

Klöster als Innovationslabore

Studien und Texte

Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

herausgegeben von
Gert Melville · Bernd Schneidmüller · Stefan Weinfurter †

Band 9

„Am Tisch des Herrn, auf dem alle Schätze der Weisheit und der Wissenschaft versammelt sind“

Überlegungen zu Wissenszugang und Selbstverständnis
der Mönche und Nonnen im Mittelalter

Eva Schlotheuber

Die Rolle mittelalterlicher Klöster und Religionsgemeinschaften für den gesellschaftlichen Diskurs, für die Entwicklung der Kultur und Lebenswelt des europäischen Mittelalters zu bestimmen, ist eine große Aufgabe. In welchem Zusammenhang stehen fromme Weltabgeschiedenheit und ‚Sprechautorität‘ der Religiösen, die ganz umfassend die vielfältigen Dynamiken der mittelalterlichen Gesellschaft, die Kultur, Ökonomie und Politik in besonderer Weise bereicherten? Auf welche Weise vermochten die verschiedenen innovativen Formen der klösterlichen Lebensgestaltung die Laienwelt zu prägen? Es sind zentrale Fragen, die den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung gestellt wurden und die in ihrem umfassenden Anspruch kaum zu beantworten sind. Es ist praktisch unmöglich, auf wenigen Seiten knapp 2000 Jahre monastischer Lebensweise, die Geschichte unzähliger Klöster und Orden, von Männern- wie Frauengemeinschaften differenziert auf ihre Innovationskraft und die Geltungskraft geistiger Errungenschaften zu befragen. Es kann also nur versucht werden, Grundzüge monastischer Wirkweisen in der mittelalterlichen Gesellschaft herauszuarbeiten.

Für eine Annäherung an den Themenkomplex möchte ich drei Fragehorizonten nachgehen: zunächst der Frage nach dem Bildungsbegriff, der mit der neuen monastisch-eremitischen Lebensweise entstand und sich konkurrierend zur Ausbildung rationaler Denkformung der Antike entwickelt hat. Mit dem Bildungsbegriff hängen letztlich auch Herkunft und Zuschnitt der vielfach beobachteten ‚Innovationsfeindlichkeit‘ des Mittelalters zusammen. Anders als in der Moderne waren Fortschritt und Neuerungen im Mittelalter nicht grundsätzlich positiv konnotiert, sondern gerade im Mönchtum stellten vielmehr der Rückgriff auf Tradition oder die ‚einst richtigen Anfänge‘ den Orientierungs-

rahmen dar (**1. Der Mantel des Antonius**). Als zweiten Fragehorizont möchte ich auf die Entwicklung und das Durchdringen des immateriellen bzw. spirituellen ‚Zeit-Raums‘ als zentrale Aufgabe aller Religiösen eingehen. Der mittelalterlichen Vorstellung zufolge war der spirituelle Raum geprägt durch die göttliche Ordnung, die ihrerseits Genese, Sinn und Ziel der materiellen Welt – also das gesamte „Sein“ – umfasste. Die Religiösen, Mönche wie Nonnen, Weltgeistliche und Semi-Religiöse, und in besonderer Weise die Eremiten waren für die Erfassung und Durchdringung des spirituellen Raums prädestiniert. Durch die Abschottung von der Welt oder freiwillige Begrenzung ihres faktischen Lebensraums durch die Klausur wiesen sie schon qua ihrer Lebensform dem immateriellen Raum den Vorrang zu. Durch den Abschluss der äußeren Welt konnte und sollte sich eine innere öffnen. Die jahrhundertlange unablässige Erforschung des spirituellen „Zeit-Raums“ führte zu zahlreichen grundlegenden und bis heute bedeutsamen geistigen Entdeckungen (**2. Grenzfragen: der immaterielle Zeit-Raum als Aufgabe der Religiösen**). Beim dritten Fragehorizont soll es darum gehen, ob eben diese Kenntnis oder Erkenntnis der Wirkzusammenhänge jenseits der materiellen Welt die prinzipielle Verantwortung der Religiösen für die Laiengesellschaft als Selbst- und Fremdzuschreibung hervorrief, die diese immer wieder zu theoretischen Gesellschaftsentwürfen, zu praktischen Erfindungen oder zur konkreten Überschreitung bekannter Grenzen motivierte und autorisierte? (**3. Geistliche Erkenntnis und irdische Wirksamkeit**). Es wurde anfangs schon angedeutet, dass diese umfassenden Fragen im Rahmen eines Essays nur grob umrissen und notwendigerweise ‚schlicht‘ betrachtet werden können.

