen läßt.

367) Bynum (wie Anm. 318) 164.

368) Das vollständige Zitat mit Nachweis o. in Anm. 359.

369) Angenendt (wie Anm. 187) 127–130.

370) Isaak von Stella, Sermo 18, 2 (ed. A. Hoste – G. Salet – G. Raciti, in: Isaac de l'Étoile,

Die Verknüpfung der Schiffbruchmetapher mit den Motiven des nackten Christus und des nackten Kreuzes ist traditionell. Ein neuer Zug zisterziensischer Spiritualität zeigt sich darin, daß Isaak nicht von der Kreuzesnachfolge der Mönche spricht, sondern davon, daß sie das nackte Kreuz umarmen.<sup>371</sup>

Ein Zeitgenosse Isaaks war der nordenglische Zisterzienser Aelred von Rievaulx († 1167). Walter Daniel hat in seiner Vita die Bekehrung des Höflings zum Zisterziensermönch in bilderreicher Sprache geschildert. Vor den Fluten der Welt und anderen metaphorisch ausgemalten Gefahren solle Aelred Schutz finden *in cubiculum suum*. Daß Aelreds *conversio* gemeint ist, sagt die Vita explizit erst nach einem Feuerwerk biblisch inspirierter Metaphern:<sup>372</sup>

*Set cum iam Deus uellet illum ad utilitatem et consolacionem multorum et propriam quietem et sanctificacionem sibi applicare arcibus et uelut in cubiculum suum introducere ubi non fluunt fluctus seculi nequam nec excitatur tempestas maris, ubi non uolant turbines et procelle nec uenti urentes dissipant materias uinearum, ubi puluis infestus oculis non mouetur nec limus profundi confundit gressus ambulancium, set ubi auditur uox turturis uox exultacionis et salutis, ubi canitur canticum nouum canticum Syon et auditur iuge alleluia, ubi letificatur cor hominis uino iocunditatis et inebriatur musto mere consciencie; cum, inquam, Deus uellet ad hanc laudabilem leticiam seruum suum uocare per gratiam suam, inspirauit ei quatinus uanam contempneret gloriam nequissime uite huius, religioni se traderet cuiuslibet probate professionis, terrenum omne consilium affectum et obsequium nichili penderet, Regem glorie carnali principi anteferret.*<sup>373</sup>

Mit dem ‚Kämmerlein‘ ist nicht die Mönchszelle gemeint, die bei den Kartäusern anstelle des Klosters den Hafen bildet,<sup>374</sup> vielmehr das eigene Innere, wie eine Auslegungstradition seit Augustinus das *in cubiculum tuum* aus Mt 6,6 deutet.<sup>375</sup> Hier zeigt sich die Verinnerlichung traditioneller asketischer Praktiken, wie sie auch sonst im 12. Jh. zu beobachten ist.<sup>376</sup>

---

Sermons 2, SC 207, Paris 1974, 8–23, hier 8, Z. 6–8. 12–14). Vgl. McGinn, *Mystik* (wie Anm. 3) 436.

371) Zu den Motiven der nackten Christus- und Kreuzesnachfolge s.o. bei Anm. 35. Man fühlt sich unwillkürlich an das Motiv des Amplexus, der Umarmung von Bernhard und dem am Kreuz hängenden Christus erinnert, obwohl dieser Bildtypus erst im 15. Jh. auftaucht; vgl. Squarr C., Bernhard von Clairvaux (LCI 5, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1973, Sp. 371–385, hier Sp. 378–380).

372) Zu *tempestas maris* und *limus profundi* vgl. Ps 69 (68),3; zu *tempestas – turbines – uenti urentes* vgl. Ijob 27,20–21; zu *uenti urentes ... uinearum* vgl. Am 4,9; zu *auditur uox turturis* vgl. Hld 2,12; zu *uox exultacionis et salutis* vgl. Ps 118 (117),15; zu *canticum nouum* vgl. Ps 40 (39),4 u. a., Jes 42,10; Offb 5,9; 14,3; zu *canticum Syon* vgl. Ps 137 (136),3.

373) Walter Daniel, *Vita Ailredi Abbatis Rievall – The Life of Ailred of Rievaulx* 4 (ed. F. M. Powicke, London u. a. 1950, 9).

374) S. u. bei Anm. 390.

375) Aurelius Augustinus, *De sermone Domini in monte libri duo* II 3, 11 (ed. Mutzenbecher, CChr.SL 35, 1967, hier 101, Z. 233 – 102, Z. 246).

376) Constable G., *The Ideal of Inner Solitude in the Twelfth Century* (*Horizons marins, itinéraires spirituels* (Ve–XVIIIe siècles), hrsg. v. H. Dubois – J.-C. Hocquet – A. Vau-

„Die spätkarolingische, ottonische, frühsalische Klosterkultur wäre ohne Klostererziehung von Jugend auf kaum denkbar.“<sup>377</sup> Diese lehnten aber die Weißen Mönchen wie die anderen neuen Orden ab und verzichteten auf die Aufnahme von *pueri oblati* und *puellae oblatae*. Kann bei den als Kinder ins Kloster gegebenen Mönchen und Nonnen mit einem einschneidenden Konversionserlebnis nicht ernsthaft gerechnet werden, hätte man umgekehrt von den Zisterziensern, die eine regelrechte *conversio* zum Klosterleben erlebt hatten,<sup>378</sup> einen häufigeren und die Dramatik des Bildes stärker nutzenden Einsatz der Metaphorik vom Schiffbruch des Lebens und vom Hafen des Klosters erwarten können. Ebenso wenig läßt sich ein signifikantes Interesse an diesem Bild bei den Prämonstratensern beobachten, deren schnelles Wachstum sich nicht zuletzt den zum Teil spektakulären Konversionen (hoch-)adeliger Laien verdankte.<sup>379</sup> Die *conversio* ihres Gründers, Norberts von Xanten, wird hochdra-

---

chez, Paris 1987, 1, 27–34) mit weiteren ähnlichen Beispielen. Vgl. auch schon o. ab Anm. 328 zu Johannes von Fécamp, Anselm von Canterbury und Petrus Venerabilis. Aelred selbst hat in einer Predigt *In nativitate sanctae Mariae* das Kloster zwar nicht mit einem Hafen, aber die *vita religiosa* als Seefahrt gedeutet. Als Schiff kann nach seiner Meinung aber auch das christliche Eheleben gelten, doch ist dies ein morscher Kahn: *Quasi navis est coniugium quod fit in fide Iesu Christi. Sed debilis est ista navis et ruinoso, et recipit multum de aqua maris in sentina sua et, nisi iugiter exhauriatur, cito mergitur*. Es sind die Sünden des Weltlebens, die, wenn sie nicht durch Almosen und Werke der Barmherzigkeit gesühnt werden, das Schiff versenken, *ut non possit venire ad portum* (Aelredus Rievallensis, Sermones I-XLVI. Collectio Claraevallensis prima et secunda [ed. G. Raciti, CChr.CM 2A, 1989, 176, Z. 32–177, Z. 39]). Der Hafen meint hier das ewige Leben. Auf der metaphorischen Seefahrt der Mönche besteht die Gefahr im Verlassen des Schiffes, d.h. der Aufgabe der *vita religiosa*: *Est alia navis, scilicet abrenuntiatio huius mundi. [...] Quicumque autem, posteaquam intraerit aliquam congregationem, iterum exit et redit ad saeculum, iste exiit de navis et demergitur in mare, nisi iterum ad nauim redeat. Tempestas quae excutit hominem de ista navis temptatio est.* (Ebd., 177, Z. 45–52); vgl. Constable, Metaphors (wie Anm. 3) 233.

377) Grundmann H., Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. *Conversi und nutriti im Kloster* (Ders., Ausgewählte Aufsätze, 1: Religiöse Bewegungen, MGH.Schriften 25/1, Stuttgart 1976, 125–149, hier 130).

378) Dies gilt für alle hier namentlich untersuchten zisterziensischen Autoren: Bernhard von Clairvaux, Isaak von Stella und Aelred von Rievaulx. Zu dem hohen Anteil von erst im Erwachsenenalter ins Kloster Gegangenen unter den Reformern s. Grundmann, Adelsbekehrungen (wie Anm. 377) 127–128; vgl. auch Constable, Reformation (wie Anm. 150) 100–101. Leclercq J., *Textes sur la vocation et la formation des moines au moyen âge* (Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata [IP 10–11], Brügge 1975, 2, 169–194, hier 169) spricht von einer „transformation durant cette période charnière que constituent le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle et surtout les débuts du XII<sup>e</sup>: l’institution de l’oblation des enfants par leur parents cesse d’être le moyen normal de recrutement des monastères“.

379) Ehlers J., Adlige Stiftung und persönliche Konversion. Zur Sozialgeschichte früher Prämonstratenserkonvente (Geschichte und Verfassungsgefüge. Frankfurter Fest-

matisch geschildert, allerdings in Anlehnung an die Bekehrung des Paulus vor Damaskus, nicht unter Rückgriff auf die Metapher vom Hafen des Klosters.<sup>380</sup>

Freilich fehlt auch in den frühen Schriften der Prämonstratenser das Bild nicht. Eine der ersten und wohl die spektakulärste *conversio* eines hochadeligen Laien war jene des Grafen Gottfried von Cappenberg († 1127). Er wandelte seine Burg Cappenberg nicht nur zum ersten Prämonstratenserstift auf deutschem Boden, sondern brannte darauf, selbst nackt das nackte Kreuz Christi zu tragen – *nudamque crucem Christi nudus baiulare inardescens*.<sup>381</sup> Das 15. Kapitel seiner ersten Vita legt ihm als Antwort auf die Einwände und Vorwürfe seiner Ministerialen und sonstigen Untergebenen in den Mund: *„Si diligetis, inquit, me, gauderetis utique, quia ad deum meum tendo, quia naufragium seculi huius preterire desidero, quia creatori meo proximare concupisco*‘.<sup>382</sup> Der Beginn der Entgegnung greift eine Formulierung aus Jesu Abschiedsrede im Johannesevangelium auf (Joh 14,28). Zusammen mit dem doppelten Hinweis auf den Wunsch einer größeren Nähe zu Gott und der Ersetzung der gängigen Wendung vom *naufragium mundi* durch das *naufragium seculi* erhält die kurze Rede einen gewissen eschatologischen Zug.<sup>383</sup>

Eine ähnliche Bekehrung wie Gottfried von Cappenberg vollzog auch Graf Ludwig III. von Arnstein. Auch er wandelte seine Burg Arnstein – gegen den anfänglichen Widerstand seiner Gattin – in ein Prämonstratenserstift um. Die zwischen 1198 und 1225 entstandene *Vita* Ludwigs verknüpft in dem Dank für die endlich erlangte Zustimmung seiner Gattin das Bild vom Ankerplatz (*statio*) des Klosters mit jenem vom Anker der Hoffnung: *Agens ergo gracias deo, [...] ut anchoram sue spei tuta Dominus in statione locaret, [...]*.<sup>384</sup>

---

gabe für Walter Schlesinger, *Frankfurter Historische Abhandlungen* 5, Wiesbaden 1973, 32–55).

