Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 101 (2007)

Artikel: Zum Zusammenhang von Kommunikation und vita religiosa während des Mittelalters : eine Skizze

Autor: Schürer, Markus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-130396

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zum Zusammenhang von Kommunikation und *vita religiosa* während des Mittelalters. Eine Skizze

Markus Schürer

Betrachtet man das Phänomen der Kommunikation in religiösen Gemeinschaften in heuristisch-systematischer Absicht, so zeigt sich, dass der zönobitisch lebende Religiose, lässt man die Option des Redens mit sich selbst beiseite, grundsätzlich in ein triadisches Bezugssystem eingebunden ist, er sozusagen drei mögliche Ansprechpartner hat. Zunächst – und dies ist bei allen Arten der *vita religiosa* zentral – kommuniziert er mit Gott. Des weiteren kann er intern mit den Mitgliedern seiner Gemeinschaft kommunizieren und schliesslich extern mit der Welt ausserhalb der Klostermauern. Um ganz bestimmte kommunikative Aspekte in den Blick zu nehmen, liesse sich dieses Beschreibungsmodell selbstverständlich noch weiter aufgliedern und spezifizieren: So könnte man beispielsweise fragen, ob es sich bei einer bestimmten religiösen Gemeinschaft lediglich um ein Kloster oder um einen Orden handelt. Wäre letzteres der Fall, so liesse sich die interne Kommunikation innerhalb eines Konvents unterscheiden von derjenigen mehrerer Konvente untereinander. Ebenso könnte man fragen, ob die externe Kommunikation Angehörige der amtskirchlichen Hierarchie (etwa einen Ortsbischof, einen Ordensprokurator oder auch den Papst) betrifft oder schlicht Laien, sei es zum Zweck der Seelsorge oder in Belangen klösterlicher Verwaltung.

Binnendifferenzierungen solcher Art liessen sich beliebig weit treiben, an dieser Stelle sollen sie jedoch nicht weiter interessieren. Vielmehr sei für unsere Überlegungen vorerst ganz allgemein formuliert, dass es um Fragen zum einen der internen Kommunikation innerhalb religiöser Gemeinschaften und zum anderen der externen Kommunikation religiöser Gemeinschaften mit der umgebenden Lebenswelt gehen soll. Damit ist auch gesagt, dass sich die Untersuchung in erster Linie mit zönobitischen Lebensweisen befasst. Allerdings werden, wo dies für die Darstellung relevant ist, auch anachoretische Formen der *vita religiosa* thematisiert. Der erstgenannte Aspekt des oben entworfenen Bezugssystems hingegen, das Sprechen mit Gott, soll von der Analyse ausgenommen sein. Überle-

SZRKG, 101 (2007), 11–31

gungen hierzu würden unweigerlich zu einer theologischen Betrachtung des mo nastischen Gebets führen, dies aber kann und soll mit den nachfolgenden Ausführungen nicht geleistet werden.

Die vorliegende Studie setzt ein mit der Betrachtung der formativen Phase des westlich-lateinischen Mönchtums an der Wende von der späten Antike zum frühen Mittelalter und führt über die religiösen Gemeinschaften des 11. und 12. Jahrhunderts bis zu den Mendikanten des 13. Jahrhunderts. Die Quellen, die dabei in den Blick genommen werden, sind zum einen Texte aus dem Bereich des Ordensrechts – Regeln, Konstitutionen, Statuten[1] – sowie die Kommentarliteratur zu diesen und zum anderen hagiographische bzw. didaktisch-paränetische Texte. Dass die Untersuchung, zumal angesichts ihres begrenzten Umfangs, keine umfassende sein kann, muss kaum eigens betont werden. Sie wird geleitet von der Idee, punktuell das besonders Signifikante zu erfassen. Möglicherweise aber kann es auf diese Weise gelingen, einige bestimmende Grundlinien in der Entwicklung des Zusammenhangs von Kommunikation und *vita religiosa* im Mittelalter zu skizzieren.

Kommunikation in der Regula Benedicti

Zur Annäherung an die Thematik empfiehlt es sich, einen Text zu befragen, dessen Bedeutung für die Geschichte der *vita religiosa* im westlich-lateinischen Mittelalter kaum überschätzt werden kann: die Regel des Benedikt von Nursia. Bekanntlich stellte Benedikt, nachdem er selbst vielfältige Erfahrungen mit dem religiösen Leben sowohl anachoretischer als auch zönobitischer Prägung gemacht hatte, seine Regel zwischen 530 und 560 zusammen. Dabei griff er unter anderem auf die Bibel, die Magisterregel sowie die Werke Johannes Cassians, Basilius' von Caesarea und Augustinus' zurück. Indem Benedikt diese und zahlreiche andere Quellen seinen eigenen Intentionen gleichsam anverwandelte, schuf er einen durchaus eigenständigen Regeltext, der dennoch auf kluge und effektive Weise die monastische Tradition bündelte. Insgesamt stellt die *Regula Benedicti* eine ausgewogene Lebensordnung mit einem gemässigten asketischen Anspruch dar, die sich zudem unter verschiedensten klimatischen und geographischen Bedingungen anwenden lässt. All dies dürfte dazu beigetragen haben, dass sie zu einem der wichtigsten Texte in der monastischen Tradition des westlich-lateinischen Mittelalters wurde.[2]

[1] Zuletzt in systematischer Absicht hierzu: G. Melville, Regeln, *Consuetudines*-Texte und Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter, in: C. Andenna/G. Melville (Hg.), *Regulae, consuetudines*, statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini reliogiosi nei secoli centrali del Medioevo, Münster 2005, 5–38.

[2] Vgl. zur Benediktsregel instruktiv und mit einer Fülle an weiterführender Literatur F. Renner, «Benediktusregel», in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5, Berlin/New York 1980, 573–577.; zu Entstehung, Text- und Überlieferungsgeschichte die Einleitung der Edition: Benedicti Regula, Editio altera emendata, ed. R. Hanslik, Wien 1977, XIff.; ausserdem A. de Vogüé, Die *Regula Benedicti*. Theologisch-spiritueller Kommentar, Hildesheim 1983; A. de Vogüé, Les règles monastiques anciennes (400–700), Turnhout 1985; U. K. Jacobs, Die *Re-*

In der *Regula* nun wird die Kommunikation und näherhin das Sprechen in und ausserhalb der klösterlichen Gemeinschaft zumeist *ex negativo*, d. h. als Nicht-Sprechen oder Schweigen verhandelt. Repräsentativ für dieses Verfahren ist Kapitel VI «Von der Schweigsamkeit» (*De taciturnitate*). Letztere wird mit Bezug auf einschlägige Worte des Alten Testaments als Schutz vor der Sünde, die mit der Zunge begangen wird, als Zügelung der Affekte und Akt der Verdemütigung eingestuft. Wegen der Bedeutung des Schweigens – *propter taciturnitatis gravitatem* – soll selbst zu guten, erbaulichen Gesprächen nur selten die Erlaubnis gegeben werden. Sollte es notwendig sein, vom Prioren etwas zu erbitten, so muss dies mit gebührender Demut und Unterwerfung geschehen; scherzhafte und müssige Rede unterliegt einem generellen Verbot.[3] An anderer Stelle schärft die Benediktsregel das Schweigen insbesondere für die Zeit nach der Komplet ein, wobei als Ausnahme einzig das Sprechen aufgrund eines Auftrags durch den Abt oder der Versorgung der Gäste wegen gilt.[4]

Die Kommunikation mit letzteren bzw. mit all jenen, die nicht zur klösterlichen Gemeinschaft gehören, wird in prinzipieller Weise in Kapitel LIII «Von der Aufnahme der Gäste» (*De hospitibus suscipiendis*) geregelt. Klar, geradezu apodiktisch formuliert Benedikt hier, dass kein Angehöriger des Klosters ohne Erlaubnis des Abtes mit den Gästen verkehren oder reden darf.[5] Ähnlich strikt behandeln auch andere Kapitel den Kontakt zur Welt ausserhalb der Klostermauern: So werden die Annahme oder das Geben von Briefen oder Geschenken an die Eltern oder andere Personen untersagt, ausgenommen, der Abt gestattet dies. Ebenso wird der Umlauf von ‹Weltwissen› im Kloster streng sanktioniert: Brüdern, die von Reisen zurückkehren, wird verboten zu berichten, was sie ausserhalb des Klosters gesehen oder gehört haben.[6] Die seltenen Stellen der Benediktsregel, die das Sprechen, das Sich-Mitteilen explizit gestatten oder gar fordern, tun dies nahezu ausschliesslich mit seelsorgerlicher Intention. Kapitel VII «Von der Demut» (*De humilitate*) etwa kennzeichnet die Fähigkeit zur rückhaltlosen Beichte als einen überaus wichtigen Bestandteil der für den Mönch so charakteristischen Demutshaltung. Im Rekurs auf entsprechende Psalmen wird gefordert, das Böse, das man gedacht und getan hat, demütig vor dem Abt zu bekennen.[7]

Dieser deutlich restriktive Umgang der *Regula Benedicti* mit dem Sprechen und der Kommunikation schlechthin ist im Zusammenhang zu sehen mit einem weiteren Grundsatz dieses Textes, der, obwohl fast beiläufig formuliert, dennoch von fundamentaler Bedeutung für jegliche Form christlich-religiösen Lebens ist. Es ist dies das Prinzip des ‹Sich dem Treiben der Welt fremd machen› – *saeculi*

---

gula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung, Köln/Wien 1987.

[3] Benedicti Regula (wie Anm. 2) VI (41f.); Bestimmungen mit ganz ähnlichem Gehalt finden sich ebenda, IIII, 51-54 (35), VII, 56 und 60 (54f.).

[4] Ebenda, XLII (114ff.).

[5] Ebenda, LIII, 23 (138).