1. Der Mantel des Antonius

Mit der monastischen Lebensweise entstand ein neuer konkurrierender Bildungsbegriff, der durch die Vorstellung eines in gewisser Hinsicht voraussetzungslosen oder intuitiven Wissenszugangs geprägt war. Diese Form der Bildung bedurfte *idealiter* keiner rationalen Schulung oder konkreter Wissensvermittlung. So erheben, wie Peter Gemeinhardt es fasst, „christliche Mönche den Verzicht auf literarische Bildung zum Programm“.¹ Für alle Gesellschaften mit

1 Peter GEMEINHARDT, Bildung und Religion als interdisziplinäres Forschungsthema, in: Theologische Literaturzeitung 142 (2017), S. 165–179, hier S. 171. Vgl. insgesamt den Sonderforschungsbereich 1136, Universität Göttingen, „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam“ (2015–2020).

großen Bildungsunterschieden zwischen gesellschaftlichen Gruppen, die Zugang zu Bildungsinstitutionen hatten (*litterati*) und anderen, die ausgeschlossen blieben (*illitterati*), war und ist der Zuschnitt des Bildungsbegriffs ein stets aktuelles Thema, weil davon die prinzipiellen Partizipationsmöglichkeiten am gesellschaftlichen Diskurs abhängen.² Für die Etablierung des neuen Bildungsbegriffs in der Spätantike, der nicht in der intellektuellen Formung sondern in der Lebensform wurzelte, war die weitverbreitete Lebensbeschreibung des Antonius *eremita* (251–356), die der griechische Kirchenvater und Bischof von Alexandrien Athanasius (295–373) verfasste, von besonderer Bedeutung.

Antonius *eremita*, darüber ist sich die Forschung einig, hat eine neue Lebensform erschaffen.³ Der Sohn christlicher Eltern, der als Eremit oder Anachoret, den Rand der bewohnten und bewohnbaren Welt aufsuchte und bewusst an die Grenzen körperlicher und psychischer Möglichkeiten des Menschen ging, hat die christliche Form der Weltverachtung und Einsamkeit als Grundvoraussetzung für Selbst- und Gotteserkenntnis des Menschen gelegt. Das Leben der Heiligen autorisierte und legitimierte in der spätantiken Welt neue Wertemuster und Lebensformen, für die es vorher keinen Platz in der Gesellschaft und am Anfang nicht einmal einen Begriff gab. Ein Hinweis darauf ist nicht zuletzt, dass bei der lateinischen Übersetzung der *Vita Antonii* des Evagrius von Antiocheia († 392/393) der wirkmächtigen Lebensbeschreibung des heiligen Antonius das erste Mal die Begriffe *monachus* – „Mönch“ und *monasterium* – „Kloster“ geprägt wurden, eben jene Begriffe, die im lateinischen Westen zu den Leitbegriffen der neuen Lebensform wurden.⁴ Die Lebensbeschreibungen der Heiligen waren vor allem im Früh- und Hochmittelalter der Ort des Diskurses, wo Zuschnitt und Inhalt der neuen Lebensform diskutiert und verbreitet wurden. „Die ganze Menschheit wird an der Kette der *imitatio* auf der Himmelsleiter emporgerissen“, so beschreibt der Romanist und Literaturtheoretiker Leo Spitzer um 1920 die besondere Wirkung der christlichen Heiligenbiographie als literarische

2 Zur schichtenspezifischen Bildungsproblematik im Mittelalter vgl. immer noch grundlegend Herbert GRUNDMANN, *Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: *Ausgewählte Aufsätze, Teil 3: Bildung und Sprache*, hg. von Herbert GRUNDMANN (MGH Schriften 25/3), Hannover 1978, S. 1–66.