- 380) *Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis* 1 (ed. R. Wilmans, in: MGH.SS 12, 1856, 671, Z. 7–20).
- 381) *Vita I Gottfrieds von Cappenberg* 2 (ed. G. Niemeyer – I. Ehlers-Kisseler – V. Lukas, in: *Die Viten Gottfrieds von Cappenberg*, MGH.SRG 74, 2005, 108, Z. 19–20); vgl. Ehlers (wie Anm. 379) 43. Mit derselben Metapher wird die *conversio* des Grafen Ludwigs III. von Arnstein geschildert: *Contempsit enim nomen et genus, seculi divitias et honores, ut nudus nudum Christum sequeretur; quatenus penas evaderet divitis purpurati, abnegavit post omnia, quod est difficillimum, se ipsum*. (*Vita Lodewici comitis de Arnstein* [ed. S. Widmann, *Die Lebensbeschreibung des Grafen Ludwig III. von Arnstein*, NasA 18, 1883/84, 244–266, hier 263]); vgl. Ehlers a.a.O.
- 382) *Vita I Gottfrieds von Cappenberg* 15 (MGH.SRG 74, 123, Z. 5–8). Die Vita ist „zwischen Ende 1149 und 1156/58 verfaßt“ worden; vgl. ebd. 8.
- 383) Das muß freilich nicht unbedingt heißen, daß hinter der *conversio* Gottfrieds eine akute apokalyptische Naherwartung steht. Vielmehr kann auch der Wunsch nach einem engelgleichen, dem himmlischen Jerusalem schon auf Erden nahekommenen Leben im Kloster gemeint sein; vgl. o. Anm. 46.
- 384) *Vita Lodewici comitis de Arnstein* (ed. Widmann, NasA 18, 1883/84, 252). Zur *conversio* Ludwigs III. s. Ehlers (wie Anm. 379) 39–43. Zur *Vita* und ihrer Datierung s. Wattenbach W. – Schmale F.-J., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnums* 1, Darmstadt 1976, 356–358.

In das aus Gottfrieds ehemaliger Burg entstandene Stift Cappenberg ist dann ein Konvertit eingetreten, dessen *conversio* wie bei Paulinus von Nola und Augustinus eine Bekehrung zum Christentum und zugleich zur *vita religiosa* war: Hermann der Jude. In den letzten Jahren sind zwar zunehmend Zweifel an der Authentizität seiner Autobiographie (nach 1137/38), ja an seiner historischen Existenz selbst laut geworden, für das hier zu untersuchende Thema sind diese Fragen aber ohne Relevanz.<sup>385</sup> Hermann greift auf die Metapher vom Hafen des Klosters zurück, allerdings nicht, um auf seinen, im Hochmittelalter sehr seltenen Fall einer doppelten Konversion, zum Christentum und zum Kloster, zu reflektieren. Originell ist dagegen die Verknüpfung des nackten Entkommens aus dem Schiffbruch mit dem Bild des nackten (Ring-)Kämpfers gegen den Teufel, einem kaum rezipierten Motiv, das Gregor der Große eingeführt hatte.<sup>386</sup> Insgesamt bietet er eine Behandlung des Themas von seltener Ausführlichkeit:

*Discedens etiam psalmista dicente bonum esse et iocundum habitare fratres in unum, ad famosum ac totius religionis locum Capenbergense videlicet, cuius supra memini, cenobium velut a quendam salutis portum de naufragio mundi huius pelago nudus cum nudo hoste luctaturus evasi, ibique presentis vite finem et promissionem future prestolaturus secundum beati Augustini regulam vitam cum habitu mutavi.*<sup>387</sup>

Aus rückblickender Sicht hat in den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts Jakob von Vitry eine institutionelle Besonderheit der frühen Prämonstratenser in die nautische Metaphorik gekleidet. Gemeint sind die Doppelklöster, in denen in unmittelbarer Nähe ein Männer- und ein Frauenkonvent zusammengeschlossen waren. Nach dem Abflauen der ersten Begeisterung gerieten diese Institutionen im Orden jedoch schon früh in die Kritik, so daß die Doppelklöster zu-

385) Zuletzt Schmitt J.-C., *Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion*, Stuttgart 2006. Schmitt läßt die Fragen der Authentizität der Autobiographie wie die der historischen Existenz Hermanns letztlich offen. Seine Betonung des literarischen Charakters der Autobiographie gilt freilich *cum grano salis* für (fast) alle erzählenden Quellen (nicht nur) des Mittelalters und bietet für sich genommen keinen Anlaß zu derartig weitreichenden Schlüssen wie der Annahme einer reinen Fiktion (so weit geht Schmitt allerdings auch nicht). Allerdings ist die Rekonstruktion der Biographie Hermanns, wie sie G. Niemeyer in der Einleitung ihrer Edition (s.u. Anm. 387) 2–32, vorgelegt hat, unabhängig von der Frage nach der Authentizität der Autobiographie abgelehnt worden; vgl. Horstkötter L., Hermann v. Scheda (LThK<sup>3</sup> 4, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1995, 1445–1446).

386) Gregor, *Homiliae in Evangelia* XXXII 2 (CChr.SL 141, 278, Z. 21–28): *Ad se autem nobis uenientibus Dominus praecepit ut renuntiemus nostris, quia quisquis ad fidei agonem uenimus, luctamen contra malignos spiritus sumimus. Nihil autem maligni spiritus in hoc mundo proprium possident. Nudi ergo cum nudo luctari debemus. Nam si uestitus quisque cum nudo luctatur, citius ad terram deicitur, quia habet unde teneatur. Quid enim sunt terrena omnia, nisi quaedam corporis indumenta? Qui ergo contra diabolium ad certamen properat, uestimenta abiciat ne succumbat.* Das Motiv des nackten Kämpfers gegen den Teufel hat auch Stephen Langton († 1228) von Gregor übernommen; vgl. das Zitat aus einer Predigt bei Châtillon (wie Anm. 35) 737, Anm. 67.

387) Hermannus quondam Judaeus, *Opusculum de conversione sua* 20 (ed. G. Niemeyer, MGH.QG 4, 1963, 121, Z. 19 – 122, Z. 2). Hermann zitiert Ps 133 (132),1.

meist wieder aufgelöst wurden. Diese Entwicklung spiegelt sich in Jakobs Metapherngebrauch. So erscheint das Doppelkloster als aus dem biblischen Eckstein errichtet (Jes 28,16 u.ö.), in dem gleichsam die beiden Wände der Männer und Frauen zusammentreffen, oder als eine neue Arche, in der durch die Askese die wilden, tierischen Triebe beherrscht werden:

[...] *quasi ex duobus uirorum et mulierum parietibus uno angulari lapide coniunctis, iocundum deo constructum est habitaculum, et, quasi alterius arche edificium uno cubito consummatum, in quo immitia animalia et bestiales sensualitatis motus, ieiuniis, uigiliis, orationibus et aliis uariis disciplinis tanta discretione domabantur, quod refrenato tumultu, pacem habentes arche rectores, non multum infestabant.*<sup>388</sup>

Wie für den idealen Zustand des Anfangs greift Jakob zur Schilderung des Verfalls dieser Institution auf das Bild der Arche zurück, die jetzt jedoch als ein gewöhnliches, leckendes Schiff erscheint: *Et dum arche sentinam perforauit inimicus, aquis a parte inferiori subintranantibus, multi utriusque sexus in limo profundi submersi perierunt.*<sup>389</sup>

In den Schriften der Kartäuser ist es weniger das Kloster als vielmehr die Zelle, die metaphorisch als sicherer Hafen gepriesen wird.<sup>390</sup> Bei Bruno († 1101), dem Ordensgründer, bleibt es freilich offen, ob die einzelne Zelle oder die aus Einzelzellen bestehende klösterliche Niederlassung mit dem Bild des Hafens gemeint ist. Dies gilt zum einen für den in seinen letzten Lebensjahren (1096–1101) im Kloster La Torre in Kalabrien geschriebenen Brief an Radolf den Grünen, mit dem er den alten Freund an ein gemeinsam abgelegtes Gelübde, die Welt zu verlassen und den Mönchshabit zu nehmen, erinnert und ihn zur Erfüllung des damals Versprochenen auffordert: *Fuge ergo, frater mi, has molestias et miserias omnes, et transfer te a tempestate mundi huius in tutam et quietam portus stationem.*<sup>391</sup> Während er hier den Freund für die „göttliche Phi-

388) Jakob von Vitry, *Historia occidentalis* 22 (ed. J. F. Hinnebusch, SpicFri 17, 1972, 134, Z. 17–23).

389) Ebd., 135, Z. 9–11. Zu *in limo profundi* vgl. Ps 69 [68],3. Es kann hier dahingestellt bleiben, inwieweit Jakobs Schilderungen des Verfalls tatsächliche Mißständen zur Sprache bringen oder lediglich das generelle Mißtrauen gegen eine zu enge Verbindung von männlichem und weiblichen Asketentum widerspiegelt, das Constable, *Reformation* (wie Anm. 150) 73–74, als Grund für derartige Vorwürfe ansieht.

390) Hocquard G., *Solitudo cellae* (*Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, 323–331).

391) Bruno, *Ad Radulphum, cognomento Viridem, Remensem praepositum* 9 (ed. un. Chartreux, in: *Lettres des premiers Chartreux*, 1: S. Bruno – Guigues – s. Anthelme, SC 88, Paris 1962, 66–81, hier 74); Bruno, *Brief an Radolf den Grünen*, den Kapitelsprobst von Reims 9 (ed. G. Greshake, *Epistulae Cartusianae – Frühe Kartäuserbriefe*, FC 10, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1992, 54–69, hier 60, Z. 20–23). Greshake, ebd., 47, möchte Johannes Chrysostomus als Brunos Quelle für dieses Bild sehen. Da er keine weiteren Angaben macht, kann nur spekuliert werden, was ihn zu dieser Ansicht veranlaßt hat. Johannes Chrysostomus, *Homilia de baptismo Christi* (PG 49, 361–372, hier 363) formuliert zwar ähnlich – was sich freilich von Dutzenden anderer Autoren ebenfalls sagen ließe –, doch steht an dieser Stelle der Hafen für die Kirche nicht für das Kloster; vgl. Rahner (wie Anm. 3) 561. Radolf ist Bru-

osophie, die allein die wahre Glückseligkeit bringt“,<sup>392</sup> erst gewinnen will,<sup>393</sup> hat er in dem um 1100 ebenfalls aus La Torre gesandten Brief, die Mönche der

---

nos Aufforderung nicht gefolgt, vielmehr ist er später zum Erzbischof von Reims aufgestiegen. Aus dieser Zeit ist das Pamphlet eines oppositionellen Klerikers der Reimser Kirche erhalten, der den Erzbischof an sein nicht erfülltes Versprechen und an Brunos Aufforderung erinnert: *‘Fuge ergo, fuge’, ne tantorum diutius habearis causa malorum ‘et’, juxta illud ‘sancti heremitae’ consilium ‘a tempestate mundi hujus transfer te in tutam et quietam portus stationem’.* (ed. un Chartreux, SC 88, 247; ed. Greshake, FC 10, 186, Z. 11–14). Die aus Brunos Brief übernommenen Formulierungen sind durch einfache Anführungsstriche markiert.

