

# „In privatis locis proprio jure vivere“

## Zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigensbestimmung oder institutionelle Einbindung

von

Gert Melville

Mit einem bewegten Brief wandte sich Ivo von Chartres (1040–1116) an die Mönche des Klosters Coulombs, die – offensichtlich von charismatisch wirkenden Personen angestoßen – im Begriffe waren, ihr Kloster zu verlassen, um sich künftig dem eremitischen Leben hinzugeben.<sup>1</sup> Sie hatten vorgebracht, nicht länger ertragen zu können, daß Äbte zur Bereicherung der Klöster ungerechtfertigterweise den Zehnten nahmen, der nicht ihnen als Vertreter des mönchischen Lebens, sondern den Bischöfen zustand.<sup>2</sup>

Ivo stellte ihnen daraufhin die Frage, ob sie nicht besser doch im Zönobitentum unter dem Gehorsam gegenüber den Vorgesetzten verweilen und von jenen Abgaben der Gläubigen leben wollten, welche nach kirchlichem Recht nicht nur den Klöstern, sondern auch den Xenodochien, den Kranken und Pilgern zukämen, oder ob sie sozusagen Sarabaiten werden wollten, um *in privatis locis proprio jure* zu leben und sich den Lebensunterhalt von den Armen zu rauben oder ihn aus Zinsen der Händler zu gewinnen.<sup>3</sup>

Der implizite Vorwurf war äußerst hart, denn nach der im Mittelalter gängigen Definition gemäß der Benediktsregel (1, 6–9) waren Sarabaiten bekanntlich das *monachorum teterrimum genus*, das weder nach einer *regula* noch gemäß *experientia magistra* lebte, das Gott *per tonsuram* belog und das für Gesetz hielt, wonach seine *desideriorum voluptas* stand. Zwar bemühte sich Ivo zugleich, nicht den Anschein zu erwecken, er sei generell gegen die Anachoreten, welche *in coenobiis regularibus instructi disciplinis, ordinabiliter ad eremum secedunt* und welche *dulcedine contemplativae vitae mentem reficiant*;<sup>4</sup> hier jedoch, so insistierte er, handele es sich

<sup>1</sup> Epistola 192, Migne PL 162, 198–202, das Zitat 200. Siehe zu diesem Kloster Laurent H. COTTINEAU, Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés, Bd. 1, Mâcon 1939 (ND Turnhout 1995) 893 f.; Jacques CHARLES, Les biens de l'abbaye de Coulombs dans le Mantois, in: Le Mantois 11 (1960) 24–32.

<sup>2</sup> Zu diesem Phänomen, dass sich in jener Zeit verbreitet als Problem stellte, siehe in Ausführlichkeit Giles CONSTABLE, Monastic Possession of Churches and «spiritualia» in the Age of Reform, in: Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23–29 agosto 1968, Milano 1971, 304–335, hier 317–331.

<sup>3</sup> Ep. 192 (wie Anm. 1) 200.

<sup>4</sup> Ebd., 201. Auch hier nimmt er stillschweigend Bezug auf die Benediktsregel (1, 3–5), die die vorausgegangene *monasterii probatio diuturna* und die *fraterna acies* als Schulung *ad singularem pugnam* des Eremiten betont hatte. – In einem anderen Brief (Ep. 269, ed. ebd., 273)

gar nicht um einen solchen Lebensstil – weder um *eremitae*, noch um *coenobitae* –, sondern um Menschen, die die vielgliedrige *universitas* der Kirche als *corpus Christi* negierten, indem sie vorgaben, die *Ecclesia Dei* bestehe nur in den wenigen *solitarii*. Sie gingen umher, Meister zu werden, die sie nie Schüler gewesen sind,<sup>5</sup> und setzten alle herab, die nicht lebten wie sie. Dabei machten die Geheimnisse der Wälder oder die Gipfel der Berge doch keineswegs einen seeligen Menschen (*beatum hominem*) – hieß es weiter –, wenn nicht gleichzeitig eine innere *solitudo mentis* entstehe und wenn Gott nicht die Fährnis der Versuchungen fernhalte. Man solle also vorsichtig sein gegenüber Verlockungen, das Kloster zu verlassen, denn oft verbergen sich hinter vermuteten Antrieben des Heiligen Geistes vom Satan inszenierte *illusiones*. – *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus si ex Deo sunt*, schließt Ivo emphatisch mit einem Johanneswort (I Jo 4,1).<sup>6</sup>

Dieser Brief, der hier unter Übergang seiner ausgefeilten Rhetorik nur verkürzt wiedergegeben werden konnte, ist von der Forschung schon mehrfach hervorgehoben worden.<sup>7</sup> Zu Recht erschien er bemerkenswert wegen seiner sehr grundsätzlichen Invektiven gegenüber den neuen Strömungen in der *vita religiosa* jener Zeit: Anders als die herkömmlichen und in der Benediktsregel (1, 3–5) beschriebenen Eremiten, die sich als eine spirituell gesteigerte Ausfaltung des klösterlichen, an die Regel gebundenen Lebens verstehen ließen, suchten nun ab dem 11. Jahrhundert die „neuen Eremiten“ einen Weg der *vita communis* in Zurückgezogenheit, der unabhängig von den monastischen Traditionen und Regeln einzuschlagen war. Henriette Leyser bringt den Charakter dieser religiösen Lebensform folgendermaßen auf den Punkt: „... unlike traditional hermits the new hermits both expected and welcomed companions; solitude did not mean for them to be without the company of fellow religious but to be apart from secular society, from ‘the bustle of everyday existen-

billigt Ivo dann auch ausdrücklich den Rückzug eines Mönches aus der Gemeinschaft in die *vita eremitica*, weil sie *post longam coenobiticae conversationis experientiam* erfolgt sei.

<sup>5</sup> *Ambiunt fieri magistri qui nunquam fuerunt discipuli*; Ep. 192 (wie Anm. 1) 201.

<sup>6</sup> Bezeichnenderweise äußerte sich z. B. auch Robert von Arbrissel sehr ähnlich gegenüber einer Verheirateten, die sich unter Auflösung ihrer Ehe seiner *religio* anschließen wollte; siehe Jules DE PETIGNY, *Lettre inédite de Robert d'Arbrissel à la comtesse Ermengarde*, in: *Bibliothèque de l'École des chartes*, 3. ser., 5 (1854) 209–235, hier 225 f. Zur weiteren Verbreitung derartiger Feststellungen siehe neuerdings Giles CONSTABLE, *A Problematic Passage on Internal Solitude in Three Twelfth-Century Spiritual Texts*, in: *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, hg. v. G. ANDENNA u. H. HOUBEN, Bd. 1, Bari 2004, 231–235.