3 Walter BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 1: Von der „*Passio Perpetuae*“ zu den „*Dialogi*“ Gregors des Grossen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986, S. 113–128.

4 *Vie d'Antoine / Athanase d'Alexandrie. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, hg. von Gerard J.M. BARTELINK, Paris 1994; BERSCHIN, *Biographie* (wie Anm. 3) S. 123–128. Insgesamt zu dieser wegweisenden Übersetzung Pascal H.E. BERTRAND, *Die Evagrius-Übersetzung der Vita Antonii. Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition*, Utrecht 2005.

Gattung⁵, ein Zitat das Walter Berschin nicht ohne Grund an den Anfang seines *Opus magnum* zur mittelalterlichen Heiligenbiographie gestellt hat. Im Epilog begründet Athanasius seinen Entschluss, die Lebensgeschichte des Antonius zu schreiben, in denkwürdiger Weise: „Denn Antonius wurde berühmt nicht durch seine Schriften, noch durch weltliche Weisheit oder irgendeine Kunst, sondern allein durch seine Frömmigkeit. Dass dies eine Gnade Gottes ist, wird niemand leugnen. Wie hätte man sonst von ihm, der sich auf seinem Berg verbarg und ruhig dort saß, in Spanien, Gallien, in Rom und in Afrika gehört (...).“⁶ Damit bringt Athanasius auf den Punkt, worum es mir in diesem Zusammenhang geht: Die Antoniusvita etablierte einen konkurrierenden Wissenszugang, der sich deutlich von gelehrter Bildung unterschied. Die enorme Verbreitung der Antoniusvita verschaffte ihm große Geltungskraft und nachhaltige Autorität.

Athanasius führt den Wissenszugang in einem eigenen Kapitel aus: Christen bringen dem bildungsfernen Schichten entstammenden, illitteraten Antonius die Heilige Schrift zu Gehör, „wobei er so aufmerksam war, dass ihm kein Wort entfiel – sein Gedächtnis ersetzte ihm so die Bücher.“ Ein wirkmächtiges Zitat, dass der Abt und Humanist Johannes Trithemius (1462–1516) noch über tausend Jahre später aufgreift.⁷ Die neue Qualität von Antonius' Wissen erklärt Athanasius anhand eines Streitgesprächs des Antonius mit heidnischen Philosophen, als der Eremit bereits auf dem „hohen Berg“ (*mons excelsus*) angekommen ist, also sein innerer und äußerer Aufstiegsweg sich schon seinem Ziel nähert. Es wird eine Konkurrenzsituation evoziert, da zwei heidnische Philosophen sich zu Antonius aufgemacht haben, um ihn auf die Probe zu stellen. Der Eremit fragt die Ankommenden mit Hilfe eines Dolmetschers: „Warum habt ihr euch, ihr Philosophen, so bemüht zu einem törichtem Menschen?‘ Als sie antworteten, er sei nicht töricht, sondern überaus klug, da sprach er zu ihnen: ‚Wenn ihr zu einem Dummen gekommen seid, ist eure Mühe vergeblich; wenn ihr aber glaubt, daß ich klug sei, so werdet wie ich. Denn das Gute muß man nachahmen. Wenn ich zu euch gekommen wäre, würde ich euch nachahmen; da ihr aber zu mir gegangen seid, werdet wie ich; ich bin ein Christ.‘ Sie aber kehrten voll Erstauen zurück; denn sie sahen, daß sogar die Dämonen den Antonius fürchteten.“⁸ Antonius schlägt die Argumentationskunst der Philosophen mit ihren eigenen

5 Leo SPITZER, Erhellung des „Polyeucte“ durch das Alexiuslied, in: *Archivum Romanicum* 16 (1933), S. 484.

6 Übersetzung nach: *Leben des heiligen Antonius*, in: *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften*, Bd. 2, aus dem Griechischen übers. von Anton STEGMANN/Hans MERKEL (Bibliothek der Kirchenväter 31/2), Kempten/München 1917, S. 776.