- 392) *Quod quam pulchrum, quam sit utile quamquam iocundum in schola eius sub disciplina Spiritus Sancti manere, divinamque addiscere philosophiam quae sola dat beatitudinem veram, quis non videat?* Bruno, Ad Radulphum 10 (ed. un Chartreux, SC 88, 74). Übersetzung aus: Bruno, Brief an Radolf 10 (ed. Greshake, FC 10, 63).
- 393) Damit gehört dieser Brief zur Gattung der „lettres de vocation“, Werbeschreiben, mit denen ein Abt oder Mönch zumeist einen seiner Freunde zum Klostereintritt bewegen wollte; vgl. Leclercq J., *Lettres de vocation à la vie monastique* (Analecta monastica 3, StAns 37, Rom 1955, 169–197, hier 169). Von den 9 Briefen, die Leclercq in seinem Beitrag ediert, setzen nur zwei die nautische Metaphorik ein: Der umfangreichste dieser Briefe, der sich als ein Schreiben Bernhards von Clairvaux ausgibt, diesem von Leclercq aber abgesprochen und in eine (nicht näher bestimmte) spätere Zeit gesetzt wird, warnt den Adressaten, vor dem Klostereintritt erst den Tod der Mutter abzuwarten, das sei eine teuflische Einflüsterung: *Quid aliud sibi versutus hic quam ut, dum portum differat, te in pelago minus securum perdat?* (ebd., 181, Z. 13–15). Kurz darauf knüpft er an Jesu Klage über das künftige Schicksal Jerusalems (Lk 19,41–44) den Vergleich: *Sic et solent qui plerumque litus deambulant fluctuantem nauim in medio pelagi conspicere, sirtes et scopos quos ipsa in naufragio posita non praeuidet animadvertere.* Und schließt daran die Aufforderung an: *Consule ergo tibi quoniam tempus hoc nobis ad paenitentiam indultum est.* (ebd., Z. 25–28). Ein kurzes Schreiben vom Anfang des 13. Jhs. aus Jumièges beginnt mit der Klage, es habe den Adressaten nicht auffinden können. Das liege wohl daran, daß der Adressat selbst sich noch nicht gefunden habe. So kommt der Brief auf das „Erkenne dich selbst“ des Orakels von Delphi (ebd., 190, Z. 1–9). Diese Evokation der klassischen Antike dient allerdings nicht dazu, (antik-pagane) Philosophie und Mönchtum zu parallelisieren. Vielmehr setzt der Autor das Kloster scharf gegen die Philosophen ab: Nach der Ruhe hätten sie verlangt, aber nicht gewußt, wo der Hafen sei: *Recense, quaeso, quid de eo prudentes, quos philosophos appellant, senserint, [...] Procellas sentiebant et turbines, et quietem flagitantes, ubi portus esse ignorabant.* (ebd., 191, 11–12. 15–16). So sind die Mönche ihnen überlegen: *Quid igitur nos erramus, qui portum uidemus, qui naufragio nostro suffugium quietemque speramus?* (ebd., Z. 19–20). Zu dieser Gattung scheint auch ein in der *Tegernseer Briefsammlung* überliefertes Schreiben aus dem zweiten bis sechsten Jahrzehnt des 12. Jhs. zu gehören. Dort wird bereits mit Dankbarkeit der Wille des Adressaten, in den klösterlichen Hafen einzulaufen, bemerkt: *Cum iam dudum in pelago huius seculi diro navigio fluctuans laborasses et iam in tot et tantis erumnis et perturbationibus miro modo probans navigasses, tandem domino instigante in portu salutis velis velum cedere; ideo non cessamus domino assiduitate orationum nostrarum ingentes grates referre.* (Die *Tegernseer Briefsammlung* des 12. Jahrhunderts, ed. H. Plechl – W. Bergmann, MGH.B 8, 2002, Nr. 168, 199, Z. 19–23). Dagegen erklärt in den *Regensburger rhetorischen Briefen* im späten 11. Jh. ein Abt, daß er

Grande-Chartreuse zu ihrem ruhigen und sicheren Hafen beglückwünscht, nicht ohne sie zur Beharrlichkeit zu ermahnen:

*Gaudete, quia evasistis fluctuantis mundi multimoda pericula et naufragia. Gaudete, quia quietam et tutam stationem portus secretioris obtinuistis, ad quem cum multi venire desiderent, multi quoque nonnullo conatu contendant, non perveniunt tamen. Multi vero, postquam potiti fuere, exclusi sunt, quoniam nulli eorum desuper concessum est.*<sup>394</sup>

Ein unter den bisher präsentierten mittelalterlichen Zeugnissen neuer, auf Augustinus zurückweisender Aspekt ist die Betonung der Gnadenhaftigkeit der *conversio*.<sup>395</sup>

Von dem sehr sicheren und ruhigen Hafen der Zelle spricht Guigo I. († 1136), der vierte Nachfolger Brunos als Prior der Grande-Chartreuse, in den 1127 niedergeschriebenen *Consuetudines Cartusiae*. Im 16. Kapitel ermahnt er den Prokurator, der sich (wie Martha im Evangelium; vgl. Lk 10,38–42) um die materiellen Belange der Kartause kümmert, darüber die Ruhe der Zelle nicht aufzugeben:

*Sed et ipse quanvis exemplo marthae cuius suscepit officium, circa multa sollicitari et turbari necesse habeat, silentium tamen et quietem cellae non penitus abicere aut abhorreere solet, sed potius quantum domus negocia patiuntur, quasi ad tutissimum et quietissimum portus sinum ad cellam semper recurrit, ut legendo, orando, meditando, et turbulentos animi sui motus ex rerum exteriorum cura vel dispositione surgentes, sedare, et in archanis sui pectoris aliquid salubre quod fratribus commissis in capitulo suaviter et sapienter eructet possit recondere.*<sup>396</sup>

Um die Gefahren der Welt der Sicherheit der klösterlichen Zelle gegenüberzustellen, setzt der Prämonstratenser und spätere Kartäuser Adam von Dryburgh († 1212) in seinem *Liber de quadripertito exercitio cellae* der gefährvollen Schifffreise auf stürmischer See den *locus amoenus* des sicheren Ufers entgegen:

*Ecce ipsi tepidi, et de sua multoties vita penitus incerti, sed et omni plerumque spe frustrati, contra procellas tempestatum, contra saevitias fluctuum, contra violentias ventorum anxia laborant. Isti vero ab iis omnibus, et caeteris quae in hunc modum sunt periculis prorsus alieni, securi et laeti, in serena et amoena tranquillitate, in*

---

einen ins Kloster gegangen Kleriker nicht wieder entlassen könne, *qui de naufragio seculi, de voragine peccati, de precipitio mortis ad portum quietis, ad conversionem sanctorum exemplo patrum evasit, mundi abdicavit illecebris, voto sacramenti se obligavit, Deo stabilitatem promisit* (Die Regensburger rhetorischen Briefe [ed. N. Fickermann, in: Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV., ed. C. Erdmann, N. Fickermann, MGH.B 5, 1950, 259–382, Nr. 24, 354, Z. 20–23]; vgl. Bernards [wie Anm. 3], 122).

394) Bruno, *Ad filios suos cartusienses* 2 (ed. un Chartreux, SC 88, 82–93, hier 82–84); Bruno, *Brief an seine Söhne, die Kartäuser* 2 (ed. Greshake, FC 10, 70–75, hier 70, Z. 17–72, Z. 1).

395) Zu Augustinus s.o. bei Anm. 78; vgl. aber auch u. Abaelard (bei Anm. 412).

396) Gignes I<sup>er</sup>, *Coutumes de Chartreuse* c. 16, 2 (ed. par un chartreux, SC 313, Paris 1984, 200, Z. 8–17); vgl. Hocquard (wie Anm. 390) 328. Zum Martha-Motiv vgl. Constable, Mary and Martha (wie Anm. 305), zur Stelle ebd., 80.

*tranquilla et amoena serenitate, in serena et tranquilla amoenitate cujusdam placidissimi littoris stant.*<sup>397</sup>

Im geistig und spirituell bewegten 12. Jahrhundert ist schließlich an einen Mann zu erinnern, der keine neue Bewegung der *vita communis* ins Leben gerufen hat, ja der den monastischen Reformern eher kritisch gegenüberstand,<sup>398</sup> der aber gleichwohl den intellektuellen Aufbruch des Zeitalters wie kaum ein anderer verkörperte: Peter Abaelard († 1142). Bernhard von Clairvaux, der zu seinen entschiedenen Gegnern gehörte, hat ihm den Mönchsstatus abgesprochen: *Magister Petrus Abaelardus, sine regula monachus, sine sollicitudine praelatus, nec ordinem tenet, nec tenetur ab ordine. [...] nihil habens de monacho praeter nomen et habitum.*<sup>399</sup> Tatsächlich nahm Abaelard für sich in Anspruch, der antiken Lebensform der Philosophie zu folgen, und zwar auf eine Weise, die nicht, wie zumeist in den vorangehenden Jahrhunderten, einfach mit der christlichen *vita contemplativa* gleichgesetzt werden konnte.<sup>400</sup>

Für den monastischen Autor Abaelard ist die freilich höchst umstrittene Hauptquelle das Corpus der sogenannten ‚Parakletschriften‘,<sup>401</sup> bestehend (neben anderen)<sup>402</sup> aus der *Historia calamitatum* und dem Briefwechsel mit Heloisa († 1164), der Äbtissin des dem Paraklet geweihten Klosters, seiner ehe-

397) Adam von Dryburgh, Liber de quadripertito exercitio cellae c. 11 (PL 153, 799–884, hier 820CD); vgl. Hocquard (wie Anm. 390) 331.

398) Miethke J., Abaelards Stellung zur Kirchenreform. Eine biographische Studie (Francia 1, 1973, 158–192).

399) Bernhard von Clairvaux, Ep. 193 (ed. J. Leclercq, S. Bernardi Opera 8, 44–45, hier 44, Z. 16 – 45, Z. 1). Zu weiteren ähnlichen zeitgenössischen Stimmen s. Boiadjev T., Die Marginalisierung als *principium individuationis* des mittelalterlichen Menschen – am Beispiel Abaelards (Individuum und Individualität im Mittelalter, hrsg. v. J. A. Aertsen – A. Speer, MM 24, Berlin-New York 1996, 111–122, hier 118–120).