[6] Ebenda, LIIII (139f.) und LXVII, 5 (173).

[7] Ebenda, VII, 44-48 (52f.).

actibus se facere alienum.[8] Ziel eines jeden Religiosen ist es demnach, den möglichst direkten Weg aus der Welt hinaus und hin zu Gott zu gehen. Dementsprechend gilt das Schweigen als ein Akt der Verdemütigung und der Selbstaufgabe, vor allem aber der Distanznahme und der Entfremdung von allem Irdischen respektive all jenen Dingen, die zwischen dem Religiosen und Gott stehen. Anders gesagt: Das Schweigen des Menschen seinen Mitmenschen gegenüber ist die Bedingung für die Möglichkeit, Gott zu hören.

Die monastische Kultur, wie sie die *Regula Benedicti* abbildet, ist also nicht eine Kultur des Redens, sondern des Schweigens. Das Schweigen fungiert – neben den evangelischen Räten Keuschheit, Armut und Gehorsam[9] – als eine erstrangige asketische Praktik, mit deren Hilfe es gilt, die monastische Existenz vor der Einbindung in soziale Beziehungen, gleichsam der ‹Kontamination durch Welt› zu schützen. Kontakte sowohl innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft als auch nach aussen sollen so weit wie möglich verringert werden, um den Mönch frei zu machen für die Kommunikation mit Gott. Es leuchtet ein, dass in solch einer Konstellation Reden und Gespräch lediglich als – im Bedarfsfall vorsichtig zu dosierendes – Therapeutikum dienen können für denjenigen, der durch Anfechtung seelisch versehrt ist.[10]

So gesehen liesse sich auch sagen, dass ein Kloster nichts anderes darstellt als eine institutionelle Ordnung,[11] deren Zweck es ist, alle Immanenz auszublenden und allein Transzendenzbezogenheit zu ermöglichen, mithin das eingangs genannte triadische Bezugssystem, in dem der Religiose steht, auf nur einen Bezug, nämlich Gott, zu reduzieren. Führt man diesen Gedanken weiter, so kommt man zu dem Schluss, dass eine religiöse Gemeinschaft – in idealtypischer Sicht – die Tendenz hat, unablässig auf ihre Selbstauflösung hinzuarbeiten, will sie doch ihre Mitglieder befähigen zum Alleinsein mit Gott. So paradox diese Idee auch anmuten mag, sie entspricht durchaus monastischen Intentionen. Zunächst verweist sie darauf, dass ein Kloster bzw. eine religiöse Gemeinschaft keinem Selbstzweck dient, sondern lediglich eine instrumentelle Funktion hat. Sie ist – so die *Regula Benedicti* – Schule und Werkstatt, *schola* und *officina*, um den vertrauten Umgang mit Gott zu erlernen.[12] Ist man aber in diesem Umgang aus-

[8] Ebenda, IIII, 20 (32); vgl. zur Ideengeschichte dieses monastischen Grundsatzes R. Grégoire, *Saeculi actibus se facere alienum*. Le ‹mépris du monde› dans la littérature monastique latine médiévale, in: Revue d'ascétique et de mystique 41 (1965), 251–287.

[9] Vgl. im Überblick J. Gründel, «*Consilia Evangelica*», in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8, Berlin/New York 1981, 192–196.

[10] Vgl. hierzu auch P. Fuchs, Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-aszetischen Schweigens, in: N. Luhmann/P. Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt am Main 1989, 33ff.; E. K. Francis, Toward a Typology of Religious Orders, in: American Journal of Sociology 55 (1950), 439f.; W. Bergmann, Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37 (1985), 40ff.

[11] Zum Zusammenhang von Religiosentum und institutioneller Ordnung vgl. G. Melville, Nuove tendenze della storiografia monastica di area tedesca. Le richerche di Dresda sulle strutture istituzionale degli ordini religiosi medievali, in: G. Andenna (Hg.), Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio, Mailand 2001, 35–51.

[12] Benedicti Regula, Prolog. 45 (9) und IIII, 78 (37).

reichend geübt, so besteht die Möglichkeit, die Gemeinschaft zu verlassen und als Eremit zu leben. Auch hierüber gibt die Benediktsregel Auskunft: Hat man, so der Wortlaut sinngemäss, nach langer Schulung und Bewährung im brüderlichen Verband des Klosters gelernt, gegen den Teufel zu kämpfen, so ist man imstande, allein und nur mit der Hilfe Gottes gegen die Verderbnis des Fleisches und der Gedanken anzugehen.[13] Somit findet die zönobitische Lebensform ihre Steigerung in der Existenz als Anachoret. Im Falle letzterer aber fällt tatsächlich jegliche Kommunikation aus, die jenseits des Sprechens zu Gott liegt.

Kommunikation im Religiosentum des 11. und 12. Jahrhunderts

Als Benedikt von Aniane mit Unterstützung Ludwigs d. Fr. am Beginn des 9. Jahrhunderts im Frankenreich eine Klosterreform durchführte, erklärte er die *Regula Benedicti* bekanntlich zum einzig gültigen Regeltext für sämtliche Formen mönchischen Lebens.[14] Spätestens damit erlangten auch die Ausführungen dieses Textes zu Reden und Schweigen allgemeine Geltung. Symptomatisch hierfür ist nicht zuletzt die eingehende theologische Kommentierung der Regel; Smaragd von St-Mihiel etwa, der kurz nach 816 eine *Expositio in Regulam sancti Benedicti* verfasste, widmete auch dem Kapitel VI «Von der Schweigsamkeit» einen ausgiebigen Exkurs, wobei er jene signifikanterweise als Wächter der Seelen – *custos animarum* – bezeichnete.[15]

Während des 11. und 12. Jahrhunderts dann kam es zu einer Entwicklung, in deren Verlauf sich das Spektrum religiöser Lebensformen beträchtlich erweitern sollte. An die Stelle des relativ einheitlichen frühmittelalterlichen Benediktinertums trat eine Vielgestaltigkeit, die durchaus als monastischer Pluralismus bezeichnet werden kann.[16] Die wohl folgenreichste und wirkungsmächtigste Neuerung dieser Epoche war die Entstehung des Cisterzienserordens in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Am Anfang der Gemeinschaft von Cîteaux stand die Absicht, das mönchische Leben konsequent und unter puristischer Zugrundelegung der *Regula Benedicti* zu erneuern. Dabei grenzte man sich nachdrücklich ab vom Mönchtum cluniazensischer Prägung, das nach Auffassung der Cisterzienser nicht nur überfrachtet war mit *consuetudines*, Lebensgewohnheiten, die die Intentionen der *Regula Benedicti* verdeckten, sondern überdies eine zu grosse

[13] Ebenda, I, 3-5 (18f.).

[14] Eingehend hierzu J. Semmler, Die Beschlüsse des Aachner Konzils im 816, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 74 (1963), 15–82; ausserdem E. Boshof, Ludwig der Fromme, Darmstadt 1996, 120ff.

[15] Smaragdus abbas, Expositio in Regulam s. Benedicti, ed. Alfred Spannagel/Pius Engelbert, Siegburg 1974, VI, 1 (156); zu Autorschaft und Entstehungszeit vgl. ebenda, XXIIIf. und XXIXf.

[16] Umfassend hierzu G. Constable, The Reformation of the Twelfth Century, Cambridge 1996; ausserdem G. Constable, Renewal and Reform in Religious Life. Concepts and Realities, in: R. L. Benson/G. Constable (Hg.), Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, Oxford 1982, 37–67; G. Constable, The Diversity of Religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the Twelfth Century, in: D. Beales/G. Best (Hg.), History, Society and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick, Cambridge 1985, 29–47.

Nähe zur Welt pflegte.[17] Bald jedoch ging man über dieses Vorhaben hinaus und schuf sich mit dem monastischen Orden, der «Rechtssubjekt und spirituelle Einheit zugleich»[18] war, ein vollkommen neuartiges Organisationsinstrument. Mit diesem verknüpft war das Prinzip der Filiation, das die einzelnen Klöster miteinander verband, das Prinzip der Visitation, das die strikte Einhaltung des gemeinsamen *modus vivendi* sicherstellen sollte, und das Generalkapitel als zentrale Instanz der Leitung, Verwaltung und Jurisidiktion.[19] Insbesondere die Frühzeit des Cisterzienserordens war gekennzeichnet durch eine deutlich azivilisatorische Tendenz: Man zog sich zurück in den *eremus*, die ‹Wüste›, um ein Dasein in möglichst grosser Distanz zur umgebenden Lebenswelt zu führen.[20]

Allerdings waren es andere Gemeinschaften, die bereits vor den Cisterziensern diese Distanznahme ebenso entschieden vollzogen und überdies mit einer Lebensweise verknüpften, die zwar weitgehend zönobitisch organisiert war, dabei aber ausgeprägt anachoretische Züge trug. Die Gemeinschaften von Camaldoli und Vallombrosa, von Romuald von Ravenna bzw. Johannes Gualbertus noch in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts begründet, versuchten, zwei einander eigentlich widersprechende Lebensformen – klösterliche Gemeinschaft und eremitische Existenz – zur Synthese zu bringen.[21] Dabei bedienten sie sich aller Wahrscheinlichkeit nach als erste der Konversen, Brüder also, die in untergeordnetem Status, bei geminderter Askese und ohne die Möglichkeit, klerikale Weihen zu erlangen, im Kloster lebten, und deren Aufgabe es war, die übrigen – sozusagen vollwertigen – Mönche zu entlasten und frei zu machen für den litur-

[17] Zur Gründungsphase des Cisterzienserordens mit weiterführender Literatur vgl. F. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter. Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser, Münster/Hamburg/London 2002, 26ff.; auch J. Leclerq, Die Intentionen der Gründer des Zisterzienserordens, in: Cisterzienser Chronik 181/182 (1989), 3–32, hier 5f. und 23; G. Melville, Das Cisterziensertum. Wagnis und Modell im 12. und 13. Jahrhundert, in: M.Schattkowski/A. Thieme (Hg.), Altzelle. Zisterzienserabtei in Mitteldeutschland und Hauskloster der Wettiner, Leipzig 2002, 21–36, hier 21ff.