7 *Leben des heiligen Antonius* (wie Anm. 6), S. 693; BERSCHIN, *Biographie* (wie Anm. 3), S. 126.

8 *Leben des heiligen Antonius* (wie Anm. 6), S. 757.

Waffen. Die sophistische Art der Wahrheitsfindung wird hier auf leicht spöttische Art und Weise als ‚Irrweg‘ entlarvt. Weil das Verhältnis zu den antiken Bildungstraditionen von so großer Wichtigkeit ist, wird im nächsten Kapitel noch einmal die Frage aufgegriffen, was das Höhere sei, Verstand oder Bildung? „Was“, so fragt Antonius andere Philosophen, die ihn aufsuchten, „ist die Ursache des anderen, der Verstand für die Bildung oder die Bildung für den Verstand?“ Als sie antworteten, das erste sei der Verstand, er sei der Erfinder der Bildung, erwidert Antonius darauf: „Also wessen Verstand gesund ist, der braucht keine Wissenschaft.“ Athanasius kommentiert diese Szene: „Sie entfernen sich voll Verwunderung darüber, daß sie soviel Klugheit in einem einfachen Manne gefunden hatten. Denn er war nicht von ungebildeter Art, wie wenn er auf dem Berge aufgewachsen und alt geworden wäre, sondern voll Anmut und Feinheit. Seine Rede war gewürzt mit göttlichem Witze (...).“⁹ Antonius ist Gott auf seinem „hohen Berg“ schon sehr nahegekommen und hatte die höchste Form der Einsicht (*intellectus*) in theologische und spirituelle Inhalte erreicht. Seine ‚Bildung‘ führt nicht über Erziehung (*institutio*) und zielt nicht auf Gelehrsamkeit (*eruditio*) oder Wissen (*scientia*) sondern auf Weisheit (*sapientia*) und deren prozesshaftes Erkennen (*intellegere*).¹⁰ Er vermag durch die Gottesnähe nun sogar – wie Athanasius betont – „über den Zustand der Seele nach dem Tod zu lehren“¹¹ und steht dabei „in göttlicher Unterweisung.“¹²

Dieser konkurrierende Bildungsbegriff, der auf einem Wissenszugang über die innere Formierung beruhte, vermochte sich zu etablieren und hat das Christentum monastischer Prägung über alle Jahrhunderte begleitet. In Abgrenzung zur intellektuellen Elite der Antike lag die Zugangsvoraussetzung der (Gottes-) Erkenntnis eben nicht in gelehrter Bildung, sondern in der Lebensform. Aus diesem Grund war der monastischen Lebensform stets ein normbildender Charakter inhärent. Dahinter stand die Vorstellung, dass Gott die Quelle aller Weisheit war und der Mensch unter gewissen Bedingungen an der göttlichen Weisheit teilhaben konnte. Der Mensch benötigte dafür keine Bildung im klassischen Sinne, sondern die innere Hinwendung zu Gott als Voraussetzung zur Gotteserkenntnis. Die Gotteserkenntnis umfasste in mittelalterlicher Vorstellung untrennbar auch die Selbsterkenntnis, weil sie gleichsam dialogisch als ‚Erkenntnis Gottes und des eigenen Selbst‘ verstanden wurde.¹³ Die mittelalterlichen Theo-

9 Leben des heiligen Antonius (wie Anm. 6), S. 757.

10 GEMEINHARDT, Bildung (wie Anm. 1), S. 167–168.

11 Leben des heiligen Antonius (wie Anm. 6), S. 752.

12 Ebd., S. 751.

13 Vgl. Eva SCHLOTHEUBER, Norm und Innerlichkeit. Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität, in: Zeitschrift für Historische Forschung 31 (2004), S. 329–357.