<sup>7</sup> Siehe – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – Johannes VON WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums*, 2 Teile, Leipzig 1903 u. 1906 (Nachdr. Aalen 1972), hier Teil 2, 162–164; Jean LECLERCQ, *Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites*, in: *Revue Bénédictine* 68 (1958) 52–86, hier 68, 72 u. 86; Rolf SPRANDEL, *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*, Stuttgart 1962, 147; Cinzio VIOLANTE, *Discorso di apertura*, in: *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio Medola*, 30 agosto – 6 settembre 1962, Milano 1965, 21 f.; Jean BECQUET, *L'érémisme clérical et laïc dans l'Ouest de la France*, in: ebd., 182–202, hier 186, 199; Lester K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca/New York 1978, 82 f.; Henriette LEYSER, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000–1150*, London 1984; 79; Jaap VAN MOOLENBROEK, *Vital l'ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny*, Assen/Maastricht 1990, 216 ff.; Giles CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 21, 63, 101, 136 f., 225.

ce', not to be involved in litigation, in buying and selling ..."<sup>8</sup> Hinzu kam, daß bekanntlich neben den seßhaft zurückgezogenen Eremitengemeinschaften – wie z. B. denen von Stephan von Muret oder von Stephan von Obazine<sup>9</sup> – es eben auch jene vagierende und so unsterblich wirkende Prediger gab, die aber gleichfalls gemeinschaftsstiftend wirkten – wie z. B. Robert von Arbrissel, Vitalis von Savigny, Bernhard von Tiron, Norbert von Xanten und weitere.<sup>10</sup>

Ein anderer Brief Ivos von Chartres zeigt – obgleich er weniger polemisch ist – vielleicht noch deutlicher, wie sehr beobachtende Vertreter der Amtskirche nicht nur einen besonderen Sinn in einem solchen Eremitentum vermiften, sondern diesem vorderhand auch einen gegenüber der traditionellen *vita monastica* geringeren spirituellen Wert beimaßen. Es handelt sich um ein Schreiben<sup>11</sup> an einen gewissen Rainaldus, der einst in der *Ecclesia beati Joannis Baptistae* seine Profess *communiter vivendi societatem* abgelegt hatte und der jetzt im Begriffe war, sich dem neuen Eremitentum zuzuwenden. Ivo hielt ihm vor, *in secretis locis* sei sein Leben *spectabilis magis quam utilis*, und er verzichte auf eines seiner bisherigen Standbeine: auf die brüderliche Liebe in der *vita communis*. Erneut hob Ivo dabei hervor, daß er das anachoretische Leben nicht grundsätzlich verdamme, aber er hielte das gemeinsame im Kloster für höherrangig, weil es nicht nur auf Eigenbesitz verzichten lasse, sondern auch auf die *propria voluntas*.<sup>12</sup> Die *vita solitaria* hingegen sei *voluntaria* und voller *importunae cogitationes, quae tanquam muscae minutissimae de limo surgentes volant in oculis cordis et interrumpunt sabbatum mentis*.

Rainaldus antwortete Ivo mittels zweier Schriften. Bei der ersten widersprach er vor allem der Behauptung, daß die *vita solitaria*, weil *voluntaria*, geringer sei als das Zönotitentum, denn Gott erfreue sich mehr an der *spontanea servitus* als an einer *coacta*.<sup>13</sup> Jesus Christus ging zudem allein auf den Berg, um zu beten, und so gelte es für jeden, der perfekt sein wolle, dem nackten Christus nackt nachzufolgen.<sup>14</sup> Das

<sup>8</sup> LEYSER, Hermits (wie Anm. 5) 19. Siehe auch die jüngste, das Gesamtphänomen vergleichend umgreifende Publikation zum Eremitentum: André VAUCHEZ (Hg.), *Ermites de France et d'Italie (XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque de la Chartreuse de Pontignano, 5–7 mai 2000, Rom 2003.

<sup>9</sup> Siehe dazu noch unten.

<sup>10</sup> Im Überblick siehe VON WALTER, Die ersten Wanderprediger (wie Anm. 7); Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Teil 1, Darmstadt<sup>2</sup> 1961, 38–50. Zu den einzeln Genannten siehe (in Auswahl) Jacques DALARUN, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, Paris 1986; DERS. (Hg.), *Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'Ouest de la France*, Turnhout 2004; Bernard BECK, *Saint Bernard de Tiron, l'ermit, le moine et le monde*, Cormelles-le-Royal 1998; VAN MOOLENBROEK, *Vital* (wie Anm. 7); Kaspar ELM (Hg.), *Norbert von Xanten. Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst*, Köln 1984.

<sup>11</sup> Epistola 256; Migne PL 162, 260–261.

<sup>12</sup> Zweifellos wird hier dem Gehorsamsgebot unter den spezifisch zönotitischen Normen die vorrangige Position eingeräumt; vgl. Gert MELVILLE, *Der Mönch als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend*. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts, in: DERS. (Hg.), *De ordine vitae*. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen (*Vita regularis* 1), Münster/Hamburg/London 1996, 152–186, hier 168 ff.

<sup>13</sup> Dieses Antwortschreiben ed. bei Germain MORIN, *Rainaud l'ermitte et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobitisme au XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue Bénédictine* 40 (1928) 99–115, hier 101–104, die Zitate 102.

<sup>14</sup> Zu diesem (nicht nur hier verwendeten) Leitspruch vgl. Giles CONSTABLE, „Nudus Nu-

zweite, wesentlich ausführlichere Schreiben – versehen mit dem Titel *De vita monachorum* – stellt im ersten Teil eine heftige Anklage gegen die besitzgierigen, korrumpierten Insassen der Klöster dar: Sie mögen zwar den *claustrales observantiae* Genüge leisten, die *praecepta* des Herrn aber verachteten sie. So sollten sie sich hüten, mit pharisäischem Dünkel und mit Glorifizierung der einzigartigen Heiligkeit ihrer *religio* über die *canonici*, *heremitae* und *reclusi* zu urteilen und sie der Torheit zu zeihen, weil sie nicht bereit seien, *se legibus observantiarum talium implicare*. Nach weiteren herben Anprangerungen der miserablen Verhältnisse im zeitgenössischen Zönotentum – vor allem bezogen auf Gefräßigkeit und Liederlichkeit – kam Rainaldus schließlich auf die Gefährdung des Seelenheils zu sprechen, die ein Umgang mit solchermaßen Gescholtenen bewirken könne, und zitierte dazu wörtlich bemerkenswerte Freiheiten eröffnende Äußerungen aus einem angeblichen Brief Lanfrancs von Bec<sup>15</sup>: Es hieß, Lanfranc habe geschrieben, selbst wenn er geschworen hätte, nie das Kloster zu verlassen, würde er weggehen, falls er sehe, daß er dort seine Seele nicht retten könne<sup>16</sup> – und er wäre deswegen nicht des Eidbruches anzuklagen: „Wer Gott um Gottes willen verbunden ist“, liest man wörtlich, „wird nicht gelöst von Ihm – es sei denn gegen Ihn. Keineswegs wird nun aber gegen Ihn derjenige von Ihm gelöst, der aus Liebe zu Ihm, und um Ihm trefflich wohlgefällig zu sein, von den Söhnen der Zwietracht, des Stolzes, des Mißtrauens, besser gesagt den Söhnen des Teufels, zu den Söhnen des Friedens, der Demut, Hoffnung, ja zu den Söhnen Gottes hinübergeht.“<sup>17</sup> Zudem verhielte es sich nicht so, daß dabei jemand von einer Kirche zu einer anderen überwechsle, denn es gäbe nur eine *ecclesia*, die über den ganzen Erdkreis ausgebreitet sei und in der man überall ein und demselben Gott diene.

Auch diese Äußerungen sind von der Forschung bereits mehrfach aufgegriffen worden.<sup>18</sup> Sie und eine große Zahl weiterer vergleichbarer Texte jener Zeit führten

dum *Christum Sequi* and Parallel Formulas in the Twelfth Century, in: *Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Hunston Williams*, Leiden 1979, 83–91.

<sup>15</sup> MORIN, Rainaud (wie Anm. 13) 109 f. Die Vorlage, der Brief Lanfrancs an Rodulphus, Abt von S. Vito in Verdun, ist abgedruckt bei Migne, PL 150, 549 f., und wird in Helen CLOVER – Margaret GIBSON, *The Letters of Lanfranc Archbishop of Canterbury*, Oxford 1979, 184 f., wohl mit Recht zu den *Spuria* gezählt; zur von Rainaldus auch unabhängigen Verbreitung siehe ebd. 185.