[18] So formuliert treffend G. Melville, Einheit und Vielfalt. Das mittelalterliche Europa der Klöster und Orden, in: W. Schreiber/C. Gruner (Hg.), Von den Olympischen Spielen bis zur Potsdamer Konferenz. Standardthemen des Geschichtsunterrichts forschungsnah, Neuried 2006, 163–186, hier 170; vgl. zu Konzept und Begriff des monastischen Ordens auch G. Melville, Zur Semantik von *ordo* im Religiosentum der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Lucius II., seine Bulle vom 19. Mai 1144, und der ‹Orden› der Prämonstratenser, in: I. Crusius/H. Flachenecker (Hg), Studien zum Prämonstratenserorden, Göttingen 2003, 201–224.

[19] Vgl. insbesondere zur Visitation im monastischen Bereich des Hochmittelalters J. Oberste, Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12. – frühes 14. Jahrhundert), Münster 1996; zum Generalkapitel F. Cygler, Das Generalkapitel (wie Anm. 17).

[20] Hierzu u.a. E. Mikkers, Die *Charta caritatis* und die Gründung von Cîteaux, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 4 (1985), 12–22, hier 13f.; auch F. Cygler, Das Generalkapitel (wie Anm. 17), 26ff.

[21] Hierzu mit weiterführender Literatur G. Melville, Einheit und Vielfalt (wie Anm. 18), S. 169; ausserdem C. Caby, De l'érémitage à l'ordre érémitique? Camaldules et chartreux, XIe – XIIe siècles, in: A. Girard/D. le Blévec/N. Nabert, Saint Bruno et sa postérité spirituelle, Salzburg 2003, 83–102; G. Vedovato, Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione, Cesena 1994; B. K. Lackner, The Eleventh-Century Background of Cîteaux, Washington D.C. 1972, 190 und passim.

gischen Dienst. Die Konversen kümmerten sich um die wirtschaftlichen Belange des Klosters und – was noch bedeutsamer war – übernahmen weitestgehend die Kommunikation mit der Aussenwelt. Somit war eine Instanz geschaffen, die die Möglichkeit bot, noch differenzierter mit der Problematik des klösterlichen Kontaktes zur Umgebung umzugehen; die Konversen organisierten gleichsam das Schweigen und den Rückzug der übrigen Mönche.[22]

Zur Perfektion geführt wurde die Synthese aus Elementen von Zönobiten- und Anachoretentum, kombiniert mit dem Konverseninstitut, wohl bei den Kartäusern, jenen Mönchen, für die das Schweigen nahezu sprichwörtlich geworden ist. Ihren Ausgang nahm die kartäusische Gemeinschaft bekanntlich von der später so genannten Grande Chartreuse, die durch Bruno von Köln im Jahre 1084 gegründet wurde. Etwa eine Generation später, zwischen 1121 und 1128, verschriftlichte Guigo I., der fünfte Prior der Grande Chartreuse, die dort befolgten Gebräuche, die *consuetudines*. Ab 1128 wurden diese dann schrittweise von anderen Kartausen angenommen. In der Folge entwickelte sich – mit den *consuetudines* als normativem Basistext – zunächst eine Observanzgemeinschaft und schliesslich der Orden der Kartäuser.[23]

Bereits die architektonische Anlage der kartäusischen Klöster und der Lebensrhythmus ihrer Bewohner waren auf eine Minimierung nicht nur der externen, sondern auch der internen Kommunikation ausgerichtet. So lebten die Mönche nicht gemeinsam in einem Konventsgebäude, sondern in eremitischer Weise in separaten, als Einzelhäuser gestalteten Zellen, die jeweils über einen kleinen Garten verfügten und um einen Kreuzgang gruppiert waren. Lediglich die sparsam gestaltete Liturgie wurde zum Teil gemeinsam gefeiert und die Mahlzeit an Sonn- und Feiertagen gemeinschaftlich eingenommen. Zudem unternahmen die Mönche einer Kartause einmal wöchentlich zusammen einen Spaziergang, das *spacimentum*.[24]

[22] Vgl. im Überblick und mit weiterführender Literatur J. Dubois, «Converso», in: Dizionario degli istituti di perfezione, Bd. 3, Rom 1976, Sp. 110-120, insbes. Sp. 110; auch B. K. Lackner, The Eleventh-Century Background (wie Anm. 21), 192 und passim.

[23] Zu den Anfängen des Kartäuserordens vgl. F. Cygler, Vom ‹Wort› Brunos zum gesatzten Recht der Statuten über die *Consuetudines Guigonis. Propositum* und Institutionalisierung im Spiegel der kartäusischen Ordenschriftlichkeit (11.–14. Jahrhundert), in: H. Keller/C. Meier/T. Scharf (Hg.), Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern, München 1999, 97ff.; F. Cygler, Das Generalkapitel (wie Anm. 17), 205ff.; kursorisch auch C. Caby, De l'abbaye à l'ordre. Écriture des origines et institutionalisation des expériences monastiques, XIe – XIIe siècle, in: Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge 115 (2003), 235–267, hier 257 und 261 sowie B. K. Lackner, The Eleventh-Century Background (wie Anm. 21), 207ff.

[24] Vgl. zu Architektur und Lebensrhythmus der Kartäuser J.L. Hogg, Kartäuser, in: P. Dinzelbacher/J.L. Hogg (Hg.), Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1997, 275–296, hier 282, 290 und passim; M. Zadnikar, Die frühe Baukunst der Kartäuser, in: M. Zadnikar (Hg.), Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche, Köln 1983; G. Binding/M. Untermann, Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland, Darmstadt ²1993, 391ff.; speziell zur Architektur der Grande Chartreuse R. Bornecque, L'architecture de la Grande Chartreuse, in: La Grande Chartreuse. Au-delà du silence, Grenoble 2002, 46–63.

Auch die Gestaltung des Grundbesitzes kartäusischer Konvente war ganz auf die Abwehr von Kontakten zur umgebenden Lebenswelt hin angelegt. Man schuf eine exakt abgeschlossene, ausschliesslich Besitzungen des Konvents umfassende Domäne, innerhalb der die jeweilige Kartause lag. Strikt hingegen verzichtete man auf den Erwerb von Besitzungen, die sich ausserhalb dieser Domäne befanden. Signifikanterweise bezeichneten die Kartäuser selbst den ihr Kloster umgebenden Besitz als *desertum*, als ‹Einöde›.[25] Es ist dies ein terminologisches Detail, das reichen Aufschluss gibt über das Selbstverständnis der schweigenden Mönche: Man begab sich nicht in beliebiger Weise in Abgeschiedenheit, sondern man ging sowohl in geographischem als auch in allegorisch-typologischem Sinn in das *desertum*, jenen höchst ambivalenten Bereich also, der bereits von biblischer Tradition her der Ort einerseits der Epiphanien, andererseits aber auch der Dämonen war, und in dem die herkömmlichen Gesetze und Bedingungen menschlicher Soziabilität keine Geltung mehr hatten. Hier, so meinte man, herrschten besonders günstige Bedingungen für das Gespräch mit Gott und für die Bewährung im Kampf mit dem *diabolus*.[26] Analysiert man die Urkunden, die während des 12. Jahrhunderts von bischöflicher und päpstlicher Seite für den Kartäuserorden ausgestellt wurden, so kommt man zu dem Ergebnis, dass dessen frühe Geschichte zugleich die Geschichte einer veritablen und mit aller Konsequenz durchgeführten Sezession ist: Immer wieder begegnen Bestimmungen entweder mit Bezug auf die Grande Chartreuse oder den Orden insgesamt, die Frieden, Stille und vollkommene Abgeschiedenheit innerhalb des *desertum* sicherstellen sollen und alles, was der Lebensweise der Mönche abträglich sein könnte, verbieten. Frauen und bewaffneten Männern wird die Durchquerung des *desertum* explizit verwehrt, ebenso werden Fischfang, Jagd, das Fangen von Vögeln sowie das Weiden von Schafen, Ziegen und anderen Tieren untersagt. Zudem wird unter keinen Umständen zugelassen, dass andere religiöse Orden Konvente in unmittelbarer Nähe von Kartausen errichten.[27]

Betrachtet man nun die von Guigo I. kompilierten *Consuetudines Cartusiae*, den ersten normativen Basistext der Kartäuser, so lässt sich dieser Befund in eindrücklicher Weise vertiefen: Im Sinne einer leitenden Idee für die *vita cartusiana* wird in Kapitel XIV dieses Textes im Rekurs auf Passagen aus dem Buch des Propheten Jeremia und den Klageliedern formuliert, es sei vor allem das Bestreben und der Vorsatz der Kartäuser, frei zu sein für das Schweigen und die Einsamkeit in der Zelle – *precipue studium et propositum nostrum est, silentio et solitudini celle vacare*. Und zugleich werden Schweigen und Einsamkeit als höchstrangiges, weil am schwierigsten zu verwirklichendes religiös-asketisches

[25] Vgl. hierzu auch Bernard Bligny, Recueil des plus anciens actes de la Grande Chartreuse (1086–1196), Grenoble 1958, XIX.

[26] Vgl. J. Le Goff, Le désert-forêt dans l'Occident médiéval, in: J. Le Goff, L'imaginaire médiéval. Essais, Paris 1985, 59–75, hier 61f., 64 und passim; ausserdem hierzu auch aus moderner theologischer Sicht J. Hollenstein, Kartäuserspiritualität, in: J. Hollenstein/T. Lauko, Wo die Stille spricht, Kartause Pleterje 1986, 61–83, hier 77f.