logen konnten dafür auf antike Vorstellungen zurückgreifen: „Nach Plutarch lässt das ‚Erkenne dich selbst‘ den Menschen die Schwachheit seiner Natur im Gegenüber zum Göttlichen erkennen: *Selbsterkenntnis* wird zur *Beziehungserkenntnis*, das Selbst erkennt sich bezogen auf das Göttliche, als verdankt und begrenzt“.¹⁴ Der Dominikanertheologe und Mystiker Meister Eckhardt († 1328) hat diese Beziehung in ein erklärendes Bild gebracht: Er bezeichnet die Gottebenbildlichkeit des Menschen als ihm durch Gott eingepflanzte ‚Bildung‘, der die ‚Wieder-Ein-Bildung‘ Gottes in die menschliche Seele entspricht.¹⁵ Die (Gottes- und Selbst-)Erkenntnis ist im platonischen Sinne ein Wiedererkennen. Die Antoniusvita verhandelt diesen Aspekt der Beziehungserkenntnis, um die der Mensch sich selbst mit aller Kraft bemühen musste, als Kampf des *atletha Christi* Antonius gegen die inneren Dämonen, eine Szene von zeitloser Wirkmächtigkeit, wie sie auf dem Isenheimer Altar des Matthias Grünewald (ca. 1480–1528) so hinreißend dargestellt ist (Abb. 36). Für die christliche Seelenlehre ist Athanasius‘ Erklärung interessant, woher die inneren Dämonen kommen, die Antonius‘ Seele bis auf den Tod quälen. Die Dämonen, schreibt Athanasius, lassen Trugbilder entstehen, zum Schaden derer, „die sich fürchten“.¹⁶ Antonius kämpft also gegen die eigene Angst. Erst als er die eigene Angst besiegt hat, gewinnt er als grundlegende Voraussetzung des unmittelbaren Gotteszugangs die Seelenruhe (das alte philosophische Ideal der *quietas*) und in dem nun klaren Seelenspiegel erschließen sich ihm die göttliche Ordnung und das Wissen von der Welt (*sapientia*) in einem tieferen Sinne.

Für diese neue, intellektuell gleichsam voraussetzungslose Form des Wissenszugangs stand Antonius exemplarisch das gesamte Mittelalter hindurch. Neben dem neuen Bildungsbegriff etablierte sich auf der Basis der antiken Bildung, grundgelegt durch Cassiodor und Cassian, ein rationaler christlicher bzw. monastischer Wissensbegriff auf der Basis der *artes liberales*. Voll entwickelt stellte die rationale Gotteserkenntnis in der Scholastik den wichtigsten Gotteszugang dar,¹⁷ der erheblich dadurch an Gewicht gewann, als sich die Ausbildung der Kleriker an den Kloster- und Domschulen bzw. Universitäten als Zugangsvoraussetzung zum Klerikeramt und zur Sakramentspendung etablierte. Das

14 GEMEINHARDT, *Bildung* (wie Anm. 1), S. 167.

15 Meister Eckharts Predigten (25-59), hg. und übers. von Josef QUINT, München 1971, Bd. 2, Pred. 40 278, 4–6: *Und dar umbe, als sich der mensche mit minne ze gote blöz vüegende ist, sô wirt er entbildet und ingebildet und überbildet in der götlichen einförmicheit, in der er mit gote ein ist*. Stephan BREMBECK, *Der Begriff der Bildung bei Meister Eckhart*, Passau 1998. Eva BORST, *Theorie der Bildung. Eine Einführung (Pädagogik und Politik 2)*, Baltmannsweiler 2011, S. 11–27.

16 *Leben des heiligen Antonius* (wie Anm. 6), S. 703.