<sup>16</sup> *Si ego Lanfrancus manu propria me de monasterio non recessurum iurassem, viderem autem quod ibi animam salvare non possem, nec periurii reus essem*; MORIN, Rainaud (wie Anm. 13) 109 f.

<sup>17</sup> *Qui enim Deo propter Deum alligatur, non solvitur ab ipso, nisi contra eum solvatur. Porro contra ipsum ab ipso minime solvitur, qui propter amorem eius, et ut ei bene placeat, a filiis discordiae, superbiae, diffidentiae, et ut apertius loquar, a filiis diaboli migrat ad filios pacis, humilitatis, spei, immo ad filios Dei [...]*; ed. MORIN, Rainaud (wie Anm. 13) 110. Siehe dazu noch hier unten.

<sup>18</sup> Siehe u. a. VON WALTER, *Wanderprediger*, Teil 1 (wie Anm. 7) 56; MORIN, Rainaud (wie Anm. 13); LECLERCQ, Payen Bolotin (wie Anm. 7) 74 f.; Étienne DELARUELLE, *Les ermites et la spiritualité populaire*, in: *L'eremitismo* (wie Anm. 7) 229 f.; LEYSER, *Hermits* (wie Anm. 7) 25 f. und 79; CONSTABLE, *Reformation* (wie Anm. 5) 137 u. 268. – Ins Feld geführt wird zudem eine Quelle, die indes einen etwas zwiespältigen Eindruck hinterläßt – das „*Poème de Payen Bolotin contre les faux ermites*“, ed. von LECLERCQ, Payen Bolotin (wie Anm. 7) 77–84. Es polemisiert unter Verwendung u. a. des Briefes Ivos an die Mönche von Coulombs heftig gegen die neue Form des (insbesondere auf Wanderpredigt befindlichen) Eremitentums, vermerkt

zur verbreiteten Meinung, man könne angesichts der Eindrücklichkeit, mit der sich die neue eremitische Bewegung in ihrer Kritik an dem damaligen Zustand der herkömmlichen *vita monastica* Gehör zu schaffen suchte, von einer „Krise“ des Zölibatums bzw. des Mönchtums sprechen.<sup>19</sup> Neuere Darstellungen sind davon wieder abgewichen, indem sie entweder stärker den Begriff *reformatio* als adäquatere Kennzeichnung in den Vordergrund stellten oder die Verallgemeinerung der einst vorgebrachten Anklagepunkte gegen das Mönchtum als historisch falsch oder zumindest überzogen erwiesen.<sup>20</sup> Dies geschah wohl zu Recht, und man könnte sich somit im Grunde auf die Feststellung einigen, die schon jener Gelehrte traf, der die Debatte ausgelöst hatte: Es habe sich eben bei jener Phase gegenseitiger Invektiven nur um „un épisode d’assez courte durée“ gehandelt<sup>21</sup> – womit die Problemstellung sich scheinbar erledigt haben dürfte.

Nichtsdestoweniger führen gerade jene Texte ziemlich drastisch die damaligen, sehr grundsätzlichen Verwerfungen vor Augen, welche dann in der Tat auch die bislang weitestreichenden Umbildungen im organisatorischen Spektrum des Religiösens zum Folge hatten.<sup>22</sup> Meines Erachtens greift es aber zu kurz, wenn man – allzu institutionalistisch denkend – nur davon ausgeht, es habe sich zum einen vor allem um Kritik am bestehenden Mönchtum und zum anderen um rechtfertigende Selbstdarstellungen einzelner neuer Lebensordnungen in einer sich immer stärker auffächernden *vita religiosa*<sup>23</sup> gehandelt.

jedoch auch, daß aus ihm zumindest ein Bischof herausgewachsen ist. Ordericus Vitalis kannte dieses Werk und erwähnte es unter sehr luzider Differenzierung der Sachlage: *Voluntaria paupertas, mundique contemptus ut opinor in plerisque feruet ac uera religio, sed plures eis hypocritae seductoriique simulatores permiscetur, ut lolium tritico. Paganus Carnotensis canonicus cognomento Bolotinus pulchrum carmen adonico metro nuper edidit, in quo palliatis horum hipocrisi superstitiones subtiliter et copiose propalavit*; Marjorie CHIBNALL (ed.) *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Bd. 4, Oxford 1973, 312.

<sup>19</sup> Begonnen wurde damit von MORIN, Rainaud (wie Anm. 13); vgl. nachfolgend dann u.a. Charles DEREINE, Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI<sup>e</sup> siècle, in: *Revue du Moyen Âge latin* 4 (1948) 137–154; Jean LECLERCQ, La crise du monachisme aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, in: *Bulletino dell’Istituto storico italiano per il medio evo* 70 (1958) 19–41; Norman F. CANTOR, The Crisis of Western Monasticism, 1050–1130, in: *American Historical Review* 66 (1960/61) 47–67; Glauco M. CANTARELLA, Pietro il venerabile, Cluny, i monasteri cluniacensi dell’Italia settentrionale: Un altro aspetto della crisi del monachesimo nel XII secolo?, in: *Cluny in Lombardia. Atti del convegno di Pontida, 22–25 aprile 1977*, Bd. 1, Cesena 1979, 383–427; Irvn M. RESNICK, Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and Crisis in the Eleventh Century, in: *Revue bénédictine* 98 (1988) 114–140.

<sup>20</sup> Siehe vor allem John H. VAN ENGEN, The “Crisis of Cenobitism” Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150, in: *Speculum* 61 (1986) 269–304, sowie CONSTABLE, *The Reformation* (wie Anm. 7) 1 f., und neuerdings in exzellenter Zusammenfassung der Forschung Cristina SERENO, La “crisi del cenobitismo”: un problema storiografico, in: *Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 104 (2002) 32–83.

<sup>21</sup> MORIN, Rainaud (wie Anm. 13) 112.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Gert MELVILLE, “Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones”. Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo, in: *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII–XVI*, hg. v. Gaetano ZITO, Torino 1995, 323–345.

<sup>23</sup> Zu deren Vermittlung dann bekanntlich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts entsprechend ordnende und kategorisierende Schriften verfaßt wurden; siehe z. B. den *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in aecclesia*, hg. v. Giles CONSTABLE – Bernard S. SMITH, Oxford <sup>2</sup>2003, oder die Beobachtungen des Ordericus Vitalis, ed. CHIBNALL, *Eccle-*

Es ging um etwas viel Grundlegenderes – nämlich letztendlich, wie ich nun folgend kurz zeigen möchte, um ein (zumindest im Okzident) neuartiges Verständnis von christlicher Gemeinschaft und individueller *perfectio*. Beleg hierfür sind Formulierungen in den zitierten Texten wie *in privatis locis proprio jure vivere, vita voluntaria, spontanea servitus*, die auf Potentiale der Eigenbestimmung hinweisen; Beleg sind zum weiteren jene Bemerkungen, daß die herkömmlichen Mönche zwar die Vorschriften ihrer Gemeinschaft, aber nicht die Gottes befolgen, während sich die neuen Religiösen nicht solchen Observanzgesetzen unterordnen wollen, sind ferner jene Feststellungen, daß der Bruch von Gott gegenüber geleisteten Versprechen kein Frevel sei, wenn es um das persönliche Seelenheil eines Einzelnen ginge; Beleg ist auch die offensichtliche Berufung auf den erleuchtenden Heiligen Geist und ist schließlich zudem der geäußerte Anspruch auf eine einheitliche Kirche der Verehrung Gottes.