[27] Vgl. Bernard Bligny, Recueil (wie Anm. 25), u.a. VI (16–20), XXIX (83–85) und XXXI (88–92); auch hierzu F. Cygler, Das Generalkapitel (wie Anm. 17), 208f.

Prinzip eingestuft: Nichts sei mühevoller in der Ausübung religiös-asketischen Lebens als das Schweigen in Einsamkeit und die Stille – *Nichil enim laboriosus in exercitiis discipline regularis arbitramur, quam silentium solitudinis et quietem.*[28] Dementsprechend haben auch jene Abschnitte der *consuetudines*, die die Kommunikation – sei es die interne oder die externe – behandeln, einen äusserst rigiden Tenor: Den Brüdern ist nicht gestattet, auch nur die Erlaubnis einzuholen dafür, mit irgend jemandem zu sprechen, der nicht zum Konvent gehört, selbst wenn es sich dabei um einen leiblichen Verwandten handelt.[29] Ebenso ist die Benutzung der klösterlichen Zeichensprache, gerade im cluniazensischen Bereich oft anstelle des Sprechens verwendet, verboten. Lediglich einfachste Zeichen für Dinge, die die Ausübung bestimmter Ämter oder die Ausführung von Aufträgen betreffen, dürfen die Brüder gebrauchen.[30]

Wenn die Möglichkeit des Gesprächs und der Mitteilung eingeräumt wird, dann – analog zur Benediktsregel – nur als seelsorgerliches Therapeutikum: Weil, so der Wortlaut, die Brüder die gesamte Woche über in der Zelle das Schweigegebot einhalten, mögen sie ihre Sünden am Sonntag dem Prior beichten oder demjenigen, der vom Prior zum Hören der Beichte beauftragt wurde.[31] Zudem wird es den Brüdern gestattet, bei der Ausführung von Aufträgen mit ihrem Vorgesetzten das Nötige zu besprechen.[32] Ganz besonders zielt diese Regelung auf die kartäusische Buchproduktion; explizit nämlich merken die *consuetudines* an, dass, falls Brüder beschäftigt sind mit der Korrektur und dem Binden von Büchern oder ähnlichem, diese miteinander sprechen dürfen, allerdings ohne andere, die etwa hinzukommen, in dieses Gespräch einzubeziehen.[33] Diese Ausnahmeregelung kommt nicht von ungefähr, ist doch die Herstellung von Büchern ein wichtiger Bestandteil der kartäusischen Lebensweise. Wenn es ein von den frühen Kartäusern selbst intendiertes Wirken in die Welt gibt, dann ist es allein mit diesem Aspekt zu greifen: Bücher gelten gemäss den *consuetudines* als immerwährende Nahrung der Seelen; sie sind möglichst sicher zu bewahren und mit Fleiss anzufertigen, denn weil die Kartäuser, so der Wortlaut sinngemäss, das Wort Gottes mit dem Mund nicht predigen dürfen, müssen sie es mit Händen tun.[34] Schliesslich weisen die *consuetudines* an, dass im Falle drohender Gefahr, etwa eines Brandes, wer irgend kann, entbunden vom Schweigegebot – *soluto silentio* –, zu Hilfe eilen möge.[35] Nicht zuletzt diese an sich trivial anmutende Verordnung zeigt *ex negativo*, wie strikt die frühe kartäusische Ordensgesetzgebung jeglichen Kontakt der Mönche untereinander zu unterbinden suchte.

[28] Guigues Ier, Coutumes de Chartreuse, introduction, texte critique, trad. et notes par un Chartreux [M.M. Laporte], Paris 1984, XIIII, 5 (196).
[29] Ebenda, LVIII, 1 (268); einen ähnlichen Gehalt haben ebenda, X, 2 (184) und LXII, 2 (272).
[30] Ebenda, XXXI, 3 (232); XLV, 1f. (254).
[31] Ebenda, VII, 2 (176); hierzu auch B. K. Lackner, The Eleventh-Century Background (wie Anm. 21), 182.
[32] Guigues Ier, Coutumes (wie Anm. 28), XLV, 1 (254).
[33] Ebenda, XXXII, 1 (232).
[34] Ebenda, XXVIII, 3 (223f.); hierzu auch Fuchs, Die Weltflucht (wie Anm. 10), 43.
[35] Guigues Ier, Coutumes (wie Anm. 28), LVI, 1 (266); einen ähnlichen Gehalt hat ebenda, XXXI, 2 (232).

Nimmt man das bis hierher Gesagte zusammen, so lässt sich der folgende – eigentlich paradox anmutende – Befund konstatieren: Der Kartäuserorden ist eine Gemeinschaft, die sich konstituiert über den gemeinsamen Willen zum Schweigen, den Willen zur möglichst weitgehenden Vermeidung dessen also, was Vergemeinschaftung bekanntlich erst ermöglicht – nämlich zwischenmenschliche Kommunikation. Mönchisches Schweigen und mönchische Weltflucht, wie sie bereits Benedikt von Nursia festschrieb, werden bei den Kartäusern zu einer hesychastischen Spiritualität gesteigert, als deren Kern die vollkommen theozentrische Ausrichtung des einzelnen und dessen schweigsame Kontemplation in seiner Zelle erscheint.[36] Die *vita cartusiana* ist somit *vita contemplativa* im strikten Sinne, die auf die Heiligung allein der eigenen Person zielt. Dies führt im übrigen zu einer Art Heilsegoismus, welcher einer zentralen Idee christlicher Religiosität, der *caritas* nämlich, durchaus entgegenstehen kann. Sehr deutlich tritt dieser Aspekt in den Formulierungen von Kapitel XX der *consuetudines* zum Almosengeben zutage: Sollten Arme zum Kloster kommen, so möge man ihnen etwas Brot oder, je nach Möglichkeit, etwas anderes geben; allerdings solle man sie nur selten zu Gast im Konvent aufnehmen, sondern eher zur nächsten Siedlung schicken. Man sei nämlich nicht wegen der zeitlichen Sorge für die anderen, sondern wegen des ewigen Heils der eigenen Seele in die Einsamkeit der Einöde geflohen.[37]

Es sei nochmals betont, dass die Kartäuser das anachoretische Prinzip im zönobitischen Rahmen wohl am erfolgreichsten realisierten, jedoch keineswegs die einzigen waren, die dies taten. Vielmehr muss man davon ausgehen, dass die Tendenz zum Eremitentum und die damit verbundene Kultivierung und Perfektionierung des religiösen Schweigens bedeutende Charakteristika der Entwicklungen in der *vita religiosa* des 11. und 12. Jahrhunderts insgesamt darstellen.[38] Dies zu illustrieren, sei nur kursorisch noch auf die Grandmontenser verwiesen, jene in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts von Stephan von Muret begründete Gemeinschaft, die, ähnlich wie die Kartäuser, anachoretische und zönobitische Elemente zu einer eigenständigen religiösen Lebensweise zusammenführte und diese zudem mit einem radikalen Armutsverständnis verband.[39] Der normati-

[36] Vgl. J.L. Hogg, Kartäuser (wie Anm. 24), 286; auch J. Hollenstein, Kartäuserspiritualität (wie Anm. 26), 76. Mit welch beeindruckender Konsequenz die Kartäuser noch heute nach diesem Ideal leben, zeigt im übrigen der vielfach preisgekrönte Dokumentarfilm «Die grosse Stille» aus dem Jahr 2005, der unter der Regie von Philip Gröning entstand.

[37] Guigues Ier, Coutumes (wie Anm. 28), XX, 1 (206).

[38] Vgl. hierzu u.a G. Constable, The Reformation (wie Anm. 16), 60ff. und passim; auch G. Constable, Eremitical Forms of Monastic Life, in: Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123–1215), Mailand 1980, 239–264; H. Leyser, Hermits and the New Monasricism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000–1150, London 1984.

[39] Ein Armutsverständnis im übrigen, das deutliche Analogien zum frühen Franziskanertum aufweist, vgl. hierzu G. Melville, *In solitudine ac pauperate.* Stephans von Muret Evangelim vor Franz von Assisi, in: G. Melville/A. Kehnel (Hg.), *In proposito paupertatis*. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden, Münster 2001, 7–30, hier 11f. und 17f.; auch zu den Grandmontensern: G. Melville, Von der *Regula regularum* zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: H. Keller/F. Neiske (Hg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das

ve Basistext der Grandmontenser, die von Stephan von Lissac, dem vierten Prior der Gemeinschaft, zwischen 1140 und 1156 kompilierte *Regula*,[40] enthält zahlreiche Bestimmungen zu Schweigen, Einsamkeit und Rückzug aus der Welt; die wohl nachdrücklichste dieser Bestimmungen besagt, dass die Brüder wie Tote und von der Welt Weggeworfene bis an ihr Lebensende in der Einöde verharren mögen – *in heremo, tamquam mortui et abiecti a mundo, usque in finem perseueremus*.[41] Wohlgemerkt – hier wird eine Lebensweise in die Metaphorik des Todes gekleidet. Emphatischer kann man die Absage an die Welt, an jegliche Gemeinschaft mit allem Menschlichen und Irdischen nicht formulieren.

Die pastorale Kommunikation der Mendikanten

Am Beginn des 13. Jahrhunderts war in Toulouse eine Predigergemeinschaft ansässig, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, die Albigenser zu bekehren, jene Häretiker des Languedoc, die seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu einer ernsten Bedrohung für die katholische Kirche geworden waren. Diese von dem Regularkanoniker Dominikus von Guzmán geleitete Gemeinschaft, die 1215 von Bischof Fulko von Toulouse in rechtlich verbindlicher Form approbiert, 1216 vom Papst bestätigt und 1218 diesem direkt unterstellt wurde, war gleichsam die Keimzelle nicht nur eines neuen Ordens, des *ordo fratrum Praedicatorum*, sondern auch einer gänzlich neuen Form der *vita religiosa*.[42] Beabsichtigte man in der Frühphase noch allein die Bekehrung der südfranzösischen Häretiker, so wurde die Funktion des Ordens bald erweitert: Spätestens ab den 1220er Jahren war die Laienpredigt und -seelsorge in der gesamten *ecclesia* das angestrebte Ziel, wobei man vor allem darauf aus war, sich den neuen religiösen Bedürfnissen der Bevölkerungsschichten in den Städten zu öffnen.[43]

Werkzeug der Schriftlichkeit, München 1997, 342–363; grundlegend sind ausserdem die Beiträge bei J. Becquet, Études grandmontaines, Paris 1998.