17 Zuletzt Frank REXROTH, *Fröhliche Scholastik. Die Wissensrevolution des Mittelalters*, München 2019, S. 51.



Abb. 36 Matthias Grünewald, Isenheimer Altar, ca. 1515, Ausschnitt: zweite Rückseite, Colmar, Musée Unterlinden

bedeutet aber nicht, dass der durch Antonius grundlegende konkurrierende Wissensbegriff verschwunden oder marginalisiert worden wäre. Er blieb im Gegenteil als wirkmächtige Alternative und konkurrierende Vorstellung von ‚Seelenbildung‘ bestehen.

Es ist unmittelbar einsichtig, dass die ‚Seelenbildung‘, die ohne Zugangsbeschränkung eines standesbedingt exklusiven Bildungserwerbs auskam, in der lange weitgehend illiteraten mittelalterlichen Gesellschaft große Integrationskraft entfalten konnte. Der konkurrierende Bildungsbegriff wird bisweilen etwas verkürzend ‚monastische Theologie‘ genannt. Das ist insofern irreführend, als die Mönche auf der Basis der Vermittlung gelehrten Wissens in den Klosterschulen und später durch ihre Partizipation an den Ordensstudien durchaus maßgeblichen Anteil an der Ausformung der rationalen Theologie hatten.¹⁸ Die

18 Ebd.; Sita STECKEL, Deuten, Ordnen und Aneignen. Mechanismen der Innovation in der Erstellung hochmittelalterlicher Wissenskompendien, in: Innovationen durch Deuten und

monastische Lebensform erwies sich eben als offen für beide ambivalente Wissensformen und hielt die damit verbundenen Spannungen aus. Vor allem aber autorisierte der konkurrierende Bildungsbegriff auch Illiterate oder nicht im klassischen Bildungssystem Beheimatete zum Reden im öffentlichen Raum.¹⁹ Auf dieser Basis errangen beispielsweise Franziskus von Assisi (1182–1226) oder Mystikerinnen wie Margarete Porete (1250–1310) oder Christine Ebner (1277–1356) große gesellschaftliche Wirkmacht, aber auch Grenzgänger wie Meister Eckhart oder Bernhard von Clairvaux (1090–1153), die eben die inhärente Spannung beider Zugangsweisen inspirierte – wenn auch jeweils in ganz unterschiedlicher Weise.²⁰ Die konkrete theologische Ausformung dieses Wissens- (oder Gottes-)zugangs, der in der besonderen Lebensführung wurzelte, war in der monastischen Regel individuell gefasst. Er bot sich aber – jenseits der Gabe göttlicher Offenbarung oder Heiligkeit, die als Autorisierung mit der ‚Sprechautorität‘ einhergehen konnte, aber nicht musste – als Bildungsbegriff für diejenigen in besonderer Weise an, die von der an Lateinschulen und Universitäten vermittelten gelehrten Bildung ausgeschlossen blieben, also für geistliche Frauen, für Einsiedler und gesellschaftliche ‚Aussteiger‘ bzw. ‚Spätberufene‘. Die Nonnen rekurrierten unabhängig von der Ordenszugehörigkeit regelmäßig auf diesen Bildungsbegriff, indem sie die eigene ‚Unbildung‘ als legitimierende Erkenntnisvoraussetzung betonten, ohne dass damit wie bei Hildegard von Bingen (1098–1179) etwas über die realen Bildungsvoraussetzungen der oder des Betreffenden gesagt war.²¹ Interessanterweise ging mit diesem konkurrierenden Bildungsbegriff auch eine andere Wissensordnung einher, die sich an der Liturgie orientierte.²² Beide, der

Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, hg. von Gert MELVILLE/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 1), Regensburg 2014, S. 209–252.