Hier war offensichtlich von Vergemeinschaftungen die Rede, die von einem spirituell begründeten, sehr freiheitlichen Eigenrecht seelischer Perfektionierung ausgingen, das im Kontrast stand zur in der Amtsstruktur der Kirche institutionalisierten Normativität.<sup>24</sup>

Die Vorwürfe seitens Ivos als eines Vertreters der Amtskirche<sup>25</sup> lauteten, wie man las, dementsprechend auf Regellosigkeit, auf Willkür und Beliebigkeit der Normen sowie auf den Dünkel, Meister zu sein, ohne eine Schulung in bewährten Ordnungen durchgemacht zu haben. Um eine andere, ebenfalls sehr signifikante Einschätzung zu erwähnen: Obgleich Ordericus Vitalis dem Eremiten Vitalis von Savigny grundsätzlich eine hohe Verehrung entgegenbrachte, charakterisierte er dessen normsetzende Leistungen mit den Worten: *Ritus Cluniacensium uel aliorum qui monachilibus obseruantis iam dudum mancipati fuerant imitatus non est; sed modernas institutiones neophitorum prout sibi placuit amplexatus est.*<sup>26</sup> Die Verwendung des Begriffes „modern“ und natürlich auch die Formulierung „wie es ihm gefiel“ sowie die Erwähnung einer Ablehnung etablierter Ordnungssysteme waren hier durchaus

siastical History (wie Anm. 18) 310–336 bzw. die einschlägigen Passagen in den *Dialogi* des Anselm von Havelberg, ed. Migne PL 188, 1141 f.

<sup>24</sup> Vgl. zu dieser Dichotomie die pointierte Analyse von Peter VON MOOS, Krise und Kritik der Institutionalität. Die mittelalterliche Kirche als „Anstalt“ und „Himmelreich auf Erden“, in: Gert MELVILLE (Hg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln-Weimar-Wien, 2001, 293–340, hier vor allem 303–310. – CONSTABLE, The Reformation (wie Anm. 7) 26, führt in diesem Zusammenhang zum einschlägigen Schrifttum aus: „These differences gave rise to the disputes that fill contemporary polemical writings and that often shed more light on the views of their authors than on the substance of the controversy. ... The significance of the controversy as a whole should not be judged, as it is in many modern works, primarily on the basis of the polemical literature.“ Es soll hier in dem gezwungenermaßen knapp gehaltenen Beitrag gleichwohl darum gehen, anhand einiger jener Schriften der „substance of the controversy“ etwas näher zu kommen.

<sup>25</sup> Die institutionellen, insbesondere juristischen Grundvorstellungen Ivos werden namentlich anhand des Prologes zu seiner kirchenrechtlichen Sammlung deutlich; jetzt in kritischer Edition bei Bruce C. BRASINGTON, Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres (*Vita regularis*, Editionen 2), Münster-Hamburg-London 2004. Seine prinzipielle Reformaufgeschlossenheit kommt vor allem durch seine Bemühungen zum Ausdruck, den Klerus zu regulieren; vgl. SPRANDEL, Ivo von Chartres (wie Anm. 7) 138–148.

<sup>26</sup> CHIBNALL, Ecclesiastical History (wie Anm. 18) 332.

kritisch im eben angesprochenen Sinne gemeint.<sup>27</sup> Und z. B. Elisabeth von Schönau wird noch einige Jahrzehnte später anklagend davon sprechen, daß es Leute gäbe, die die Einsamkeit vor allem wegen der Freiheit eigenen Willens schätzten.<sup>28</sup> Zwar ist im Bereich des etablierten Systems der Kirche eine derart kritische, ja ablehnende Haltung nicht einhellig festzustellen,<sup>29</sup> doch dürfte diese, strukturell gesehen, allorts verbreitet gewesen sein, da sich bemerkenswerterweise die Abwehrstrategien auch solcher neuer Gemeinschaften, die sich in ganz verschiedenen Regionen unabhängig voneinander gebildet hatten, gerade gegen die eben genannten Angriffe richteten<sup>30</sup> – wie dies nun anhand von zwei exemplarischen Fällen kurz illustriert werden soll:

In der Vita des Stephan von Obazine (ca. 1085–1156), des charismatischen Führers einer religiösen Gemeinschaft im Limousin, die zunächst auf die neue Weise eremitisch lebte, wird berichtet, daß viele Leute sich für die Lebensweise Stephans und seiner Gruppe interessierten, sie aber Probleme der Wahrnehmung hatten:<sup>31</sup> „Es ist nicht leicht, den Lebensstil dieser Menschen in Erfahrung zu bringen, denn groß ist das Schweigen, das sie verhüllt [...]. Aber wenn auch ihre Münder verschlossen sind, so sprechen doch ihre Werke und legen offenkundiges Zeugnis von einer durch Gott inspirierten Religiosität ab.“ Um weiteren Mißverständnissen vorzubeugen, berichtet dann der Autor der Vita sehr insinuativ von der Führungskraft Stephans, die durchaus auch von Außenstehenden zu erkennen sei: „Und es gibt einen unter ihnen, der ihnen allen vorsteht; von dessen Lehre unterwiesen und von dessen Beispiel geformt, erstrahlen sie. Sein Wort ist wie brennendes Feuer, welches die Seelen der Zuhörenden entzündet und mit derart viel Liebe berauscht, daß [...] die Beschaffenheit ihres Lebens und ihrer Sitten verändert wird. Und seine äußere Erscheinung, wie auch sein Auftreten und alles, was er tut, sind gleichsam eine Predigt und zeigen nichts anderes an als Lebensordnung und Zucht der Sitten und Handlungen.“ Weiter hieß es: „Und weil man kein gesatztes Recht irgendeiner Ordnung angenommen hatte, galten die Anweisungen des Meisters anstelle eines Gesetzes –

<sup>27</sup> Zur Haltung des Ordericus gegenüber der neuen eremitischen Bewegung siehe VAN MOOLENBROEK, Vital (wie Anm. 7) 30–38, zur eben zitierten Stelle siehe ebd. 37. Zur insbesondere im monastischen Bereich pejorativen Verwendung von *modernus* vgl. Johannes SPÖRL, Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, in: Historisches Jahrbuch 50 (1930) 297–341, 498–524.

<sup>28</sup> *Liber viarum Dei*, ed. Wilhelm Ernst ROTH, Die Visionen und Briefe der hl. Elisabeth sowie die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau, Brünn 1886, 119.

<sup>29</sup> Immerhin haben Päpste oder Bischöfe manchen der eremitischen Wanderprediger die Erlaubnis zur Bußpredigt erteilt; siehe z. B. zu Norbert von Xanten *Vita Norberti* (A), ed. MG SS XII, 674 u. 678; zu Bernhard von Tiron siehe Gaufridus Grossus, *Vita Bernardi*, ed. Migne PL 172, 1403. Vgl. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen (wie Anm. 10) 510. Ansonsten sollte man aber noch genauer betrachten, inwiefern eine gewogenere Haltung der Kirchenfürsten sich erst auf die Phase bezog, als aus den Anführern einer Bewegung bereits Gründer von wohl geregelten Klöstern oder Orden geworden sind.

<sup>30</sup> GRUNDMANN spricht von immer wieder gebrauchten „Schlagworten“ und „Leitmotiven“; ebd., 504.

<sup>31</sup> Vie de saint Étienne d'Obazine. Texte établi et traduit par Michel AUBRUN, Clermont-Ferrand 1970, die beiden folgenden Zitate 58; vgl. dazu Gert MELVILLE, Stephan von Obazine: Begründung und Überwindung charismatischer Führung, in: Giancarlo ANDENNA - Mirko BREITENSTEIN - Gert MELVILLE (Hgg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften (Vita regularis), Münster-Hamburg-London 2005 (im Druck).