400) Hasse D. N., Eine anstößige Eheschließung: die ‚Historia calamitatum‘ aus kulturwissenschaftlicher Sicht (Abaelards ‚Historia calamitatum‘. Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen, hrsg. v. D. N. Hasse, Berlin-New York 2002, 260–284, hier 268) spricht von dem „Ideal einer mönchisch-philosophischen Lebensform, einer Verbindung von Askese, gemeinschaftlichem Leben, philosophischer Schriftstellerei, Lehre und Schulbildung“. Eine erneute Untersuchung des nicht spannungsfreien Verhältnisses von Philosophie und Mönchtum im Denken Abaelards, die einerseits die Gegensätze nicht übertreibt wie Kantorowicz E. H., Die Wiederkehr gelehrter Anachorese im Mittelalter (Ders., Selected Studies, Locust Valley 1965, 339–351, hier 340–342) und andererseits Abaelards spezifische Position nicht zu umstandslos in die Tradition einordnet wie Leclercq J., „Ad ipsam sophiam Christum“. Das monastische Zeugnis Abaelards (Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam, hrsg. v. F. Hoffmann – L. Scheffczyk – K. Feiereis, EthSt 24, Leipzig 1969, 179–198) ist zu wünschen.

401) Schmid K., Bemerkungen zur Personen- und Memorialforschung nach dem Zeugnis von Abaelard und Heloisa (Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, hrsg. v. D. Geuenich – O. G. Oexle, VMPIG 111, Göttingen 1994, 74–127, hier 110). Graevenitz G. von, Differenzierung der Differenz. Grundlagen der Autobiographie in Abaelards und Héloises Briefen (Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger, 1, Tübingen 1992, 25–45, hier 25 u.ö.) spricht vom ‚Paraklet-Buch‘.

402) Vgl. die Zusammenstellung in: Peter Abaelard, Theologia Summi boni. Tractatus

maligen Geliebten und Ehefrau. Ohne hier auf die kontrovers und intensiv geführte Authentizitätsdebatte eingehen zu können, kann festgehalten werden: „Über den literarischen Konstruktionscharakter des Briefkorpus und den nicht im Widerspruch dazu stehenden historischen Zeugniswert besteht heute ein breiter Konsens“.<sup>403</sup> Den durchkomponierten „Briefdialog“ hat Peter von Moos als „Gründungsdokument“ des Parakletklosters interpretiert.<sup>404</sup> Karl Schmid hat in „ganz anderer, ebenso überraschender wie bestechender Weise [...] den kombinierten, personen- und institutionengeschichtlichen Ansatz der Memorialforschung für die Abaelard-Heloise-Problematik fruchtbar gemacht“.<sup>405</sup> Aus dieser Sicht hat er von Moos' literaturwissenschaftliche Interpretation gestützt, indem er das Corpus „als Dokument von Stiftung und Memoria“ erkannte.<sup>406</sup>

In Heloisas<sup>407</sup> erstem Brief, in dem sie eingangs den Eindruck schildert, den die Lektüre der *Historia calamitatum* auf sie gemacht habe, und anschließend

---

de unitate et trinitate divina – Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit (ed. U. Niggli, PhB 395, Hamburg, 3. Aufl. 1997, 293–295).

- 403) Moos, Abaelard (wie Anm. 150) 573, Anm. 28. Allerdings wird nach Peter von Moos dieser Konsens von einem guten Teil der neueren angelsächsischen Forschung nicht geteilt, dem der Autor (freilich selbst seit Jahrzehnten markant Partei in der Debatte) vorwirft, „dem heute sich zu diesem Thema wieder breitmachenden psychohistorischen Kitsch zu huldigen“ (ebd., 612).
- 404) „Briefdialog“: Ebd., 573. „Gründungsdokument“: Ders., Post festum. Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloisens? (Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung, hrsg. v. R. Thomas, TThSt 38, Trier 1980, 75–100, hier 86). Asper M., Leidenschaften und ihre Leser. Abaelard, Heloise und die Rezeptionsforschung (Abaelards ‚Historia calamitatum‘ [wie Anm. 400] 105–139, hier 120) spricht jetzt von dem „Gründer-Buch“. Kaminski N., *polluisse* – (De-)Konstruktion einer Geschichte um Macht/Schmutz (ebd., 285–316, hier 288) charakterisiert das Corpus als „Stiftermythos mit aitiologischer und paränetischer Funktion“.
- 405) Voltmer E., Abaelard und Heloise oder die Macht von Gemeinschaft und Erinnerung. Gedanken über neue Wege aus einer alten Kontroverse (Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde, hrsg. v. F. Burgard – Ch. Cluse – A. Haverkamp [Trierer Historische Forschungen 28, Trier 1996, 327–337, hier 336]). Während der Historiker Voltmer, ebd., 337, begeistert urteilt, Karl Schmid habe mit „seiner eindringlichen, Personenforschung, Gruppenforschung und Memorialforschung zusammenführenden Neuinterpretation der Abaelard-Heloise-Briefe [...] einen wichtigen, rettenden Weg aus einer bisweilen recht verfahrenen Kontroverse aufgezeigt“, scheint dieser Neuanatz vom mainstream der literaturwissenschaftlich (mit der Ausnahme Peter von Moos) und philosophiegeschichtlich orientierten Abaelard-Forschung leider nicht zur Kenntnis genommen worden zu sein.
- 406) Schmid, Abaelard (wie Anm. 401) passim, Zitat 127; vgl. dazu v. Moos, Abaelard (wie Anm. 150) 613.
- 407) Dem kurz skizzierten Charakter der Quelle entsprechend sind mit ‚Abaelard‘ und ‚Heloisa‘ im folgenden zuerst einmal die literarischen Rollen, wie sie in den Parakletschriften als (angebliche) Autoren genannt oder als Handelnde und Argumentierende beschrieben werden, gemeint: „Denn potentiell steckt Abaelard überall

um weitere Nachrichten über Abaelards aktuelle Lage bittet, wirkt es eher konventionell,<sup>408</sup> wenn sie ihn gleichsam schiffbrüchig auf dem Meer treiben sieht, obwohl die dramatische Metaphorik hier mit mehr Recht gebraucht wird, als es im monastischen Schrifttum sonst zumeist der Fall gewesen sein mag.<sup>409</sup> Abaelard greift das Bild in wörtlicher Wiederholung erst in seiner Antwort auf Heloisas zweiten Brief auf.<sup>410</sup> In demselben Brief scheint er jedoch ihrer metaphorischen Beschreibung seiner Lage diametral zu widersprechen. Während sie ihn noch als Schiffbrüchigen sieht, fordert er sie auf, Gott zu danken für ihrer beider Rettung aus dem Schiffbruch ihres gemeinsamen weltlichen Lebens:

*Attende itaque, attende, carissima, quibus misericordiae suae retibus a profundo huius tam periculosi maris nos Dominus piscaverit et a quantae Charibdis voragine naufragos licet inuitos extraxerit ut merito uterque nostrum in illam prorumpere posse videatur vocem: Dominus sollicitus est mei.*<sup>411</sup>

Hier verbindet Abaelard kühn, ja geradezu in einer Katachrese, ganz unterschiedliche Motive zu einer Aussage, welche die Umstände wie seine Einschätzung ihrer jeweiligen Wege zur *vita religiosa* ins Metaphorische übersetzt.

---

hinter Heloise, Heloise überall hinter Abaelard.“ (v. Moos, Abaelard [wie Anm. 150] 591).

- 408) Das stimmt mit der Beobachtung überein, daß Abaelards Aussagen zum Mönchtum „in der traditionellen Sprache des kontemplativen Lebens“ gehalten sind; s. Leclercq, *Ad ipsam* (wie Anm. 400) 180.
- 409) *Per ipsum itaque qui te sibi adhuc quoquo modo protegit Christum obsecramus quatinus ancillulas ipsius et tuas crebris litteris de his in quibus adhuc fluctuas naufragiis certificare digneris ut nos saltem quae tibi solae remansimus doloris vel gaudii participes habeas.* (Heloisa an Abaelard, Ep. 2 [ed. J. T. Muckle, *The Personal Letters Between Abaelard and Heloise*, *Mediaeval Studies* 15, 1953, 47–94, hier 68]). Wir folgen hier der traditionellen Zählung der Briefe, welche die *Historia calamitatum* als ersten Brief zählt. Muckle beginnt seine Zählung erst mit dem zitierten Schreiben Heloisas und weicht deshalb auch bei den folgenden Briefen um eine Nummer ab. Daß die Seesturm- und Schiffbruch-Metaphorik *per se* nicht als Spiegelung eines dramatischen Lebensweges mißverstanden werden darf, war bereits bei Vinzenz von Lérins zu bemerken; vgl. o. Anm. 149.
- 410) Abaelard an Heloisa, Ep. 5 (ed. Muckle, *Mediaeval Studies* 15, 1953, 86). Ein derartiges Aufgreifen von Motiven aus vorangegangenen Briefen ist im Corpus der Parolet-Schriften nicht selten. Es „fällt auf, mit welcher Sorgfalt die Briefpartner die Texte resümieren, auf die sie sich jeweils beziehen: ganz so, als wollte man einem Leser sagen, was er von dem vorangehenden Brief im Gedächtnis zu behalten habe und ihm das Nachblättern ersparen“. (Asper [wie Anm. 404] 117).
- 411) Ebd., 88. Das Bibelzitat am Ende ist aus Ps 40 (39),18; vgl. Schmid, Abaelard (wie Anm. 401) 107. Den zitierten Satz hält v. Moos, Abaelard (wie Anm. 150) 607–608, „für eine Schlüsselstelle des Werks, die gut erklärt, warum die letztlich zur Verherrlichung des Paraklet zusammengestellte Dokumentation auf jeden hagiographischen Unterton verzichten kann und statt dessen schwere menschliche Aporien und Grenzsituationen in die Mitte stellt, wie es einem Jahrhundert entspricht, das außergewöhnliche *conversiones* denkwürdiger fand als asketische Höchstleistungen und Exemplarität weniger als *admirabilitas*, denn als *imitabilitas* zu schätzen begann“.