[40] Stephan von Lissac gab als eigentlichen Autor dieses Textes Stephan von Muret an, vgl. hierzu und zur Datierung der *Regula* G. Melville, Von der *Regula* (wie Anm. 39), 355 und 358; ausserdem zur *Regula*: J. Becquet, La règle de Grandmont, in: J. Becquet, Études grandmontaines, Paris 1998, 91–118.

[41] Stephanus de Liciaco, Regula venerabilis viri Stephani Muretensis, in: Scriptores ordinis Grandimontensis, ed. I. Becquet, Turnhout 1968, 63–99, hier LXIV (98); vgl. mit ähnlichem Gehalt auch ebenda, XLVI (88f.), XLVII (89f.) und XLIX (90).

[42] Vgl. zur Frühgeschichte des Dominikanerordens die entsprechenden Kapitel bei M.-H. Vicaire, Histoire de saint Dominique, 2 Bde, Paris 1982; W.A. Hinnebusch, The History of the Dominican Order, 2 Bde. New York 1966, 1973; ausserdem J.-P. Renard, La formation et la désignation des prédicateurs au début de l'ordre des Prêcheurs (1215–1237), Fribourg 1977; M.-H. Vicaire, Fondation, approbation, confirmation de l'ordre des Prêcheurs, in: Revue d'histoire ecclésiastique 47 (1952), 123–141 und 586–603 ; eine präzise Einführung bietet F. Cygler, Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung im Mittelalter, in: G. Melville/J. Oberste (Hg.), Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster/Hamburg/London 1999, 385–428.

[43] Vgl. hierzu F. Cygler, Zur Funktionalität (wie Anm. 42), 394ff.; ausserdem V.J. Koudelka, Notes sur le cartulaire de s. Dominique, troisième serié: bulles de recommendation, in: AFP 34 (1964), 5–44; neuerdings auch J. Oberste, Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität

Insgesamt stellte der Prediger- oder Dominikanerorden, dessen normative Basis die Augustinusregel sowie diese ergänzende Konstitutionen[44] bildeten, eine vollkommen neuartige Synthese aus *vita apostolica*, theologischem Studium und Laienpastoration dar; er war, so die treffende Formulierung von Florent Cygler, «ein ‹spezialisierter› (Priester-)Orden mit universalkirchlichem [...] Predigt- und Seelsorgeauftrag»[45], der bald europaweit agieren sollte. In der Logik dieser neuartigen Synthese aber lag, dass nicht mehr das Schweigen, sondern die Rede, näherhin die pastorale Rede, als eine zentrale Sinnsetzung galt. Mit dem Predigerorden kam es sowohl zu einer ganz entschiedenen Um- und Aufwertung als auch zu einer bis dahin nicht gekannten Intensivierung und Professionalisierung der internen und der externen Kommunikation einer religiösen Gemeinschaft.

Sehr eindrücklich lässt sich dies belegen an den Ausführungen Humberts de Romanis, des fünften Generalmagisters der Prediger. Humbert hat als einer der wichtigsten Vertreter der zweiten Generation des Ordens das Erbe des Dominikus von Guzmán weitergeführt und weiterentwickelt. Auf sein Wirken hin kam es zu verschiedenen Innovationen im Bereich des Ordensrechts und der Ordensverfassung; zudem lieferte er eine elaborierte und schlüssige Konzeption des Predigerordens insgesamt sowie seiner Ämter, seiner Aufgaben und seiner Leitideen, wobei er die ekklesiologische und eschatologische Bedeutung des Ordens besonders hervorhob. Humberts überaus breites Œuvre, das neben einer Vielzahl weiterer Texte je einen Kommentar zu den dominikanischen Konstitutionen und den Ordensämtern sowie ein Handbuch zum Amt des Predigers umfasst, gibt reiches Zeugnis von alledem.[46]

Besonders relevant für unsere Fragestellung ist zunächst Humberts Kommentar zur Ordensverfassung, die *Expositio super constitutiones fratrum Praedicatorum*, die um die Mitte der 1260er Jahre entstand.[47] In diesem Text erklärt der Verfasser mit Bezug auf jenen Passus der Konstitutionen, der Predigt und Seelsorge als wesentliche Funktionen des *ordo fratrum Praedicatorum* angibt[48], letzterer sei nicht geschaffen worden allein um des Heils derer willen, die in ihn eintreten, sondern generell wegen des Seelenheils aller – *non solum autem institutus est ob salutem ingredientium, sed etiam communiter animarum*. Deshalb aber, so der Wortlaut weiter, habe diese Gemeinschaft einen höheren Rang hat

---

und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters, Bd. 1: Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters, Köln/Weimar/Wien 2003, 207ff.

[44] Hierzu F. Cygler, Zur Funktionalität (wie Anm. 42), 390f.; auch F. Cygler/G. Melville, Augustinusregel und dominikanische Konstitutionen aus der Sicht Humberts de Romanis, in: G. Melville/A. Müller (Hg.), *Regula sancti Augustini*. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter, Paring 2002, 419–454.

[45] F. Cygler, Zur Funktionalität (wie Anm. 42), 395.

[46] Vgl. hierzu E.T. Brett, Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-Century Society, Toronto 1984.

[47] Kaeppeli datiert die Entstehung dieses Textes auf etwa 1267, vgl. T. Kaeppeli, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, Bd. 1–3, Rom 1970, 1975, 1980, hier Nr. 2018 (Bd. 2, 290).

[48] A.H. Thomas, De oudste constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215–1237), met uitgave van de tekst, Löwen 1965, Prologus (311).

als die anderen Orden, die nur wegen des Heils derer gegründet wurden, die in diese eintreten – *in quo excellit alios ordines, cum ipsi statuti fuerint solum ob salutem ingredientium.*[49] Vergleicht man diese Worte Humberts mit den *consuetudines* der Kartäuser, so tritt deutlich die Gegensätzlichkeit zweier Konzeptionen religiösen Lebens zutage: Propagieren die *consuetudines*, wie weiter oben erläutert, eine strikte *vita contemplativa* respektive das Prinzip der Selbstheiligung, so bekunden die Ausführungen Humberts – in Entsprechung zu den dominikanischen Konstitutionen – die Erstrangigkeit der *vita activa* in Form der pastoralen Hinwendung zu allen Menschen. Mit dieser Argumentation geht Humbert im übrigen konform mit einem anderen, noch weitaus prominenteren Vertreter der zweiten Generation des Predigerordens, nämlich mit Thomas von Aquin. Dieser konstatierte bekanntlich, dass es bedeutsamer sei, das Betrachtete anderen weiterzugeben, als sich einzig der (theologischen) Betrachtung zu widmen – *maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari* –, und dass der höchste Rang unter den religiösen Lebensweisen jenen zukomme, die hingeordnet sind auf das Unterweisen und Predigen – *sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum.*[50]

Auch an anderer Stelle seines Konstitutionenkommentars verweist Humbert mit ganz ähnlicher argumentativer Tendenz auf die hohe Dignität des Kommunizierens in seelsorgerlicher Absicht. Im Abschnitt über den Vorrang der Predigt gegenüber anderen Werken – *De excellentia praedicationis super alia opera* – führt er aus, es gäbe gute Werke, die nur demjenigen nützen, der sie ausführt, wie etwa Fasten, Nachtwachen und ähnliche Dinge. Die Predigt aber sei nicht allein dem Prediger, sondern auch anderen nützlich, und dies nicht etwa im zeitlichen oder körperlichen als vielmehr im geistlichen Sinne. Die Predigt eines einzelnen, so Humbert sinngemäss, kann viele andere zu Tugend und Seelenheil führen, sie ist ein zutiefst apostolisches Amt und überdies eine besondere Form der *imitatio Christi*: Hat doch der Sohn Gottes, als er in der Welt lebte, kein Amt auf derart besondere Weise ausgeübt wie das der Predigt.[51]

Nicht zuletzt steht Humberts Handbuch zum Amt des Predigers, der zwischen 1266 und 1277 entstandene *Liber de eruditione praedicatorum*, beispielhaft sowohl für die Aufwertung der Predigt als auch für ihre immense Professionalisierung im Kontext der dominikanischen *vita religiosa*. Allein der Abschnitt über

[49] Humbert de Romanis, Expositio super constitutiones fratrum Praedicatorum, in: Humbert de Romanis, Opera de vita regulari, ed. J.J. Berthier, 2 Bde., Rom 1889, Bd. 2, 1–178, hier XII (38f.); hierzu auch G. Melville, *Duo novae conversationis ordines.* Zur Wahrnehmung der frühen Mendikanten vor dem Problem institutioneller Neuartigkeit im mittelalterlichen Religiosentum, in: G. Melville/J. Oberste (Hg.), Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster/Hamburg/London 1999, 1–23, hier 6f.; G. Melville, Systemrationalität und der dominikanische Erfolg im Mittelalter, in: A. Hahn/G. Melville/W. Röcke (Hg.), Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter, Berlin 2006, 157–171, hier 162.

[50] Thomas Aquinas, Summae theologiae secunda secundae, in: Thomas Aquinas, Opera omnia, ed. R. Busa, Bd. 2, Stuttgart/Bad Cannstadt 1980, 523–768, hier qu188, ar6 (763).