Anweisungen, die nichts anderes als Demut, Gehorsam, Armut, Zucht und vor allem fortdauernde Liebe lehrten. [...] Ein solcherart ‚Gesetz‘ wurde damals in Kraft gesetzt – und um pharisäische Traditionen kümmerte man sich nicht.“<sup>32</sup> Als Garanten also einer sogar äußerst strengen Ordnung suchte man die charismatische Führungsgestalt vorzuführen – *Erat hic vir strenuus in disciplina et in corrigendis delinquentium culpis multum severus*, hieß es an anderer Stelle<sup>33</sup> –, wengleich diese Ordnung ausdrücklich nicht identisch sein sollte mit der buchstabengebundenen Gesetzestreue (so ist die Formulierung *pharisaice traditiones* zu verstehen<sup>34</sup>) einer herkömmlichen *vita regularis*.

Als später Stephan von Obazine sich daran machte, seine Gemeinschaft um des Überdauerns willen doch in eine regelorientierte *vita monastica* zu überführen,<sup>35</sup> und es beträchtliche Schwierigkeiten bereitete, seine Eremiten an die neuen Normen zu gewöhnen, eröffnete sich eine frappierende Dialektik von Innerlichkeit und Äußerlichkeit religiöser Verhaltensnormen: „Mittlerweile wurden die aus Eremiten zu Mönchen gemachten Brüder von Obazine täglich in den neuen Gesetzen und Einrichtungen unterwiesen und obgleich sie in der himmlischen Miliz Veteranen waren, so zeigten sie sich doch bislang ungebildet im monastischen Streben; sie stellten unerfahrene Mönche dar, die bereits in der Frömmigkeit perfekt waren.“<sup>36</sup>

Alles in diesen Äußerungen war darauf angelegt, die Jüngerschar Stephans von Obazine als eine durchaus nach eindeutigen und tief verinnerlichten Leitideen agierende Gemeinschaft zu präsentieren, die zudem keineswegs eines wirklichen Lehrmeisters entbehrte, die zugleich die soziale Tugend brüderlicher Liebe pflegte und die es somit in der Ganzheit ihres Lebenswandels zur höchsten religiösen *perfectio* gebracht hatte – obgleich dabei zunächst keine der herkömmlichen Ordnungen des klösterlichen Lebens übernommen worden war. Es waren apologetische Worte und sie zielten exakt gegen jene Unterstellungen der asozialen Willkür, wie sie hier oben skizziert wurden. Doch mehr noch zielten sie *vice versa* auf eine Rechtfertigung des eigenen Weges durch Darstellung eines religiösen Erfolges, der in den Augen einer kritischen Umwelt eigentlich nur durch Adaption eben jener herkömmlichen Ordnungen hätte erzielt werden können.

Stephan von Muret (1044/45–1124) – auch er Begründer einer Eremitengemeinschaft im Limousin – sah sich und seine Gemeinschaft offensichtlich ebenfalls skeptischer Beobachter ausgesetzt, denn er belehrte seine Schüler ausdrücklich darüber – wie es hieß<sup>37</sup> –, *qualiter de vita sua inquirentibus responderent*. Sie sollten sich nicht

<sup>32</sup> Vie de saint Étienne (wie Anm. 31) 70.

<sup>33</sup> Ebd., 68.

<sup>34</sup> Vgl. CONSTABLE, Reformation (wie Anm. 7) 33 u. 145.

<sup>35</sup> Die pragmatischen Gründe hierfür sind sehr präzise durch folgende Worte zum Ausdruck gebracht worden: „*Quia vero breves dies hominis sunt et tamdiu humana magisteria vigent quandiu preceptor vixerit aut presens fuerit, placuit ut alicujus ordinis eorum qui in ecclesia auctoritati sunt professionem assumerent, ut, deficientibus magistris, scripte legis auctoritas eis indeficiens permaneret*“; Vie de saint Étienne (wie Anm. 31) 96.

<sup>36</sup> Vie de saint Étienne (wie Anm. 31) 106: *Interea fratres Obazine monachi ex eremitis effecti, novis legibus novisque institutionibus quotidie informabantur et quamquam essent in celestia militia veterani, monasticis tamen studiis adhuc videbantur indocti erantque rudes monachi qui iam fuerant in religione perfecti*.

<sup>37</sup> Zu den folgenden Zitaten siehe *Liber de doctrina uel Liber sententiarum sev rationum beati viri Stephani primi patris religionis Grandimontis*, in: *Scriptores ordinis Grandimontensis* (Corpus Christianorum, continuatio mediaevalis 8), hg. v. Jean BECQUET, Turnhout 1968,

wundern, wenn Leute ihrem Leben und ihren Sitten widersprächen, führte er aus, oder wenn Einige vorgäben, keine Regel bei ihnen erkennen zu können, da sie weder den Habit nach der Augustinusregel, noch den gemäß der Benediktsregel trügen, oder wenn Einige gar sagten: *Novitas est hoc quod a uobis tenetur, nec est ordo nec regula doctorum sanctae ecclesiae*. Seine Jünger sollten diese Vorwürfe zurückweisen, denn die Kritiker verstünden im Grunde gar nicht, was *regula* und *ordo* eigentlich bedeuteten, betonte er und lieferte für eine solche Zurückweisung von Vorhaltungen sofort einen ausgefeilten Katalog von Rechtfertigungen, den er seinen Anhängern gleichsam in den Mund legte – beginnend mit: *Numquid pastor noster propter hoc excedit ordinem uel regulam quia, permanendo in claustris suis, curam gerit cum adiutorio diuinae gratiae, animarum discipulorum suorum a Deo sibi commissarum? Eicit nos ideo pastor noster ab ordine uel regula quia conseruat inter nos unitatem omnium rerum cum Dei adiutorio, nulli permittens habere proprium, nisi tantum amandi ac ceteris seruiendi?* Neun weitere Fragen dieser Art schlossen sich an – darunter solche, die das Verbot von Pfarrpfründen und Zehnten, die Zurückweisung von Frauen, die Abkehr von Handelsgeschäften oder die Ablehnung von Tierhaltung betrafen – und stets war daran die insistierende Frage geknüpft, wieso man damit einem Leben unter *ordo vel regula* angeblich widerspräche. Allerdings solle niemand glauben – schließt er –, daß diese seine Lehren an sich schon ein Auszeichnung bedeuteten – nur Gott allein wisse, wie es mit einem bestellt sei (*Deus enim solummodo nouit quales nos sumus*), und in Wahrheit gäbe es eben keine andere Normen zu befolgen als allein die *diuina praecepta*.

Letzterer Gedanken schloß an die entscheidende Grundaussage seiner religiösen Bindung an: *Non est alia regula nisi euangelium Christi*.<sup>38</sup> Und auch diesen Satz hatte Stephan vorsorglich sogleich mit Argumenten verknüpft, die womöglichen kritischen Nachfragen entgegengestellt werden konnten: Sollten die Brüder gefragt werden, welchem *ordo uel regula* sie angehörten, so könnten sie antworten, wieso überhaupt nach einer bestimmten Regel gefragt werde, da es doch nur eine einzige gäbe. Der Herr Jesus Christus nämlich sei der einzige Weg, der zum Himmelreich führe. Wenn etwa die Regel des Benedikt als eine solche bezeichnet werde, dann überhaupt nur, weil sie von „der“ Regel, dem Evangelium, abgeleitet sei. Es gäbe überhaupt unzählige Regeln, würden sie von den Menschen gemacht – und man könnte dann sagen: *Quot prophetae, tot regulae; quot apostoli, tot regulae; quot doctores, tot regulae*.