Die bei Abaelard durch die Scham über seine Kastration, bei Heloisa aus Gehorsam, jedenfalls in keinem Fall aus Überzeugung vollzogene *conversio* zum klösterlichen Leben ist in dem Bild des Fischernetzes der Barmherzigkeit widergespiegelt. Das Netz ist kein Instrument zur Rettung Schiffbrüchiger und wer in ihm gefangen ist, wird sich nicht als gerettet verstehen. So evoziert die Metapher zuerst den Zwang, die im folgenden direkt angesprochene fehlende Freiwilligkeit der *conversio*. Wie bei Augustinus erweist sich das persönliche Unglück als gnadenhafte göttliche Fügung.<sup>412</sup> Das Netz als Instrument des göttlichen Erbarmens zu verstehen, ist nur auf dem Hintergrund von Mt 13,47–50 möglich.<sup>413</sup> Abaelard arbeitet hier mit demselben ‚Hintergrundzitat‘ wie Petrus Damiani. Im Gegensatz zum Evangelium und zur Auslegungstradition versteht Abaelard die Rettung aber nicht eschatologisch, sondern in der *conversio* zum klösterlichen Leben.<sup>414</sup>

Was der *conversio* vorausging wird im Bild des mythischen Seeungeheuers Charybdis dargestellt. In der christlichen Homer-Deutung ist die allegorische Interpretation der Charybdis merkwürdig unterrepräsentiert. Gleichwohl ist das Bild im monastischen Schrifttum hin und wieder einmal aufgegriffen worden. Einen sehr frühen Beleg, nämlich aus den Briefen des Hieronymus, haben wir bereits zitiert. Hier steht Charybdis für Zügellosigkeit und Ausschweifung in der Welt.<sup>415</sup> Die Verführung durch das weltliche Leben, zumeist mit sexuellem Unterton, charakterisiert auch die übrigen Beispiele. Die Mehrzahl der Belege verknüpft die Charybdis mit den Sirenen, dem Motiv der Odyssee, das sich wohl der breitesten Allegorese erfreut hat<sup>416</sup>. Seit der ausgehenden Antike dominiert ihre moralisierende Interpretation als Prostituierte die Auslegungstradition.<sup>417</sup> Als Bilder der sexuellen Verführung dienten auch die mit

412) Zu Augustinus s.o. bei Anm. 78.

413) Vgl. o. bei Anm. 283 zur Verwendung derselben Stelle bei Petrus Damiani und bei Anm. 327 bei Honorius Augustodunensis.

414) Zur Exegese der Stelle s.o. Anm. 284. Diese Verschiebung liegt wegen der stark eschatologischen Konnotationen des Mönchslebens (Mönchwerdung als [bürgerlicher] Tod, *vita angelica*, Kloster als Paradies usw.; s. o. Anm. 45. 46) geradezu auf der Hand. So stellt auch Honorius Augustodunensis, *De vita claustrali* (PL 172, 1247B) in der Interpretation von Mt 13,47–50 umstandslos die Verbindung von Kloster und himmlischem Vaterland her: *Qui autem littus cum onere attingunt, sunt hi, qui ad claustrum perveniunt; in quo secure venientes ad Patriam coeli redeunt.*

415) S.o. bei Anm. 106; vgl. auch das Zitat aus Johannes von Fécamp o. bei Anm. 329.

416) Ein Hieronymuszitat ohne monastischen Bezug führt Antin (wie Anm. 100) 234, an. Ebenfalls ohne monastischen Bezug: Petrus Damiani, Ep. 112 (ed. K. Reindel, MGH.B 4,3, 1989, 258–288, hier 278, Z. 18 – 279, Z. 1). In der Ep. 44, die an einen mit seinem Abt zerstrittenen und als Eremit lebenden Mönch Tenzo gerichtet ist, benutzt Damiani das Bild von Scylla und Charybdis, in einem anderen Sinn: *quin potius in oblatrantis Caribdis hiatus incidimus, qui nos Scillaeae voraginis naufragium evasisse credemus* (ed. K. Reindel, MGH.B 4,2, 1988, 7–33, hier 12, Z. 5–6).

417) Zur Allegorese der Sirenen s. Rahner (wie Anm. 3) 249–260. Speziell zur Deutung als Prostituierte: Courcelle P., *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, 2, Paris 1975, 415–429, jeweils mit weiterer älterer Literatur. Jakob von Vitry, *Historia occidentalis* 31 (ed. J. F. Hinnebusch, SpicFri 17, 1972, 157, Z. 16–17) vergleicht

den Sirenen verbundenen Erwähnungen der Charybdis.<sup>418</sup> Allerdings blieb Leander von Sevilla in der Regel für seine Schwester Florentina allgemeiner: *Fuge sirenarum cantus, mi soror: ne dum prurientibus auribus oblectamenta delectaris audire terrena, auertaris a recto itinere et aut in dexteram inlisis scopulo, aut in sinistram Charybdis glutiaris iactu. Fuge sirenarum cantus et a lingua male suadentium sepi aures tuas.*<sup>419</sup> In dieses Bildfeld bewegt sich Abaelard mit der Zitation der Charybdis.

Wenn Heloisa Abaelards Lage metaphorisch als die eines Schiffbrüchigen einschätzt, während er selbst sich und Heloisa bereits aus dem Schiffbruch gerettet sieht, ohne daß diese Spannung im Briefcorpus ausgeglichen oder auch nur angesprochen wird, braucht man dahinter keine Indizien für eine Fälschung oder für die flüchtige Arbeit eines Redaktors zu vermuten. Vielmehr findet sich diese Spannung bereits in der *Historia calamitatum* selbst, auf die beide Stellen rekurren. Einerseits ist „von einer *conversio* im Sinne eines noch zu erreichenden, einmaligen Seelenwandels [...] in den Briefen nicht die Rede“, weil diese ja bereits durch die Klostereintritte vollzogen ist,<sup>420</sup> andererseits ist damit das Ziel – metaphorisch gesprochen: der Hafen – noch keineswegs erreicht. Im Blick auf Heloisa widerspiegelt der Briefwechsel diese Spannung, im Blick auf Abaelard zeigt die *Historia calamitatum* durch den subtilen Einsatz der Metapher vom Hafen des Klosters, daß ihr Held die klösterliche Ruhe noch nicht gefunden hat.<sup>421</sup>

Nach seiner Kastration und dem Eintritt in Saint-Denis wurde Abaelard von seinen Anhängern bedrängt, den Unterricht wieder aufzunehmen: frei von sexuellen Verlockungen und vom unruhigen Weltleben abgeschieden könne er nun der Wissenschaft obliegen und ein wahrer Philosoph, nicht der Welt, sondern Gottes werden: *quo liberius a carnalibus illecebris et tumultuosa vita seculi abstractus studio litterarum vaccarem, nec tam mundi quam Dei vere philoso-*

---

die von ihm hart kritisierten (nicht regulierten) Kanonissen unter Zitation von Jes 13,22 und Bar 2,23 (*uocem iocunditatis*; dort unter den Bibelstellen zu ergänzen) mit Sirenen: *Ipse uero, uelut sirenes in delubris uoluptatis uocem iocunditatis annuntiantes, [...]*. Die Nennung der Sirenen in Jes 13,22 geht auf eine von Hieronymus in seiner Übersetzung nicht korrigierte Fehlübersetzung der *Septuaginta* zurück; vgl. Rahner (wie Anm. 3) 253. Moderne Ausgaben übersetzen dort „Schakale“.

418) Vgl. Courcelle, *Connais-toi* (wie Anm. 417) 423 mit Anm. 55. *Femineam speciem gerit irrequieta Charybdis, / Quae trahit in mortem sorbens sibi proxima quaeque. / Haec est et Siren, quae stultos dulcia cantans / Allicit, allectos trahit attractosque profundum / Mergit in interitum, [...]* (Marbod von Rennes, *Liber decem capitulorum* c. 3, 58–62 [ed. R. Leotta, Rom 1984, 106–107]). Marbods drittes Kapitel ist überschrieben: *De muliere mala* (ebd., 97). Vgl. Courcelle, a.a.O. 425 mit Anm. 68.

419) Leander von Sevilla: *De institutione virginum et contemptu mundi libellum* 1 (ed. J. Campos Ruiz 38, Z. 295–299).

420) v. Moos, *Post festum* (wie Anm. 404) 88.

421) „Während die Konversion Abaelards schon in der ‚*Historia calamitatum*‘ als Folge der Kastration erzählt wird und bereits am Beginn der ‚*Historia*‘ klar ist, wird diejenige Heloises nicht explizit geschildert, der Leser kann sie aber prozessual bei der Lektüre der Briefe verfolgen.“ (Asper [wie Anm. 404] 123).

*plus fierem*.<sup>422</sup> Hier ist zwar auf die metaphorische Einkleidung verzichtet worden, doch die typische Opposition von unruhigem, gefährdetem Weltleben und der Ruhe und Sicherheit des kontemplativen Lebens entspricht dem gewohnten Schema von stürmischer Seefahrt (ggf. mit Schiffbruch) und Ankunft im sicheren Hafen. Doch bereits in den nächsten Sätzen stellt Abaelard klar, daß Saint-Denis nicht der geeignete Ort zur Verwirklichung dieses Lebensentwurfs sein konnte.<sup>423</sup>

Als noch weniger geeignet erwies sich das Kloster Saint-Gildas in der Bretagne, zu dessen Abt Abaelard gewählt worden war. Hier hatte er sich etwas Ruhe nach den biographischen Katastrophen versprochen, nachdem er in seiner Verzweiflung bereits überlegt hatte, vor den Verfolgungen zu den Feinden Christi zu fliehen. Das „glaubte ich“ (*credidi*)<sup>424</sup> am Ende des Zitats zeigt dem Leser jedoch schon den illusionären Charakter dieser Hoffnung an: *Cum autem tantis perturbationibus incessanter affligerer atque hoc extremum mihi superesset consilium ut apud inimicos Christi ad Christum confugerem, occasionem quandam adeptus qua insidias istas paululum declinare me credidi, [...]*.<sup>425</sup> Die Mönche von Saint-Gildas erwiesen sich als schlimmer denn die Heiden.<sup>426</sup> An dieser Stelle bringt Abaelard die traditionelle nautische Metaphorik ins Spiel, freilich in überraschender Weise. Geschickt nutzt er die Beschreibung der Lage des Klosters direkt an der Meeresküste, um mit der realistischen Lagebeschreibung zugleich jene Assoziationen zu wecken, die sich mit dem Bild vom tosenden Ozean am Ende der Welt verbinden: [...] *ibique ad horribiondas Oceanani, cum fugam mihi ulterius terre postremitas non preberet, sepe in orationibus meis illud revolvebam: „A finibus terre ad te clamavi, dum anxietur cor meum,*<sup>427</sup> „Aus dem Ozean, der den Rand der bewohnbaren Welt umgibt, kommen die mythischen Ungeheuer, die von den vertrauten Gestalten der Natur am weitesten entfernt sind und von der Welt als Kosmos nichts mehr zu wissen scheinen.“<sup>428</sup> Die Ränder der Ökumene galten entsprechend als die Wohnstätten der wildesten und primitivsten Barbaren.<sup>429</sup> Unter letztere wählte sich der intellektuelle Star aus Paris gefallen. Daß er in Saint-Gildas keineswegs den

422) Abélard, *Historia calamitatum* (ed. J. Monfrin, Paris, 3. Aufl. 1967, 81, Z. 651–654).

423) Ebd., 81, Z. 654 – 82, Z. 662.