[51] Humbert de Romanis, Expositio (wie Anm. 49), IX (31f.).

den Sprachstil des Predigers – *De loquela praedicatoris* – bietet beeindruckend detaillierte Erläuterungen zu Inhalten, Rhetorik und Performanz der pastoralen Rede, sogar zur Schulung der Stimme, die auf einschlägige Ausführungen Augustinus', Gregors d. Gr., Senecas und Horaz' rekurrieren.[52]

Insgesamt sind die Ausführungen und Entwürfe Humberts de Romanis Symptom für einen grundlegenden Paradigmenwechsel in der *vita religiosa* des Mittelalters: Das Konzept der *vita contemplativa*, das *silentium* als erstrangige religiös-asketische Praxis, die Tendenz hin zur anachoretischen Lebensweise mit ihren azivilisatorischen und asozialen Implikationen – all diese Aspekte, die bis zum Ende des 12. Jahrhunderts charakteristisch sind für religiöses Leben in all seinen Spielarten, verlieren während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ganz entscheidend an Geltung zugunsten der Idee der *vita activa* in Form der pastoralen Kommunikation, zugunsten eines entschiedenen religiösen Wirkens in die Welt. Dabei gilt – und dies ist zu betonen – der Befund des Paradigmenwechsels um so mehr, wenn man bedenkt, dass Humberts Ausführungen zwar im Bezug zum eigenen Orden stehen, ihr Tenor jedoch ebenso gelten kann für den etwa zeitgleich zum Dominikanerorden entstehenden Franziskanerorden und bedingt auch für die Karmeliter und die Augustiner-Eremiten. Humbert de Romanis ist nicht nur Exponent eines neuen Ordens, sondern generell einer neuen Form der *vita religiosa*, einer neuen Religiosität.

Auslöser dieses Paradigmenwechsels war in erster Linie die sich verändernde soziale, kulturelle und religiöse Situation an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert. Zum einen sah sich die Amtskirche der Gefahr vor allem der katharischen Häresie gegenüber,[53] zum anderen musste sie Strategien finden, um angemessen auf neue kulturelle, wirtschaftliche und vor allem religiöse Bedürfnisse der städtischen Bevölkerungsschichten reagieren zu können.[54] Bekanntlich war es Innocenz III., der einen konstruktiven Umgang mit den veränderten Gegebenheiten und Anforderungen propagierte. So befreite er etwa neue religiöse Bewegungen wie die Waldenser und Humiliaten vom Verdikt der Ketzerei, mit dem sie noch während des Pontifikats Lucius' III. belegt wurden, und wies ihnen einen Platz innerhalb der katholischen Kirche zu.[55] Überdies wusste Innocenz die

[52] Humbert de Romanis, De eruditione praedicatorum, in: Humbert de Romanis, Opera de vita regulari, ed. J.J. Berthier, 2 Bde., Rom 1889, Bd. 2, 373–484, hier X (402–404); vgl. zur Datierung des Textes T. Kaeppeli, Scriptores (wie Anm. 47), Nr. 2013 (Bd. 2, 287f.).

[53] Vgl. zum Katharertum u. a. J. Duvernoy, Le Catharisme. La religion des Cathares, Toulouse 1976; J. Duvernoy, Le Catharisme. L'histoire des Cathares, Toulouse 1979.

[54] Hierzu eingehend J. Oberste, Zwischen Heiligkeit und Häresie (wie Anm. 43), 103ff.

[55] Zur Geschichte der Humiliaten im 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts vgl. mit einer Fülle an weiterführender Literatur: M.P. Alberzoni, Die Humiliaten zwischen Legende und Wirklichkeit, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 107 (1999), 324–353, hier u.a. S. 324f., 331f. und 335ff.; vgl. F. Andrews, The Early *humiliati*, Cambridge 1999 sowie die Beiträge in dem Sammelband M.P Alberzoni/A. Ambrosioni/A. Lucioni (Hg.), Sulle tracce degli Umiliati (Bibliotheca erudita 13), Mailand 1997. – Zu den Waldensern vgl. C. Thouzellier, Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle, Louvain/Paris ³1982; G.G. Merlo, Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca, Turin 1984; G. Audisio, Les ‹vaudois›. Naissance, vie et mort d'une dissidence (XIIe-XVIe siècles), Turin 1989.

religiösen Ideen und Konzepte eines Dominikus von Guzmán, aber auch eines Franziskus von Assisi für eine gross angelegte ‹pastorale Offensive› zu instrumentalisieren, die im Rahmen des IV. Lateranums geplant wurde.[56] Insgesamt entstand in der Folge des Pontifikats Innocenz' III. ein Milieu, in dem sich die Dominikaner und die Mendikanten generell entfalten konnten, ein Milieu zudem, in dem bereits vor Humbert de Romanis Theologen wie Petrus Cantor, Alain von Lille, Thomas von Chobham oder Jakob von Vitry elaborierte Konzepte zur Pastoraltheologie entwarfen.[57] Dabei entstanden im übrigen nicht nur Handbücher zur Predigtlehre, sondern zum Teil exorbitante Exempelsammlungen, die Erzählmaterial für Predigten verfügbar machen sollten. Stellvertretend für zahlreiche andere Sammlungen sei hier lediglich auf den während der 1250er Jahre entstandenen *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* des Dominikaners Stephan von Bourbon verwiesen.[58]

Kommunikation und kulturelles Gedächtnis bei den Mendikanten

Die sogenannten Bettelorden perfektionierten nicht nur den seelsorgerlich motivierten Kontakt zur Lebenswelt der Laien; vielmehr werteten sie auch die Kommunikation innerhalb ihrer Gemeinschaften auf und gaben dieser zum Teil sogar eine konzeptionelle und organisatorische Basis. Und auch in dieser Hinsicht nahmen die Dominikaner einen besonderen Rang ein. Zwar erscheint in den dominikanischen Konstitutionen noch die explizite Verpflichtung der Brüder zum Schweigen, jedoch wird sie auf bestimmte Orte des Konvents und die damit verbundenen Stationen des Tagesablaufs eingeschränkt, so das *claustrum*, den Schlafsaal, die Zellen der Brüder, den Speisesaal und das *oratorium*. Überdies wird die Möglichkeit eingeräumt, im Ausnahmefall sehr leise auch an diesen Orten zu sprechen.[59] Insgesamt bestimmt das Schweigen somit nicht in prinzipieller Weise das Zusammenleben, es hat keineswegs mehr – wie etwa bei den Kartäusern – den Stellenwert des für den religiösen *modus vivendi* Charakteristischen. Was nicht verwundert: Aus den Funktionen des Dominikanerordens, der Predigt und der Seelsorge, ergab sich die Notwendigkeit, die Ordensmitglieder ein gründliches theologisches Studium durchlaufen zu lassen. Im Rahmen dieses Studiums aber, auf dessen Effizienz hin die Organisationsstruktur sowohl des gesamten Ordens als auch der einzelnen Konvente ausgerichtet wurde,[60] pflegte man selbstredend bestimmte Formen der schulischen Kommunikation.

[56] Hierzu J. Oberste, Zwischen Heiligkeit und Häresie (wie Anm. 42), 188ff.; auch J. Oberste, Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moraltheologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten, in: G. Melville/J. Oberste (Hg.), Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster/Hamburg/London 1999, 245–294, hier 273ff.

[57] Vgl. J. Oberste, Zwischen Heiligkeit und Häresie (wie Anm. 42), 105ff., 119ff. und 142ff.

[58] Stephanus de Borbone, Tractatus de diversis materiis predicabilibus: Prologus/Prima pars De dono timoris, ed. J. Berlioz/J.-L. Eichenlaub, Turnhout 2002; zur Datierung des Textes vgl. ebenda, S. XXXI.

[59] A.H. Thomas, De oudste constituties (wie Anm. 48), 17 (327).

[60] Vgl. hierzu F. Cygler, Zur Funktionalität (wie Anm. 42), 413ff.

Ein typisches Beispiel hierfür ist die *collatio*, ein informelles Zusammenkommen der Brüder eines Konvents, das ein- bis zweimal pro Woche oder auch öfter stattfand, allerdings keinen fixen Termin im Tagesplan besass. Je nachdem, ob sämtliche Brüder verfügbar waren, wurde sie nach Absprache zwischen dem *magister studentium* und dem Prior eines Konvents ad hoc angesetzt. Folgt man den Erläuterungen, welche die zwischen 1257 und 1267 entstandenen *Instructiones de officiis ordinis* Humberts de Romanis bieten, so verlief die *collatio* als möglichst professionelles Abarbeiten einer vorgegebenen *quaestio* in Rede und Gegenrede unter Anwendung von habitualisiertem Wissen. Ihr Zweck war die Wiederholung bestimmter Fragen und Aspekte, die in der Ausbildung bereits behandelt worden waren, wobei argumentations- und disputationstaktische Übungen im Vordergrund standen.[61]

Jedoch setzten die Dominikaner hinsichtlich der Gestaltung und Kontrolle der gemeinschaftsinternen Kommunikation auf einer noch viel grundsätzlicheren Ebene an. Sie organisierten nicht nur die Vermittlung des theologischen, gleichsam berufsmässigen Spezialwissens, das zum Amt des Predigers gehörte, sondern ebenso die Zirkulation des kollektiven Wissens, das den Orden im Ganzen betraf, d. h. seine Geschichte, seine Leitideen und sein kollektives Selbstverständnis. Der *ordo fratrum Praedicatorum* stellt ein Beispiel par excellence dar für die Schaffung und Pflege eines kulturellen Gedächtnisses im Sinne des Beschreibungsmodells, wie es Jan Assmann im Rekurs auf die Arbeiten von Maurice Halbwachs entworfen hat.[62]

Den Anstoss für die Sammlung eines kollektiven Wissensvorrats gaben zwei Befehle, die die dominikanische Ordensleitung, das Generalkapitel, 1255 und 1256 erliess. Tenor dieser Befehle war, mündlich kursierende Überlieferungen mit Bezug zum Orden zu sammeln, schriftlich zu fixieren und dem Generalmagister zukommen zu lassen. Diesem wiederum oblag es, die Redaktion des Materials und dessen Zusammenstellung zu einem geschlossenen Text zu koordinieren.[63] Die auf diesen Befehl hin ordensweit zusammengetragenen Berichte zu Wundern, Visionen und anderen erbaulichen Ereignissen bildeten die Basis zweier im weitesten Sinne ordenshistoriographischer Texte, des *Bonum universale de apibus* des Thomas von Cantimpré und der *Vitas fratrum* des Gerardus de

[61] Humbert de Romanis, Instructiones de officiis ordinis, in: Humbert de Romanis, Opera de vita regulari, ed. J.J. Berthier, 2 Bde., Rom 1889, Bd. 2, 179–371, hier XII, III (259f.); vgl. hierzu auch M. Mulchaney, «First the Bow is Bent in Study». Dominican Education before 1350, Toronto 1998, 130ff.; M. Schürer, Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts, Berlin 2005, 98f.; zur Datierung der *Instructiones* vgl. T. Kaeppeli, Scriptores (wie Anm. 47), Nr. 2020 (Bd. 2, 290f.).