Nicht der *canonicorum institutio* unterworfen zu sein, sich nicht mit dem *nomen monachorum* zu schmücken, und auch nicht die *vita heremitarum* im alten Stil *absque corporali cibo* nachzuahmen, dies wurde sogar zwei Kardinälen, die Stephans Gemeinschaft in der „Waldwüste“ des Limousin 1124 besuchten, als Eigenart ver-

3–62, hier 60–62. Dieses Werk wurde nach dem Tode Stephans auf Veranlassung seines Schülers Hugo de Lacerta (+ 1158) abgefaßt; es stellte eine Sammlung authentischer bzw. für authentisch gehaltener Lehrsätze Stephans dar. Vgl. zu Stephans Eigenweg vor allem Gert MELVILLE, Von der *Regula regularum* zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: Hagen KELLER – Franz NEISKE (Hgg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, München 1997, 342–363; siehe auch Jean BECQUET, Études grandmontaines, Ussel/Paris 1998; Cristina ANDENNA, Dall’esempio alla santità. Stefano di Thiers e Stefano di Obazine: modelli di vita o fondatori di ordini?, in: Gert MELVILLE – Markus SCHÜRER (Hgg.), Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum (*Vita regularis* 16), Münster-Hamburg-London 2002, 177–224.

<sup>38</sup> *Liber de doctrina* (wie Anm. 37) 5 (dort auch das nachfolgende Zitat).

mittelt.<sup>39</sup> Man wollte dort nicht hingehören, wo man bereits fest eingelebte, im Laufe der Geschichte entstandene Ordnungen und Gewohnheiten vorfand, denn sie bedeuteten nicht die *origo religionis*, nicht die *radix*, sondern seien nur *propagines*, nur *frondes*.<sup>40</sup>

Mit diesen Äußerungen ist mehr noch als bei jenen über Stephan von Obazine verdeutlicht worden, daß gerade eine Beiseitelassung der bestehenden Ordnungen den Weg zur wahren *religio* bedeutete, die eben nur dort liege, wo sich der Ursprung allen Heils befinde – nämlich in Christus selbst –, und nicht bei den Regeln, die von Menschen gemacht worden seien. Weil aber Stephan, wie behauptet, seiner Gemeinschaft eben genau diesen Ursprung vorlebte (vor allem im Sinne einer Nachfolge des armen Christus<sup>41</sup>), konnte mit großem Selbstbewußtsein behauptet werden, daß er es sei – und nicht das etablierte Mönchtum mit seinen überlieferten Regeln und hinzugewachsenen Observanzen –, welcher *ordo sive regula* im eigentlichen Sinne vermittele.

Eine religiöse Lebensweise, die sich derart scharf abgrenzte von etablierten Ordnungsmustern, hatte deutlich zu machen, daß sie sich gerade ihrerseits an zeit- und ortsungebundenen Werten orientierte. Dafür bediente man sich der transzendierenden Leistung des Symbolischen. So berief man sich etwa auf symbolische Analogien zu den ägyptischen Wüstenvätern<sup>42</sup>, zu Johannes dem Täufer<sup>43</sup> oder zur Jerusalemer Apostelgemeinde<sup>44</sup> – also auf Verkörperungen von primordial Musterhaftem. Die Macht des Symbolischen liegt jedoch vor allem in der Visualisierung dessen, was gelten soll. Die Mitglieder der Gemeinschaft um Stephan von Muret konnten, wie gezeigt, von außen gerade deshalb nicht in die üblichen Systeme eingeordnet werden, weil sie keinen der vertrauten Habits trugen. Eremiten jener Zeit trugen gewöhnlich nicht das mönchische Schwarz der *humilitas*, weil sie, wie z.B. Ordericus Vitalis richtig (aber sehr kritisch) erkannt hatte, *ob maioris iusticiae ostentationem [...] ab aliis discrepare appetunt*.<sup>45</sup> Das Gewand war üblicherweise aus ungefärbter

<sup>39</sup> *Vita venerabilis viri Stephani Muretensis*; Scriptores (wie Anm. 37) 122.

<sup>40</sup> So in der den Äußerungen Stephans nachformulierten *Regula venerabilis viri Stephani Muretensis*, Scriptores (wie Anm. 37) 66.

<sup>41</sup> Siehe Gert MELVILLE, In solitudine ac paupertate. Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi, in: Gert MELVILLE - Annette KEHNEL (Hgg.), In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (*Vita regularis* 13), Münster 2001, 7–30.

<sup>42</sup> So z.B. in Gaufrids *Vita Bernardi* [von Tiron]: *Erant autem in confinio Cenomanicae Britanniaeque regionis vastae solitudines quae tunc temporis quasi altera Aegyptus florebant multitudinem eremitarum*; ed. Migne PL 172, 1382.

<sup>43</sup> So z.B. die Selbstdefinition Roberts v. Arbrissel in den Worten Marbods v. Rennes: *Quod si imitandum tibi proposueris Ioannem Baptistam ...*; ed. VON WALTER, Die ersten Wanderprediger (wie Anm. 7) Teil 1, 186.

<sup>44</sup> Vgl. zu dieser sehr komplexen Bezugnahme (auf die hier nicht näher eingegangen werden kann) schon GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen (wie Anm. 10) 504–513; jetzt im Überblick CONSTABLE, Reformation (wie Anm. 7) 156–160. Sie wurde bekanntlich nicht nur von den hier behandelten Eremiten, sondern insbesondere auch vom Regularkanonikertum vollzogen; vgl. z.B. Stefan WEINFURTER, Vita canonica und Eschatologie. Eine neue Quelle zum Selbstverständnis der Reformkanoniker des 12. Jahrhunderts aus dem Salzburger Reformkreis, in: Gert MELVILLE (Hg.), *Secundum regulam vivere*. Festschrift für Norbert Backmund O.Praem., Windberg 1978, 139–167.

<sup>45</sup> CHIBNALL, Ecclesiastical History (wie Anm. 18) 312. Zur Farbsymbolik des Habits siehe im Überblick CONSTABLE, Reformation (wie Anm. 7) 188–191.

Wolle und dem Schnitt nach eine simple Kutte (*pannorum sectione* zustande gekommen, wie Ordericus darlegte<sup>46</sup>) – somit Zeichen nicht nur der *paupertas*, welches den anzeigte, der gleichsam als Nackter dem nackten Christus nachfolgen wollte, sondern vor allem auch symbolischer Ausdruck dafür, eben einen Mönchshabit gerade nicht tragen zu wollen, so daß zumindest ein dem Spruch *cucullus non facit monachum* impliziter Heucheleiverdacht<sup>47</sup> von vorneherein gar nicht zu unterstellen war. Der Leitgedanke war Authentizität, welche Glaubwürdigkeit suggerieren sollte.<sup>48</sup> Ein Robert von Arbrissel konnte selbst angesichts der von seinem kritischen Freunde Marbod, Bischof von Rennes, durchgeführten schonungslosen Beschreibung<sup>49</sup> seines bemerkenswert schäbigen Äußeren behaupten, er gewinne gerade durch seine Erscheinung *apud simplices auctoritatem* und *apud sapientes furoris suspicionem*. Daß Marbod sich dennoch weiterhin veranlaßt sah, ihn aufzufordern *Redi igitur quaeso te ad sensum communem*, zeigt im Grunde dann nichts anderes an als den Erfolg Roberts, sich vom allgemein Üblichen postulierter Ordnungen<sup>49</sup> als etwas, was gerade zu vermeiden war, abzugrenzen.