424) Übrigens eine wörtliche Übereinstimmung mit Gregors Formulierung aus dem Widmungsbrief an Leander von Sevilla (s.o. bei Anm. 9). Auch die *perturbationes* gehören zum Vokabular der Seefahrts- und Schiffbruch-Metapher bei Gregor (s.o. bei Anm. 51. 54). Daß diese Parallelen bewußt gesetzt sind, scheint jedoch fraglich, sind sie doch wenig signifikant und ihre Aufspürung vielleicht eher eine Überreaktion des für derartige Motive mittlerweile hypersensibilisierten Auges des Verfassers.

425) Abélard, *Historia calamitatum* (ed. J. Monfrin, Paris, 3. Aufl. 1967, 98, Z. 1229–1233).

426) Ebd., Z. 1233–1234, endet der o. zitierte Satz: [...] *incidi in Christianos atque monachos gentibus longe seiores atque pejores*.

427) Ebd., Z. 1250–1254. Abaelard zitiert Ps 61 (60),3.

428) Blumenberg, *Schiffbruch* (wie Anm. 1) 9.

429) Vgl. o. Anm. 14 das Zitat von Paulinus von Nola.

Hafen der Ruhe gefunden hatte, zeigten ihm die Widersetzlichkeiten der verkommenen und seinen Reformversuchen ablehnend gegenüberstehenden Mönche, die nach der *Historia calamitatum* bis zu wiederholten Mordversuchen gegangen sein sollen.<sup>430</sup>

Vor seinen eigenen Mönchen sucht Abaelard Schutz in einem anderen Kloster „gleichsam wie in einem Hafen der Ruhe“, nämlich im Paraklet, den er Heloisa und ihren Mitschwestern übertragen hatte:

*Et cum me nunc frequentior ac major persecutio filiorum [= die Mönche von Saint-Gildas] quam olim fratrum [= die Mönche von Saint-Denis] afligeret, ad eas de estu hujus tempestatis quasi ad quendam tranquillitatis portum recurrerem atque ibi aliquantulum respirarem, et qui in monachis nullum, aliquem saltem in illis assequeretur fructum; ac tanto id mihi fieret magis saluberrimum quanto id earum infirmitati magis esset necessarium.*<sup>431</sup>

Die klösterliche Ruhe hat Abaelard allerdings erst am Ende seines Lebens in Cluny gefunden.<sup>432</sup> Zu seinen Lebzeiten konnte er im Parakletkloster nur „ein wenig aufatmen“, zum „Hafen der Ruhe“ ist der Paraklet ihm erst im Tod geworden. Hatte Abaelard das bereits geahnt? Verfolgt man die nautische Metaphorik durch „das überaus kunstvolle Verweissystem aller Briefe in der Gesamtkomposition von fortlaufenden Rede-und-Antwort-Partien zum gleichen Fall“,<sup>433</sup> fällt auf, daß auf Heloisas ersten Brief, in dem sie die Situation des Abtes von Saint-Gildas – die topographisch-metaphorische Lagebeschreibung des Klosters in der *Historia calamitatum* aufgreifend – durch das Bild vom Schiffbruch beschreibt, Abaelard mit einer einzigen großen Bitte um Gebetsintervention in den aktuellen Nöten und um Gebetsgedenken nach dem Tod und dem im Paraklet erwünschten Begräbnis antwortet.<sup>434</sup> Auch als er in seinem nächsten Brief, in dem er die nautische Metaphorik zitierend aufgreift, auf Heloisas Vorwurf, er habe sie, statt sie zu trösten, durch seine Rede von der Todesgefahr erschreckt, explizit antwortet, beharrt er auf dem Thema seines Todes.<sup>435</sup> Die Errettung aus dem Schiffbruch durch die Netze des göttli-

430) Zu den Barbaren: Abélard, *Historia calamitatum* (ed. J. Monfrin, Paris, 3. Aufl. 1967, 98, Z. 1243–1247). Zu den Zuständen im Kloster: Ebd., 99, Z. 1255–1282; 105, Z. 1489 – 107, Z. 1559.

431) Ebd., 105, Z. 1481–1488. Der Passus dient nicht nur zur Rechtfertigung der häufigen Abwesenheit des Abtes aus Saint-Gildas, auf ihn paßt auch, was v. Moos, *Post festum* (wie Anm. 404) 88, zu einer anderen Passage des Briefcorpus formuliert: „Die Stelle unterstützt ausgezeichnet eine Werkstruktur, die Abaelards Unentbehrlichkeit im Seelsorgeramt aus weiblicher Bedürftigkeit rechtfertigt“.

432) Petrus Venerabilis, Ep. 115 (ed. G. Constable, 1, 303–308, hier 306–307); vgl. Schmid, Abaelard (wie Anm. 401) 111; Wollach J., *Sterben und Tod im Leben des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny* (*Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. F. J. Felten – N. Jaspert [BHS 31. Ordensstudien 13], Berlin 1999, 87–122, hier 115–116. 117).

433) v. Moos, *Post festum* (wie Anm. 404) 85.

434) Abaelard an Heloisa, Ep. 3 (ed. Muckle, *Mediaeval Studies* 15, 1953, 73–77).

435) Abaelard an Heloisa, Ep. 5 (ed. Muckle, *Mediaeval Studies* 15, 1953, 82–94, hier 86–87).

chen Erbarmens erweist sich damit als vorläufig nicht nur im Sinne einer langsamen Vervollkommnung des klösterlichen Lebens nach der plötzlichen und unfreiwillig vollzogenen *conversio*, sondern auch aus eschatologischer Perspektive. So unterstützt die Interpretation der nautischen Metaphorik in den Paraklet-Schriften deren Deutung „als Dokument von Stiftung und Memoria“ und erweist die Gründung des Paraklet-Klosters als die Initiierung einer durch Grab und Memoria konstituierten „Gemeinschaft der Lebenden mit den Verstorbenen“.<sup>436</sup>

## 7. Ausblick

Klöster spielten in der Biographie Abaelards zwar eine wichtige – wenn auch nicht unbedingt glückliche – Rolle, aber eigentlich prägend sind sie für seinen Lebensweg nicht gewesen. Prägend war vielmehr das Milieu der Schulen, die sich an den städtischen Bischofssitzen herausgebildet hatten und aus denen sich die europäische Universität entwickeln sollte.<sup>437</sup> Mit den Städten und den Schulen geraten aufblühende Institutionen in den Blick, die das Leben in sozio-ökonomischer wie in mentaler und intellektueller Hinsicht verändern sollten. Die stadähnlichen Großklöster des Frühmittelalters traten hinter die stark wachsenden Städte zurück.<sup>438</sup> Neben und zunehmend vor den monastischen Autoren etablierten sich Gelehrte, die an den neuen Schulen gelernt hatten und dort unterrichteten. Ihre Theologie wollte nicht mehr Weisheit sein, sondern Wissenschaft.<sup>439</sup>

- 
- 436) Zum „Dokument von Stiftung und Memoria“ s.o. bei Anm. 401. Zur „Gemeinschaft der Lebenden mit den Verstorbenen“: Wollasch, *Tod und Sterben* (wie Anm. 432) 116; v. Moos, *Abaelard* (wie Anm. 150) 613, spricht geradezu von dem „wahren Sinn des Paraklet als Ort der individuellen Totenpflege und Memorialkultur“.
- 437) Das Kanonikerstift St. Viktor bei Paris, das wie Abaelard eine Brücke zwischen den traditionellen Institutionen der *vita communis* und dem intellektuellen Aufbruch des 12. Jhs. bildete, hat Jakob von Vitry, *Historia occidentalis* 24 (ed. J. F. Hinnebusch, *SpicFri* 17, 1972, 138, Z. 11–12) als *portus tranquillissimus scolarium* bezeichnet.
- 438) Der stadähnliche Charakter der frühmal. Großklöster wird hervorgehoben von Häußling A. A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit* (LQF 58), Münster 1973, 299–301. Auch wenn die Benediktinerklöster im 12. Jh. wirtschaftlich eher prosperierten als Einbußen zu erleiden, wie Van Engen (wie Anm. 278) 277–281, betont, mußte ihre ökonomische Bedeutung durch das Aufblühen der Städte relativ abnehmen.
- 439) Hier muß diese knappe Bemerkung genügen. Der Wandel ließe sich auch als Übergang von der monastischen Theologie, die Leclercq J., *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, so benannt und grundlegend beschrieben hat, zur scholastischen Theologie beschreiben, die einen anderen ‚Sitz im Leben‘ hatte, sich anderer literarischer Formen bediente und – zumindest teilweise – andere Ziele verfolgte. Damit zusammen hängt das Verständnis der Theologie als Wissenschaft, das in der Zeit der sich ausbildenden Univer-

Das Religiosentum selbst tritt mit der Ausbildung einer weiteren charakteristischen Form der *vita communis*, die das Leben in gemeinschaftlicher Askese den neuen Bedingungen der Städte und Schulen angepaßt hat, nämlich mit der Entstehung der Bettelorden, in eine neue Epoche ein. Dies ist bereits von den Zeitgenossen empfunden worden, wie die Schilderung der Minoriten in der in den frühen 1220er Jahren entstandenen *Historia occidentalis* des Jakob von Vitry bezeugt. Indem Jakob an das aus 1 Kor 3,11–15 entnommene Bild vom quadratischen Fundament, auf dem jeder auf seine Weise aufbaut, welches ihm bereits im 13. Kapitel als Metapher für die Pluralität der *vita contemplativa* gedient hatte, anknüpft, erklärt er, daß nach den drei traditionellen Richtungen, den Eremiten, Mönchen und Kanonikern, nun eine neue vierte, das vierseitige Fundament kompletierende Richtung hinzugekommen sei.<sup>440</sup> In einem von biblischen Hintergrundzitate geprägten Satz schildert er die Gefährten des Franziskus als ideale Jünger Christi. Die alte Wendung von der nackten Nachfolge des nackten Christus fügt er dabei in eine Paraphrase von Mt 16,24 ein.<sup>441</sup> In der Schilderung der Minoriten greift Jakob als Metapher für den (potentiellen) Verfall des Ordenslebens auf das Bild einer Seefahrt zurück, die zu scheitern droht. Allerdings sieht er, der die Verfallserscheinungen der *vita religiosa* in anderen Orden klar anspricht, diese Gefahr bei den Franziskanern nicht als drohende Realität, versammle dieser *perfectionis ordo* doch weder Schwache noch Unvollkommene in seinen Reihen.<sup>442</sup>

---

sitäten aufkam. „Bis dahin war die christliche Lehre unter dem Einfluß Augustins betont als *sapientia* im Unterschied zur *scientia* verstanden worden.“ (Pannenberg W., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. NA 1987, 12 [dort auch Hinweise zur (älteren) Speziallit.; zu ergänzen: Evans G. R., *Old Arts and New Theology. The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford 1980]). In diesem Zusammenhang wäre auch der Wandel des Philosophieverständnisses (ebenfalls von der Weisheit zur Wissenschaft) zu untersuchen (vgl. Hadot, Philosophie [wie Anm. 66] 170–173; ders., *Wege* [wie Anm. 66] 291–310).