[62] Vgl. zur Terminologie J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997, insbesondere 48ff. und passim; diese Deutung der Erinnerungskultur des Predigerordens wird *in extenso* ausgeführt bei M. Schürer, Das Exemplum (wie Anm. 61), 111ff., 213ff. und 301f.

[63] Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum, Bd. 1: Ab anno 1220 usque ad annum 1303, ed. B.M. Reichert, Rom 1898, 77 und 83; eingehend hierzu M. Schürer, Das Exemplum (wie Anm. 61), 103ff.

Fracheto. Die Ordensleitung und insbesondere Humbert de Romanis als amtierender Generalmagister lieferten die konzeptionellen Vorgaben für die Zusammenstellung beider Texte; zudem waren sie es, die die Texte approbierten, sie zunächst ausschliesslich innerhalb des Ordens publizierten und zu dessen Arkanwissen erklärten.[64]

Bemerkenswert an beiden Texten ist zunächst, dass sie während des ersten Generationswechsels innerhalb des Predigerordens entstanden. Sowohl besagte Befehle als auch die Prologe des *Bonum universale de apibus* und der *Vitas fratrum* thematisieren eingehend die Problematik der einander ablösenden Generationen und die sich daraus ergebende Notwendigkeit, das Wissen um die Geschichte der Gemeinschaft per Verschriftlichung zu konservieren und somit eine ordenseigene Tradition zu stiften.[65] Was nur folgerichtig erscheint: Gerade der erste Generationswechsel bedeutete für die Dominikaner, wie für jedes andere soziale System auch,[66] eine Zäsur von existenzieller Tragweite, war doch mit dem Aussterben der Gründergeneration die Gefahr des Verlusts von wichtigem, weil identitätststiftendem Wissen verbunden, das bislang nur mündlich tradiert wurde.

Allerdings vollzog man mit Hilfe des *Bonum universale de apibus* und der *Vitas fratrum* nicht allein den möglichst verlustlosen Übergang von der mündlichen zu einer schriftlichen Überlieferung. Vielmehr führte man, gemäss dem Assmannschen Beschreibungsmodell, den Austausch von Inhalten zwischen zwei verschiedenen *modi memorandi* durch – dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis. Im Rahmen beider Texte wurde die individuell-biographisch geformte, fragmentarische und gleichsam bewegliche Erinnerung der einzelnen Ordensmitglieder transformiert in eine von Spezialisten ausgearbeitete, fixe und durch Approbation mit höchstmöglicher Geltung ausgestattete Geschichtsschreibung des Ordens.[67]

Es erscheint angesichts dieses Befundes nur schlüssig, dass die Inhalte sowohl des *Bonum universale de apibus* als auch der *Vitas fratrum* über weite Strecken nach dem Paradigma der kollektiven Hagiographie gestaltet sind. Beide Texte thematisieren in erster Linie die vielen ‹durchschnittlichen› Ordensmitglieder; sie wollen weniger das *admirabile* von einzigartigen Heiligen als vielmehr das *imitabile* des gewöhnlichen Ordensbruders zeigen. Zudem schildern sie zum Teil weit ausgreifend die Frühgeschichte und die Eigenart des Predigerordens im Ganzen.[68] In formaler Hinsicht folgen beide Texte dem Prinzip des exempla-

[64] Gerardus de Fracheto, Vitae fratrum ordinis Praedicatorum necton Cronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV, ed. B.M. Reichert, Löwen 1896; Thomas Cantipratanus, Bonum universale de apibus, ed. G. Colvenerius, Douai 1627; eingehend hierzu M. Schürer, Das Exemplum (wie Anm. 61), 104f. und 111ff.

[65] Vgl. M. Schürer, Das Exemplum (wie Anm. 61), 115f.

[66] Hierzu H. Popitz, Die normative Konstruktion von Gesellschaft, Tübingen 1980, 77; ausserdem P.L. Berger/T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, mit einer Einleitung von H. Plessner, übersetzt von M. Plessner, Frankfurt am Main 1980, 66.

[67] Eingehend hierzu M. Schürer, Das Exemplum (wie Anm. 61), 116f.

[68] Vgl. M. Schürer, Das Exemplum (wie Anm. 61), 27ff., 123ff. und 179ff.

rischen Erzählens; ihre kleinste narrative Einheit bildet das Exemplum, entsprechend sind sie gattungsmässig als Exempelsammlung einzustufen. Anhand von Beispielen, deren Kern ein denkwürdiges Ereignis, ein bemerkenswerter Protagonist oder ein treffender Ausspruch ist, illustrieren sie bestimmte Formen religiösen Handelns oder erweisen die hohe Dignität der mendikantischen und besonders der dominikanischen Lebensform.

Signifikant in diesem Zusammenhang ist, dass das Exemplum um die Mitte des 13. Jahrhunderts gerade im Predigerorden Gegenstand eingehender theoretischer Reflexion ist und als erstrangiges Medium der Kommunikation und der Vermittlung von Wissen angesehen wird. Humbert de Romanis und sein Ordensbruder Stephan von Bourbon bieten jeweils in den Prologen von Exempelsammlungen, die in erster Linie zur Laienpredigt bestimmt sind, komplexe, sowohl historisch als auch systematisch angelegte Überlegungen zu rhetorischen, performativen, didaktischen und mnemotechnischen Aspekten exemplarischer Rede.[69] Das Exemplum erscheint dabei gleichsam als «kommunikative Gattung»[70], als typisierte und konventionalisierte Form der Verständigung, die geeignet ist zum einen für jeden Rezipienten, unabhängig von kulturellem Horizont, Bildung und sozialer Stellung, und zum anderen für jegliche Kommunikationssituation von der Predigt vor grossem Publikum bis hin zum vertraulichen Vier-Augen-Gespräch, und die über verschiedene funktionale Optionen vefügt, wobei die rhetorische *persuasio* und der belehrende Impetus als besonders wichtig gelten.

Es ist mit Sicherheit kein Zufall, dass das Exemplum als kleinste Einheit derjenigen Texte fungierte, die gleichsam das Behältnis für das kulturelle Gedächtnis der Dominikaner bildeten. Offenbar sollte es das Medium sein, mit dessen Hilfe die Inhalte dieses Gedächtnisses – das Wissen um die Geschichte des Ordens und seine Ziele, Normen und Werte – den Mitgliedern möglichst nachhaltig vermittelt werden sollten. Insgesamt zeigen das Sammeln und Sichern der kollektiven Erinnerung, das ordensweite Verfügbarmachen dieser Erinnerung in Form von Exempelsammlungen sowie das eingehende Reflektieren und Theoretisieren über die Möglichkeiten der Kommunikation im Medium des Exemplums, in welch hohem Mass der Predigerorden sich über Kommunikation konstituierte und festigte, gleichsam eine – man möge die Tautologie verzeihen – ‹Kommunikationsgemeinschaft› war.

Anzumerken bleibt bei alledem, dass die Dominikaner nicht die einzigen waren, die die Kombination aus kollektiver Hagiographie und Exemplum für die Etablierung und Vermittlung eines kulturellen Gedächtnisses zu nutzen wussten.

[69] Stephanus de Borbone, Tractatus (wie Anm. 58), Prologus (3f. und 10); C. Chevalier, Édition et commentaire du *De dono timoris* du Dominicain Humbert de Romans († 1277), 2 Bde., École nationale des chartes, Thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, 1999 [Typoskript], Prologus (Bd. 2, 6-9); hierzu auch M. Schürer, Das Exemplum (wie Anm. 61), 81ff. und 91ff.

[70] So der von Thomas Luckmann entworfene Begriff, vgl. T. Luckmann, Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen, in: F. Neidhart/M.R. Lepsius/J. Weiss (Hg.), Kultur und Gesellschaft, Opladen 1986, 191–211.