„Der Weise wird die öffentlichen Sitten nicht in Unordnung bringen und nicht durch Neuartiges das Volk auf sich lenken“, versuchte Marbod – insbesondere auch Roberts öffentliche Anklagen der *crimina dignitatum* vor Augen – diesen noch zu überzeugen.<sup>51</sup> – Was aber veranlaßte jene Zeloten, radikal mit solchen Verhaltensnormen zur Erhaltung der äußeren Ordnung und zur Bewahrung des Überkommenen zu brechen? Ihre schärfsten Kritiker hielten bekanntlich die Antwort bereit und vermochten, sie teilweise auch umzusetzen in Maßnahmen gewaltsamer Be-

<sup>46</sup> Ebd. – Zur Kleidung der neuen Eremiten vgl. LEYSER, Hermits (wie Anm. 7) 67 f.

<sup>47</sup> Vgl. Peter VON MOOS, Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel, in: DERS., (Hg.), Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft (Norm und Struktur, 23), Köln-Weimar-Wien 2004, 123–146, hier 125 f.

<sup>48</sup> Allerdings ist Authentizität natürlich auch Anspruch der *vita monastica*, von der aus gerade umgekehrt dem Eremitentum – wie eben den Sarabaiten (vgl. oben bei Anm. 3) – Heuchelei und *falsitas* unterstellt worden ist; zu einem illustrativen Beispiel siehe Dominique IOGNAPRAT, Évrard de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070 – v. 1120), in: Michel LAUWERS, Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle), Antibes 2002, 537–557.

<sup>49</sup> Im Rahmen eines Briefes an Robert, ed. VON WALTER, Die ersten Wanderprediger (wie Anm. 7) Teil 1, 181–189, hier 186; vgl. CONSTABLE, Reformation (wie Anm. 7) 192.

<sup>50</sup> So lautete an anderer Stelle der Rat Marbods noch präziser: *Videamus ne ista per quae admirationem parare volumus, ridicula et odiosa sint. Ergo et in vili humilique habitu communis sensus et auctoritate consuetudinis habenda est ratio*; VON WALTER, Die ersten Wanderprediger (wie Anm. 7) Teil 1, 185. Es ging also in der Tat um – wie CONSTABLE, Reformation (wie Anm. 7) 195 sich ausdrückte – ein „a or anti-social gesture“. Zum *sensus communis* vgl. Peter VON MOOS, Le sens commun au moyen âge. Sixième sens et sens social. Aspects épistémologiques, ecclésiologiques et eschatologiques, in: Studi Medievali 43.1 (2002) 1–58.

<sup>51</sup> *Sapiens autem publicos mores non perturbabit, nec populum in se novitate convertet*; VON WALTER, Die ersten Wanderprediger (wie Anm. 7) Teil 1, 185. Wobei diese Stelle im Brief Marbods noch interessante Erläuterungen erfährt, die eigentlich genauer betrachtet werden müßten. Weiterführende Aspekte dazu bereits bei Otto G. OEXLE, „Die Statik ist ein Grundzug des mittelalterlichen Bewußtseins“. Die Wahrnehmung sozialen Wandels im Denken des Mittelalters und das Problem ihrer Deutung, in: Jürgen MIETHKE - Klaus SCHREINER (Hgg.), Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, Sigmaringen 1994, 45–70, hier. 68 f.

kämpfung: Einem Heinrich von Lausanne oder später einem Waldes z.B. wurde erfolgreich unterstellt, sie wollten eine andere institutionelle Ordnung der Kirche und seien von daher Häretiker.<sup>52</sup> Diese Kritiker aber setzten nicht am eigentlichen Motiv an, vielmehr fürchteten sie das, was sich als dessen potentielle Folgen abzeichnen könnte. Es ging den Religiösen neuer Art nicht um eine andere Institution, sondern letztlich um eine *religio* ohne Institution – was dadurch zu erreichen war, daß man sich, wie die hier herangezogenen Texten zeigen, aus den institutionellen Systemen gänzlich ausgrenzte. Doch Ausgrenzung war nur die eine Seite des Verhaltens – die zweite betraf den Umgang mit dem etablierten System selbst, denn er legitimierte dessen Alternative.

Zur Verdeutlichung sei an jene Stelle im Brief Ivos an die Mönche von Coulombs erinnert, wo es anklagend hieß, die neuartigen Religiösen gingen umher, Meister zu werden, obgleich sie nie Schüler gewesen sind.<sup>53</sup> Ein entsprechend konkreter Fall lag z. B. vor, als die Eremiten um Stephan von Obazine als *in celesti militia veterani* und *in religione perfecti* bezeichnet werden konnten, obgleich sie unbelehrt waren in den geregelten *monastica studia*.<sup>54</sup> Zu behaupten, ohne Beanspruchung etablierter Einrichtungen dennoch Meister werden zu können, bedeutete, sich legitimiert zu fühlen, auf eine andere Ebene der Autorisierung – sowohl die Instanz als auch den Inhalt betreffend – zurückzugreifen. Virulent wurde dies vor allem beim Überschreiten der Grenzlinie zwischen bisheriger institutioneller Bindung und einem neuen Leben *in privatis locis proprio jure*, wie es polemisch, aber äußerst zutreffend hieß. Es sei nochmals an die von Rainaldus herangezogenen, angeblichen Formulierungen Lanfrancs erinnert.<sup>55</sup> Dort war es darum gegangen, die lapidare Feststellung zu begründen, man mache sich keines Eidbruches schuldig, falls man ein Kloster verlasse, wenn dort die Rettung des persönlichen Seelenheils nicht möglich sei. Die Argumentation setzte an bei der eingegangenen formal-rechtlichen Bindung an Gott (*Qui Deo ... alligatur*), welche den Grund in Gott selbst (*Qui ... propter Deum alligatur*) bzw. – man muß präzisierend ergänzen – im persönlichen religiösen Verhältnis des sich Bindenden zu Gott habe. Eine Lösung davon – so wird fortgefahren – bedeute grundsätzlich immer eine Lösung gegen Gott (*non solvitur ab ipso, nisi contra eum solvatur*), sprich: gegen die formal rechtliche Bindung an Gott wie zugleich gegen die persönliche Beziehung des Gebundenen zu Gott. Eine Lösung von Gott gegen Gott aber liege dann keineswegs vor, wenn der Gebundene sich noch stärker an Gott aus Liebe zu ihm binden wolle, bzw. wenn er, dann konkret gesprochen, von den Söhnen des Teufels (wie polemisch die Klosterinsassen charakterisiert werden) zu denen des Friedens gehe (*porro contra ipsum ab ipso minime solvitur, qui propter amorem eius, et ut ei bene placeat, ... a filiis diaboli migrat ad filios pacis*), – also jene Grenzlinie überschreite.

<sup>52</sup> Vgl. dazu GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen (wie Anm. 10) 45 u. 91–100, dessen großes Verdienst es ist, die Nähe von als Ketzern Benannten und von Religiösen neuer Art verdeutlicht zu haben. Vgl. auch Raoul MANSELLI, Il monaco Enrico e la sua eresia, in: *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 65, Rom 1953, 1–63; Adriaan H. BREDERO, Henri de Lausanne. Un réformateur devenu hérétique, in: Robrecht LIEVENS u. a. (Hgg.), *Pascua Mediaevalia. Studies voor J. M. de Smet*, Leuven 1983, 108–123.

<sup>53</sup> Vgl. oben Anm. 5.