- 440) *Predictis tribus eremitarum, monachorum et canonicorum religionibus, ut regulariter uiuentium quadratura fundamenti in soliditate sua firma subsisteret, addidit eis dominus in diebus istis quartam religionis institutionem, ordinis decorem et regule sanctitatem.* (Jakob von Vitry, *Historia occidentalis* 32 [ed. J. F. Hinnebusch, SpicFri 17, 1972, 158, Z. 10–13]). Wie die folgenden Sätze zeigen, ist die Angabe *in diebus istis* stark apokalyptisch aufgeladen. Als diese epochemachenden Neuerer sieht Jakob allein die Franziskaner an, während er die Dominikaner – ihren Anfängen entsprechend – als Bologneser Kanoniker bezeichnet (wenngleich er ihre Neuheit in der Kapitelüberschrift: *De noua religione et predicatione Bononiensium canonicorum*; ebd., c. 27, 142, zum Ausdruck bringt). Aber vielleicht ist es kein Zufall, daß er wie bei den Minoriten (s. die folgende Anm.) bei den Dominikanern die Armut in die Metapher von der nackten Nachfolge des nackten Christus kleidet (*Hii siquidem ita expediti post dominum currunt et nudi nudum secuntur, [...]*; ebd., 143, Z. 2–3).
- 441) *Omnibus que possident renunciantes, seipsos abnegantes crucem sibi tollendo, nudum nudi sequentes, relinquentes cum Ioseph pallium, et ydriam cum samaritana, expediti currunt.* (Ebd., 159, Z. 9–12).
- 442) *Hic autem perfectionis ordo et spatiosi claustris amplitudo infirmis et imperfectis congruere non uidetur, ne forte descendentes mare in nauibus et facientes operationem in aquis multis*

An dieser Stelle brechen wir die Untersuchung ab, ohne damit sagen zu wollen, daß die Geschichte der Metapher vom Hafens des Klosters unter den skizzierten neuen Gegebenheiten an ihr Ende gekommen sei. Sie läßt sich auch noch im Schrifttum der Bettelorden selbst finden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Bonaventura († 1274), in dessen Werk sich freilich die alte monastisch-kontemplative Tradition mit dem neuen wissenschaftlich-scholastischen Geist auf ganz eigene Weise verband, resümiert in der *Legenda maior* jene berühmte Szene, in der Franziskus, als er auf das väterliche Erbe vollständig verzichtet, sich nackt auszieht, um seinem Vater auch noch das, was er auf dem Leibe trägt, zurückzugeben, mit Worten, welche die nackte Nachfolge des nackten Christus mit der Rettung aus dem Schiffbruch der Welt verbinden: *Sic igitur serous Regis altissimi nudus relictus est, ut nudum sequeretur crucifixum Dominum, quem amabat; sic utique cruce munitus, ut animam suam ligno salutis committeret, per quod de mundi naufragio salvus exiret.*<sup>443</sup> Das Motiv des klösterlichen Hafens fehlt freilich, die Bettelorden hatten die feste Bindung an den einen Ort aufgegeben.

Daß im Mönchtum die Tradition der Metapher vom Schiffbruch des Lebens und vom Hafens des Klosters auch in der Neuzeit nicht abbrach, soll wenigstens ein Beispiel zeigen. Es handelt sich um den einzigen Beleg, den Blumenberg aus dem klösterlichen Umfeld anführt. Die große monastische Tradition der Metapher, in der diese Stelle zu sehen ist, blieb ihm allerdings verborgen. Das mag, neben dem eingangs zitierten Grund, an der klassisch-antiken Einleitung des Motivs liegen und wohl auch an der jeglicher asketisch-monastischer Neigung unverdächtigen Quelle: den Memoiren Casanovas. So gänzlich war Casanova dem Klosterleben doch nicht abgeneigt. Wie er erzählt, hatte er bei einem Aufenthalt im Kloster Einsiedeln beschlossen, sein abenteuerliches Leben in ruhige Bahnen zu lenken und dort einzutreten. Der Entschluß sollte sich zwar als sehr kurzlebig erweisen, aber der Abt hatte ihm bereits einen Sinnspruch vorgeschlagen, der über seiner Zellentür angebracht werden sollte:

*Inveni portum. Spes et fortuna valete;*

*Nil mihi vobiscum est: ludite nunc alios.*<sup>444</sup>

Die Verse selbst sind nicht christlich. Casanova schrieb sie im Gespräch mit dem Abt – fälschlich – Euripides zu.<sup>445</sup> Bedeutsamer als die Frage nach ihrer

---

*fluctibus procellosis inuoluantur, nisi sederint in ciuitate donec induantur uirtute ex alto.* (Jakob von Vitry, *Historia occidentalis* 32 [ed. J. F. Hinnebusch, *SpicFri* 17, 1972, 163, Z. 6–10). Hinter der Schilderung der Seefahrt steht Ps 107 [106], 23–25. Zur Wendung *nisi ... alto* vgl. Lk 24, 49.

443) Bonaventura, *Legenda sancti Francisci* II 4 (Opera omnia 8, Quarracchi 1898, 504–564, hier 509). Zum Motiv der nackten Christusnachfolge bei Bonaventura vgl. Châtillon (wie Anm. 35) bes. 755–767, zur Stelle 764–765.

444) Casanova de Seingalt J., *Histoire de ma vie* VI 4 (Édition intégrale 3, Wiesbaden-Paris 1960, 102).

445) *C'est la traduction, lui dis-je, de deux vers grecs d'Euripide; [...]* (ebd., 103). Zur tatsächlichen Herkunft s. Blumenberg (wie Anm. 1) 26 mit Anm. 32.

Quelle ist jedoch, wie hier im Gewand des antiken Distichons das traditionelle Motiv vom Hafen des Klosters zur Sprache gebracht wird.

Im Spätmittelalter war das Bildfeld der nautischen Daseinsmetaphorik noch einmal erweitert worden, und zwar um das Motiv des Narrenschiffes. In Sebastian Brants berühmten, 1494 erstmals erschienenen gleichnamigen Buch finden sich auf der Rückseite des Titelblattes als Motto, unter dem das ganze Werk zu lesen ist, die Psalmverse: *Hi sunt qui descendunt mare in nauibus | facientes operationem in aquis multis. | Ascendunt vsque ad coelos, et descendunt vsque | ad abyssos: anima eorum in malis tabescebat | Turbati sunt et moti sunt sicut ebrius: et | omnis sapientia eorum deuorata est. | Psalmo. Cvi. (Ps 107 [106], 23. 26–27).*<sup>446</sup> Unter den Passagieren des Narrenschiffes fehlen auch jene nicht, die den Hafen des Klosters ansteuern. Brant verzichtet freilich darauf, die naheliegende Hafenmetapher aufzugreifen. Vielleicht schien sie ihm deplaziert – ja, sie wäre in diesem Zusammenhang zweifellos pervertiert worden, suchen doch seine Narren nicht die Ruhe der Kontemplation, die in den Stürmen der Welt bereits das jenseitige Leben vorausahnen läßt, sondern ein warmes Plätzchen und eine gesicherte materielle Versorgung. So sind und bleiben seine Narren nährisch, nicht *obwohl* sie ins Kloster gehen, sondern *weil* sie ohne wahre Berufung den Weg dorthin wählen.<sup>447</sup>

Zeichnet die Passagiere von Brants *Narrenschiff* ihre Gottferne aus,<sup>448</sup> so stellt Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen († 1676) im *Simplicissimus* seinen Lesern einen Narren ganz anderer Art, einen ‚heiligen Narren‘ vor Augen. Dieser Simplicius Simplicissimus wächst gleichsam schon als Einsiedler auf. Das schützt ihn zwar nicht vor den Seestürmen der Welt – und diese treiben es besonders toll, denn es tobt der Dreißigjährige Krieg – und es schützt ihn auch nicht vor – metaphorisch gesprochen – mehrfachem Schiffbruch, aber er fällt der Welt nicht endgültig anheim und kann sich schließlich nach einem letzten, diesmal nicht metaphorischen Schiffbruch auf eine einsame Insel ret-

446) Sebastian Brant, *Narrenschiff* (ed. F. Zarncke, Leipzig 1854, ND Hildesheim 1961, 1). Die Bedeutung dieser Psalmverse für die Interpretation des Werkes betont Pfnür (wie Anm. 14) 129: „Brants ganzes Werk ist eine Illustration dieser Zeilen.“ Die enge Verknüpfung dieses Mottos mit dem 108. Kapitel, das als ihre eigentliche Explikation gelesen werden kann, arbeitet Hartau J., „Narrenschiffe“ um 1500. Zu einer Allegorie des Müßiggangs (Sebastian Brant. Forschungsbeiträge zu seinem Leben, zum „Narrenschiff“ und zum übrigen Werk, hrsg. v. Th. Wilhelmi, Basel 2002, 125–169, hier 148) heraus: „Der Text von Kapitel 108 kann als eine Auslegung dieser Bibelstelle [...] gelesen werden.“ Die enge Verknüpfung wird im Druck bereits durch die doppelte Verwendung desselben Holzschnittes sowohl über dem Motto als auch vor dem Kapitel 108 zum Ausdruck gebracht (vgl. Hartau, 140 und 141, Abb. 19). Eine eindringliche Interpretation des Kapitels als Schlüssel zum *Narrenschiff* bei Gruenter (wie Anm. 10) 89–98.

447) *Narrenschiff* 73, 75–94 (ed. Zarncke, 72–73).