Bereits die Cisterzienser setzten Exempelsammlungen gezielt zur Fixierung der gemeinschaftlichen Erinnerung und zur ordensinternen Paränese und Didaxe ein,[71] und auch bei den Franziskanern gab es zumindest Ansätze, mündlich kursierende Überlieferungen zu sammeln, zu redigieren und auf diesem Wege eine Hagiographie nicht nur des Ordensstifters, sondern der Gemeinschaft im Ganzen zu schaffen.[72] Allerdings waren es die Dominikaner, die diese Praxis am effektivsten und in höchstem Masse planvoll und systematisch einsetzten. Insofern kann man durchaus sagen, dass die Rationalität, die so charakteristisch für den Predigerorden und besonders für seinen Umgang mit dem Ordensrecht ist, auch und vor allem ein Signum darstellt für die Arbeit dieser Gemeinschaft an ihrem kulturellen Gedächtnis.[73]

Man könnte an die bis hierher erbrachten Ergebnisse die Frage knüpfen, warum es gerade im Predigerorden zu einer derartigen Intensivierung nicht nur der externen, sondern auch der internen Kommunikation kam. Zu einer zumindest ansatzweisen, thesenhaften Antwort kann auch in diesem Falle noch einmal der Kommentar Humberts de Romanis zu den dominikanischen Konstitutionen führen. Die Erläuterungen zu deren Prolog enthalten einen langen Exkurs über die Idee der *uniformitas* als einer ordensweit einheitlichen Lebensform.[74] Humbert konfrontiert diese Idee mit den Verhältnissen, wie sie tatsächlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts im Predigerorden herrschen, und kommt dabei zu dem Schluss, dass man von ihrer Realisierung noch weit entfernt sei. Zu gross seien, so die Ausführungen sinngemäss, nach wie vor die Unterschiede zwischen einzelnen Ordensprovinzen und -konventen hinsichtlich der Beschaffenheit der Bauten, der Kleidung und sogar der Liturgie. Als Ursachen für diese – negativ apostrophierte – *varietas* gibt Humbert die Vielfalt der Völker an, mit denen man zusammenlebe, auch die ungleichartige Beschaffenheit der Provinzen und die grosse Menge der unterschiedlichen Ansichten einzelner Ordensmitglieder sowie deren beschränkten Horizont, in dem man nur die Belange des jeweils eigenen Konvents, nicht aber die des gesamten Ordens betrachte. Zudem verweist er auf die Tatsache, dass man inmitten der Menschen – *inter homines* – lebe und sich in vielem diesen anpassen müsse.[75]

[71] Vgl. hierzu B.P. McGuire, Structure and Consciousness in the *Exordium magnum Cisterciense*. The Clairvaux Cisterciens after Bernard, in: Cahiers de l'Institut de Moyen Âge Grec et Latin de l'Université de Copenhague 30 (1979), 33–90; auch B.P. McGuire, A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found. The *Liber visionum et miraculorum* Compiled under Prior John of Clairvaux (1171–79), in: Analecta Cisterciensa, 29 (1983), 26–62.

[72] Hierzu M. Schürer, Das Exemplum (wie Anm. 61), 38f., 243ff. und 267ff.

[73] Zur Rationalität des dominikanischen Ordensrechts vgl. G. Melville, Die Rechtsordnung der Dominikaner in der Spanne von *constituciones* und *admoniciones*. Ein Beitrag zum Vergleich mittelalterlicher Ordensverfassungen, in: R. Helmholz/J. Müller/M. Stolleis (Hg.), Grundlagen des Rechts. FS Peter Landau, Paderborn 2000, 570–604; G. Melville, Systemrationalität (wie Anm. 49).

[74] Humbert de Romanis, Expositio (wie Anm. 49), III (5-8); eingehend hierzu M. Schürer, Das Exemplum (wie Anm. 61), 117ff.

[75] Humbert de Romanis, Expositio (wie Anm. 49), III (6).

Insbesondere der letztgenannte Aspekt ist sehr aufschlussreich: Die Dominikaner waren, wollten sie ihrer Funktion nachkommen, auf eine Art ‹alltagspragmatische Mimikry› angewiesen. Strebte man eine erfolgreiche Seelsorge der Laien an, so musste man, obgleich man in der *vita communis* des abgeschlossenen Konvents lebte, seine Existenz in gewisser Weise permanent mit jenen teilen. Man musste regelmässigen Kontakt und eine gewisse Vetrautheit mit Laien herstellen, musste detaillierte Kenntnisse erwerben über die Beschaffenheit ihrer Lebenswelt, musste letztlich also die Distanz zwischen religiösem und weltlichem Leben zumindest teilweise abbauen.

Möglicherweise liegt in genau diesem Umstand ein wichtiger Grund für die Intensivierung der Binnenkommunikation im Dominikanerorden. In weitaus höherem Masse als für die kontemplativen respektive eremitischen Gemeinschaften des 11. und 12. Jahrhunderts bestand für diesen die Notwendigkeit, entgegen der beständigen Konfrontation mit der Welt und ihren sehr irdischen Problemen und Versuchungen das religiöse *propositum*, auf das man sich gemeinschaftlich verpflichtet hatte, zu kommunizieren und zu festigen. Die Dominikaner initiierten einen Diskurs der Erinnerung und der Verständigung über die Eigenarten und Ziele ihres Ordens, mit dem – entgegen den Tendenzen der Diversifizierung und Fragmentierung, der Aufspaltung in einzelne Provinzen und Konvente mit jeweils partikularen Identitäten, aber auch entgegen der permanenten Gefahr der Kontaminierung des religiösen *modus vivendi* durch das Irdische – eine *unitas* geschaffen und aufrechterhalten werden sollte, d. h. eine vereinheitlichte und trotz aller Öffnung zur Welt hin geschlossene Gemeinschaft, deren Basis eine kohärente Identität mit ordensweiter Geltung war. Führt man diese Überlegung weiter, so gelangt man letztlich zu der These, dass die Intensivierung der externen Kommunikation auch eine Intensivierung der internen Kommunikation bewirkte.

Zum Zusammenhang von Kommunikation und vita religiosa während des Mittelalters. Eine Skizze

Die Frage nach dem Verhältnis von Kommunikation und *vita religiosa* erfährt im Rahmen des Aufsatzes eine Differenzierung in zwei Richtungen: Zum einen wird es um die interne Kommunikation innerhalb religiöser Gemeinschaften selbst gehen, zum anderen um die externe Kommunikation religiöser Gemeinschaften mit der Lebenswelt, die sie jeweils umgibt. Insgesamt ist die Studie als eine Skizze konzipiert, die einige Grundlinien in der Entwicklung des Zusammenhanges von Kommunikation und *vita religiosa* während des Mittelalters aufzeigen soll, wobei sich der zeitliche Rahmen von der formativen Phase des westlich-lateinischen Mönchtums bis hin zu den Bettelorden des 13. Jahrhunderts erstreckt. Eine zentrale These der Untersuchung ist, dass die monastische Kultur des lateinischen Westens zunächst nicht eine Kultur der Kommunikation, sondern des Schweigens ist. Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts gilt das *silentium* als erstrangige asketische Praxis, die den Religiosen vor der Einbindung in soziale Beziehungen schützen und dessen Freisein für Gott sicherstellen soll. Mit dem Aufkommen der Mendikanten am Beginn des 13. Jahrhunderts allerdings vollzieht sich ein Paradigmenwechsel: Es kommt zu einer positiven Umwertung, Intensivierung und Professionalisierung sowohl der internen als auch der externen Kommunikation dieser neuen Gemeinschaften. Das religiöse Schweigen und die *vita contemplativa* verlieren an Geltung zugunsten der *vita activa*, der pastoralen Kommunikation und des religiösen Wirkens in die Welt.

Essai à propos du rapport entre communication et vita religiosa au Moyen-Âge

La question du rapport entre communication et vita religiosa emprunte, à travers cet article, deux pistes différentes: d'un côté, il s'agira de la communication au sein même des communautés religieuses, et de l'autre, il sera question de la communication des communautés religieuses avec le monde vivant qui les entourait autrefois. Dans son ensemble, cette étude est conçue comme un essai qui devrait dégager quelques lignes directrices de l'évolution du rapport entre communication et vita religiosa durant le Moyen-Âge. Le cadre chronologique s'étend de la phase initiale de la vie monastique latine occidentale jusqu'aux ordres mendiants du XIIIe siècle. Selon une thèse centrale de cette recherche, la culture monastique de l'Occident latin n'était pas, dans ses débuts, une culture de la communication, mais du silence. Jusqu'à la fin du XIIe siècle, le silentium est considéré comme la pratique ascétique la plus importante, qui empêche l'intégration sociale du religieux et doit assurer la disponibilité de celui-ci pour Dieu. Avec l'arrivée des ordres mendiants au début du XIIIe siècle, on observe un changement de paradigme: la communication interne aussi bien qu'externe de ces nouvelles communautés est revalorisée, intensifiée et professionnalisée. Le silence religieux et la vie contemplative perdent de leur valeur au profit de la vie active, de la communication pastorale et de l'activité religieuse dans le monde.

On the connection between communication and vita religiosa in the Middle Ages. An outline

This paper differentiates between two aspects of the relationship between communication and *vita religiosa*. The first concerns internal communication within religious communities, the second externally directed communication between these communities and the world surrounding them. This study outlines fundamental developments in the relationship between communication and *vita religiosa* in the Middle Ages, during the period from the formative phase of Western Latinate monastic orders up to the rise of the mendicant orders in the 13th century. The monastic culture of the Latinate West was at first not a culture of communication but a culture of silence. Until the end of the 12th century, silence was an ascetic practice of the first importance whose purpose was to protect the monk from involvement in social relationships and thus keep him free for God. With the rise of mendicant orders at the opening of the 13th century a paradigm shift took place. In these new orders communication both within the order and with the world outside was now seen more positively and was intensified and professionalized. Religious silence and the *vita contemplativa* lost ground to the *vita activa*, centred on pastoral communication and religious action in the world.

Schlüsselbegriffe – Mot clés – Keywords

Mittelalter – Moyen Age – Middle Ages, Mönchtum – ordres monastiques – monastic orders, religiöses Schweigen/silentium – silence religieuse – religious silence, Kartäuser – chartreux – cartusians, Dominikaner – dominicains – dominicans, kulturelles Gedächtnis – mémoire culturelle – cultural memory, Exemplum – exemple – example

Markus Schürer, Dr., wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte der Technischen Universität Dresden