<sup>54</sup> Vgl. oben Anm. 36.

<sup>55</sup> Siehe oben Anm. 16 und 17. Ich bedanke mich bei meinem Freunde Peter von Moos sehr für entscheidende Anregungen zu den Deutungsmöglichkeiten dieser Passagen.

Diese Gedankenführung unterschied also zwischen einer institutionellen Ebene der formal-rechtlichen Bindung an Gott und einer spirituellen Ebene der persönlichen religiösen Beziehung zu Gott. Für letztere aber wurde absoluter Vorrang beansprucht! Darin lag die eigentliche argumentative Aussage dieser Textstelle, die – was bislang nicht gesehen worden ist – eine bemerkenswerte Parallele hatte in einem (seit kürzerem wieder sehr viel beachteten) angeblich von Urban II. verfaßten Text.<sup>56</sup> Er verdeutlicht, wieso dieser Vorrang überhaupt postuliert werden konnte.

Es handelt sich um einen Text, der als C.XIX, qu. 2, c. 2 bei Gratian aufgenommen worden war und bei dem es ebenfalls um die Überschreitung einer Grenzlinie ging – nämlich, um den Eintritt eines Klerikers in ein Kloster ohne (!) Erlaubnis seines Bischofes. Hierfür nun wurde konstatiert, daß es zwei Gesetze gäbe: ein öffentliches und ein *privates*, und daß das *private* im Gegensatz zu dem öffentlichen der *Canones* dasjenige sei, das durch den Heiligen Geist in das Herz eingeschrieben sei. Darauf aufbauend wurde dann der Schluß gezogen, daß derjenige, der sein Seelenheil in einem Kloster retten will, durch keinen Grund des öffentlichen Rechtes daran gehindert werden könne, weil er vom *privaten* Gesetz geleitet werde. Das *private* Gesetz sei nämlich würdiger als das öffentliche, denn es sei das Gesetz vom Geist Gottes ... Wo der Geist Gottes sei – so lautete das Ergebnis –, da sei die Freiheit, und vom Geist geführt, stehe man nicht unter dem (öffentlichen) Gesetz (der Kirche).<sup>57</sup>

Obgleich es hier um den Eintritt *vice versa* in die wohl etablierte Institution eines Klosters ging, handelte sich doch evident um die gleiche Struktur der freien Entscheidung wie im Text des Pseudo-Lanfranc und des Rainald. Damit dürfte hinreichend angezeigt sein, wo gemäß dem hier vorgeführten Diskurs das fundamental Neuartige jener Eremitenbewegung gesehen wurde: in der unmittelbaren Anbindung der einzelnen Person an Gott – an dessen Evangelium, an dessen *praecepta*, wie es bei Stephan von Muret hieß. Diese Anbindung verlieh die Legitimation zur

<sup>56</sup> Dazu u. a. Gert MELVILLE, Zur Abgrenzung zwischen *Vita canonica* und *vita monastica*. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis, in: DERS., *Secundum regulam vivere* (wie Anm. 44) 205–244, hier 228 ff.; DERS., Zum Recht der Religiösen im „*Liber extra*“, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 87 (2001) 165–190, hier 179 ff.; Horst FUHRMANN, Das Papsttum zwischen Frömmigkeit und Politik – Urban II. (1088–1099) und die Frage der Selbstheiligung, in: Ernst-Dieter HEHL u. a. (Hgg.), *Deus qui mutat tempora*. Festschrift für A. Becker, Sigmaringen 1987, 157–172, hier 168; Peter LANDAU, *Officium und Libertas christiana* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1991.1), München 1991, 55 ff.; DERS., Reflexionen über Grundrechte der Person in der Geschichte des kanonischen Rechts, in: Heinrich J. F. REINHARDT (Hg.), *Theologia et Jus Canonicum*. Festgabe für H. Heinemann, Essen 1995, 517–532, hier 525 ff.; VON MOOS, *Krise* (wie Anm. 24) 327 ff.

<sup>57</sup> *Duae sunt, inquit, leges: una publica, altera privata. Publica lex est, quae a sanctis Patribus scriptis est confirmata: ut est lex canonum ... Lex vero privata est, quae instinctu Sancti Spiritus in corde scribitur ... Si quis horum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et seculariter vivit, si afflatus Spiritu Sancto in aliquo monasterio, vel regulari Canoniam salvare se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit, ut a lege publica constringatur. Dignior est enim lex privata quam publica. ... Iusto enim lex non est posita, sed ubi Spiritus Dei, ibi libertas, et si Spiritu Dei ducimini, non estis sub lege*, Emil FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, Bd. 1, Leipzig 1879, 839 f. – Von daher gewinnt natürlich auch das „*Private*“ im Zitat *in privatis locis proprio jure vivere* eine ganz andere Bedeutung als jene polemisch unterstellte. Zur Begrifflichkeit siehe neuerdings Peter VON MOOS, ‚Öffentlich‘ und ‚privat‘ im Mittelalter. Zu einem Problem historischer Begriffsbildung (Schriften der Phil.-hist. Kl. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 33), Heidelberg 2004.

Freiheit von den institutionellen Normen der etablierten Kirche und sie ließ das, was abfällig als eine *vita voluntaria* bezeichnet wurde, als das Leben eines *afflatus Spiritu sancto* behaupten, dem nur sein Gewissen Richtschnur war. Peter Landau betonte, daß jener Text bei Gratian „geradewegs zu einer Relativierung jeder kirchlichen Rechtsordnung führen konnte“, und Peter von Moos hob hervor, daß jenes „übertragende spirituelle Gesetz“ „als juristisch gänzlich unkontrollierbar“ erscheint.<sup>58</sup> Von daher ist es nicht erstaunlich, daß z. B. Ivo von Chartres, wie man las, in gleichen Zusammenhängen vor den Antrieben des Heiligen Geistes warnte, da sie allzu leicht nur *illusiones* des Teufels sein konnten.<sup>59</sup> Und es ist ebenso nicht erstaunlich, daß die Reaktion der etablierten Kirche darauf hinzielte, jene religiöse Bewegung aus den *privata loca* und dem *proprium jus* zurückzuholen in das institutionalisierte System der *lex publica*. Dies geschah nicht ohne Erfolg – wie die Geschichte bekanntlich zeigte –, denn aus jenen charismatischen Führern und ihrer Gemeinschaft von *in celesti militia veterani* sind in den meisten Fällen Klostergründer und *monasticis studiis docti* geworden<sup>60</sup> – aber der weitaus größere Erfolg der Institution Kirche bestand wohl darin, daß dann nachfolgend doch immer wieder Personen *in privatis locis et proprio jure* hervorgetreten sind,<sup>61</sup> die jene *libertas Spiritu Sancti* als ein strukturelles Lebensprinzip der *religio* nicht ersticken ließen.

<sup>58</sup> LANDAU, *Officium* (wie Anm. 55) 61; VON MOOS, *Krise* (wie Anm. 24) 328, u. ebd., 329 ff., zur gleichwohl erstaunlich großen Weiterwirkung jenes Rechtsprinzipes.

<sup>59</sup> Siehe oben bei Anm. 6.

<sup>60</sup> Dazu GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (wie Anm. 7) 43–50.

<sup>61</sup> Vgl. z. B. Kaspar ELM, *Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter*, in: DERS., *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des 12. und 13. Jahrhunderts*. Festgabe zum 65. Geburtstag, hg. v. Dieter BERG, Werl 1994, 121–141, hier 134 f., zur (durchaus auch inszenierten) Erscheinung Franz' von Assisi als Nachfolger der Wüstenväter.