448) Gruenter R., *Die ‚Narrheit‘ in Sebastian Brants Narrenschiff* (Neophilologus 43, 1959, 207–221, hier 212) betont, daß der Narr „bei Brant nicht nur der im antiken Sinne unvernünftig und verkehrt Lebende ist, sondern der Sünder, der Gefahr läuft, das Seelenheil zu verscherzen“.

ten, wo er sein Leben – folgerichtig, wie man sagen möchte – als Einsiedler beschließen möchte. Der Schiffbruch ist, wie gesagt, nicht metaphorisch gemeint, aber das Hintergrundzitat von Ps 107 (106),<sup>26</sup> zeigt bereits, daß es hier um mehr geht als um die realistische Schilderung einer abenteuerlichen Situation: Es erhob sich plötzlich ein Sturm, der so heftig wurde, *also daß wir auch die Masst abhauen und das Schiff dem Willen und Gewalt der Wellen lassen musten / dieselbe führten uns in die Höhe gleichsamb an die Wolcken / und im Augenblick senckten sie uns widerumb biß auff den Abgrund hinunder.*<sup>449</sup>

Auf der Insel, die als *locus amoenus* geschildert wird<sup>450</sup> und die er sich in der ersten Zeit noch mit einem ebenfalls dem Schiffbruch entronnenen Zimmermann teilen mußte, war er, wie bereits die ersten Wüstenasketen, teuflischen Nachstellungen und Versuchungen ausgesetzt. Eine schiffbrüchig angespülte Abessinierin erwies sich, als *Simplicissimus* das Kreuzzeichen schlug, als Teufelspuk.<sup>451</sup> Auch weiterhin hatte er mit Dämonen und Versuchungen zu kämpfen:

*[...] aber nachgehends wurde mir wol von andern Geistern zugesetzt als dieser einer [= der Geist des verstorbenen Zimmermanns] gewesen; darvon ich aber weiters nichts melden / sonder nur noch dieses sagen will / daß ich vermittelst Göttlicher Hülff und Gnad dahin kam / daß ich keinen einzigen Feind mehr spürrete / als meine aigne Gedancken / die oft gar variabel stunden / und dise seynd nit zollfrey vor GOTT / wie man sonst zusagen pflegt / sonder es wird zu seiner Zeit ihrentwegen auch Reichschafft gefordert werden.*<sup>452</sup>

Als nach fünfzehn Jahren ein niederländisches Schiff vom Sturm abgetrieben zufällig die Insel besucht, möchte *Simplicissimus* lieber sein Einsiedlerleben fortsetzen, als in die Welt zurückzukehren. Der Kapitän schildert die Erscheinung des Eremiten: *und im übrigen sahe er beynahe aus / wie die Papisten ihren Sanctum Onoffrium abzumahlen pflegen.*<sup>453</sup>

Die literarischen Inseln der Neuzeit wurden jedoch weniger von Eremiten und Mönchen als vielmehr von utopischen Gemeinwesen besiedelt. Wenn-

449) Grimmelshausen, *Der Abentheuerliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheuerlichen Simplicissimi*, *Continuatio* 19 (ed. R. Tarot, Grimmelshausen. Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Tübingen 1984, 551, Z. 9–13).

450) Brunner H., *Die poetische Insel. Inseln und Inselvorstellungen in der deutschen Literatur* (Germanistische Abhandlungen 21), Stuttgart 1967, 79.

451) *Der Abentheuerliche Simplicissimus*, *Continuatio* 20 (ed. Tarot, 559, Z. 20–29). Brunner (wie Anm. 450) 80. 82–83, möchte freilich in der Episode von der Abessinierin eine Auseinandersetzung mit dem als „satirische Sexualutopie“ charakterisierten Werk: Nevil H., *The Isle of Pines or a late discovery for a fourth Island in Terra Australis Incognita*, London 1668, erkennen.

452) *Der Abentheuerliche Simplicissimus*, *Continuatio* 23 (ed. Tarot, 567, Z. 27–35).

453) *Ebd.*, 26 (ed. Tarot, 580, Z. 36–37). Zur Ikonographie des Heiligen s. Kaster G., *Onophrius* (LCI 8, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1976, 84–88). Dem Bild, das der Kapitän evoziert, kommt wohl ziemlich nahe der Kupferstich nach Girolamo Muzanio (1574); vgl. *Eremiten und Ermitagen in der Kunst vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*. Öffentliche Kunstsammlung Basel. Kunstmuseum, 28. März – 23. Mai 1993, hrsg. v. R. Velhagen, Basel 1993, 198, Kat.-Nr. 36 und Abb. 50.

gleich sich Parallelen zwischen monastischen Lebensformen und utopischen Entwürfen aufweisen lassen,<sup>454</sup> und man das „Haus Salomons“ in Francis Bacons *Nova Atlantis* als „wissenschaftliches Kloster“ charakterisiert hat,<sup>455</sup> sondern sich dessen Bewohner doch nicht mehr der *vita contemplativa*, sondern der *Scientia Activa*.<sup>456</sup> Hatte bei der Übernahme der Metapher vom sicheren Hafen in den monastischen Diskurs die Verwendung dieses Bildes in der antiken Philosophie Pate gestanden, so erlaubte die neuzeitliche Wissenschaft, die nicht mehr Kontemplation sein wollte, sondern zur Verbesserung der Welt beitragen, diese Parallelisierung nicht mehr. Schließlich hat auch die nunmehr säkularisierte Variante ihren Glanz verloren.<sup>457</sup> Den Abgesang auf den neuzeitlichen wissenschaftlichen Fortschrittsoptimismus, für den Francis Bacon geradezu emblematisch steht, hat Umberto Eco in die nautische Metaphorik gekleidet: In dem Roman *Die Insel des vorigen Tages* rettet sich der schiffbrüchige Held nicht ans Land, sondern auf ein Schiff, das selbst gescheitert vor einer

---

454) Séguy J., Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie (Annales 26, 1971, 328–354).

455) Schmidt-Biggemann W., Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft (Paradeigmata 1) Hamburg 1983, 239.

456) Bacon F., *Instauratio magna, Distributio operis* (ed. J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath, The Works of Francis Bacon 1, London 1857, 134). Bacon hat sein wissenschaftspolitisches Programm in dem berühmten emblematischen Titelkupfer der *Instauratio magna* in ein nautisches Bild gebracht: Jenseit der Säulen des Herkules befahren zwei Schiffe den ruhigen Ozean des potentiellen Wissens, unbehelligt von Seestürmen und ohne daß ihnen die handlichen Walfische, mit denen der Künstler die eintönige Wasserfläche etwas aufgelockert hat, gefährlich werden könnten. Dazu die Inscriptio: *Multi pertransibunt et augebitur scientia*. (Abb. ebd. 119).

457) Der Frage, inwieweit die Kosten des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und wissenschaftlich-technischen Fortschritts das Interesse an einen Rückzug in einen stillen Hafen gefördert haben (das sich wohl weniger mit der Institution des Klosters als vielmehr mit dem Einsiedlerleben verband – man denke nur an die Mode der Ermitagen), kann hier nicht nachgegangen werden. Zudem müßte dazu präzise untersucht werden, wie sich in dieser Rezeption Säkularisate christlich-asketischer Traditionen zu den entsprechenden Traditionen aus der antiken Philosophie verhalten. Dies kann und braucht hier nicht geleistet zu werden. Allerdings sei ein Beleg angeführt, den ich meinem ehemaligen Potsdamer Kollegen, Herrn Dr. Jörg Paulus, verdanke. Jean Paul schildert einen derartigen romantischen Rückzugsort: „Emmanuels kleines Haus stand am Ende des Dorfes in einem Gestrück von Jelängerjelieber und in der Umarmung eines Lindenbaums, der es durchwuchs ... Sein Herz quoll auf: ‚sei gesegnet, stiller Hafen! den eine Seele heiligt, die hier gen Himmel sieht und wartet, um ins Meer der Ewigkeit zu gehen!‘“ (Jean Paul, *Hesperus*, 13. Hundsposttag [ed. H. Bach – E. Berend, Jean Pauls Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, Weimar 1929, 195]). Von Säkularisierung möchte man hier allerdings kaum sprechen. Jean Paul bedient sich nicht nur einer religiös aufgeladenen Sprache, er gibt der Metapher auch eine ganz neue Wendung, indem er mit dem „Meer der Ewigkeit“ alte mystische Motive auf neue Weise mit ihr verknüpft; s. McGinn, *Ocean* (wie Anm. 3) 159–160. 174–178.

Insel liegt, die er nie erreichen soll.<sup>458</sup> Fester Boden unter den Füßen, so lautet die skeptische Botschaft, ist nicht mehr zu gewinnen.<sup>459</sup>

Nicht allein aus diesem Grund können die vorliegenden Ausführungen nicht mit jener traditionellen Formel beschlossen werden, mit denen zahlreiche mittelalterliche Autoren und Schreiber ihr Werk mit einem erleichterten Seufzer beendeten: Nach einer langen, gefährvollen Seefahrt sei nun endlich der sichere Hafen erreicht.<sup>460</sup>

---

458) Eco U., Die Insel des vorigen Tages. Roman, München 1995 u.ö. Eco eröffnet das Buch mit einer Niederschrift seines Helden, die das Exzeptionelle dieser Rettung aus dem Schiffbruch pointiert an den Anfang stellt: „Und doch erfüllt mich meine Demütigung mit Stolz, und da zu solchem Privilegio verdammt, erfreue ich mich nun gleichsam einer verabscheuten Rettung: Ich glaube, ich bin seit Menschengedenken das einzige Wesen unsrer Gattung, das schiffbrüchig ward geworfen auf ein verlassenes Schiff.“ (Ebd. 7). Nebenbei entwickelt der Semiotiker Eco eine Theorie der Metapher, die er einem savoyischen Jesuiten in den Mund legt und die sich auch als Motto einer Untersuchung wie der vorliegenden anböte: „Wenn das Ingenium – also der Witz und somit das Wissen – darin besteht, Entferntes zu verbinden und Ähnliches im Unähnlichen zu entdecken, dann ist die Metapher unter den Redefiguren die scharfsinnigste, geistvollste & erlesenste, die als einzige jenes Erstaunen hervorzurufen vermag, aus welchem das Wohlgefallen erwächst, wie beim Wechsel der Szenen auf dem Theater. Und wenn das Wohlgefallen, das uns die Figuren verschaffen, jenes ist, mühelos Neues zu lernen und Vieles auf kleinem Raume – wohlan, so läßt die Metapher, indem sie unseren Geist im Fluge von einer Gattung zur anderen trägt, in *einem* Worte mehr als eine Sache erblicken.“ (Ebd. 102). Zudem schreibt er seinem Jesuitenpater die Erfindung einer Maschine zur mechanischen Produktion von Metaphern zu, die wohl kaum zufällig wie eine Weiterentwicklung der Übersetzungsmaschine des deutschen Jesuiten Athanasius Kircher wirkt; vgl. ebd. 104–110 mit Schmidt-Biggemann (wie Anm. 455) 178 und der Abb. ebd. 180–181.

459) „Man hat sich auf das Treiben im Meere dauerhaft einzurichten; von Fahrt und Kurs, von Landung und Hafen ist die Rede längst nicht mehr.“ (Blumenberg, Schiffbruch [wie Anm. 1] 70); vgl. auch Makropoulos (wie Anm. 2), 243–246.

460) S. o. Anm. 108. Eine sozusagen monastische Variante in Gestalt des Hafens des Schweigens konnten wir bei Cassian o. bei Anm. 180–182. 184 und in Anm. 185 beobachten; vgl. auch das Zitat aus der Nonnenregel des Leander von Sevilla o. Anm. 270. Griechische und lateinische Kolophone, in denen Schreiber die Beendigung ihrer Arbeit unter dem Bild der Einfahrt in den Hafen festhielten hat gesammelt Wattenbach W., Das Schriftwesen im Mittelalter, Leipzig, 3. Aufl. 1896, ND Graz 1958, 278–282.