- 19 Vgl. Ulrich KÖPF, Meister Eckhart und Bernhard von Clairvaux. Zwei Typen mittelalterlicher Theologie, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 1 (2007), S. 27–43, hier S. 39.
- 20 Christel MEIER, Von der ‚Privatoffenbarung‘ zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau, in: Das Öffentliche und Private in der Vormoderne, hg. von Gert MELVILLE/Peter VON MOOS (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, S. 97–123; sowie Christel MEIER, Autorschaft im 12. Jahrhundert, in: Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft, hg. von Peter VON MOOS (Norm und Struktur 23), Köln/Weimar/Wien 2004, S. 207–266.
- 21 Eva SCHLOTHEUBER, *Doctrina privata* und *doctrina publica* – Überlegungen zu den mittelalterlichen Frauenklöstern als Wissens- und Bildungsraum, in: Die Wirkmacht klösterlichen Lebens im Mittelalter. Modelle – Ordnungen – Kompetenzen – Konzepte, hg. von Mirko BREITENSTEIN/Gert MELVILLE (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 6), Regensburg 2020, S. 33–51.
- 22 Jeffrey HAMBURGER u. a., Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest. 1300–1425. Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent, Bd. 1, Münster 2017, S. 43–89, bes. S. 88–89.

Wissenszugang über die *ratio* und der Wissenszugang über die Lebensform standen in enger, freilich ambivalenter Beziehung zueinander, von Anfang an sowohl konkurrierend als auch sich gegenseitig inspirierend. Ihr produktives Spannungsverhältnis hat die vormoderne Geistesgeschichte meines Erachtens enorm bereichert.

Als Antonius sich dem Tod nahefühlte, bestimmte er als seinen letzten Willen, dass der Bischof Athanasius das Schaffell und den Mantel zurückerhalte, die er ihm einst vor langer Zeit überlassen hatte. Der Mantel wird zu der geronnenen Erinnerung für alles, wofür Antonius stand: „Denn wenn man die Kleidungsstücke nur ansieht so ist es, wie wenn man den Antonius sähe.“²³ Die bloße Erinnerung an Antonius, so Athanasius, ist ein großer und nützlicher Gewinn.

Diese Worte stehen, wie man seit langem weiß, in großer Tradition. Athanasius zitiert hier Sokrates, von dem es hieß: „Schon die Erinnerung an ihn bedeutete keinen geringen Gewinn denen, die gewohnt waren, mit ihm zu verkehren“²⁴. „Mit Antonius“, so Walter Berschin, „ist wie mit Sokrates eine geistige Welt entstanden“.²⁵ Ist das Innovation?

Gert Melville hat als Definition für die Einführung der hermeneutischen Kategorie „Innovation“ für die monastische Forschung darauf verwiesen, dass Innovation kein feststehender Begriff sei, aber eben diese ambivalente Struktur der Unschärfe das Potential des Zugangs ausmache.²⁶ Innovationen werden als kreative Anstöße verstanden, die nicht den Erfinder oder die Erfinderin in das Zentrum stellen, sondern durch ihre spätere Geltungskraft definiert sind, gedankliches Neuland also – wodurch sich neue Normen und Denkdimensionen menschlichen Handelns durchsetzen. Das Innovationskonzept von Rainer Christoph Schwinges sieht dagegen interessanterweise eine Kombination von vier Kriterien vor, nämlich 1. universitäre Bildung, 2. Entstehung von moderner Verwaltung, 3. Entwicklung von Gewerben und 4. Kommunikation und Verkehrswesen.²⁷ Dieser Innovationsbegriff ist von dem modernen Verständnis von Fortschritt im Sinne gesteigerter Effektivität geprägt. Diesem Innovationsbegriff kann die über die Antoniusvita des Athanasius vermittelte neue Lebensform nicht entsprechen.

23 Leben des heiligen Antonius (wie Anm. 6), S. 774.

24 BERSCHIN, Biographie (wie Anm. 3). S. 120.

25 Ebd.

26 Gert MELVILLE, Innovation im Diskurs. Ein Vorwort, in Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 17 (2017), S. 11-18, hier S. 12. Online unter http://repo.saw-leipzig.de:80/pubman/item/escidoc:43076/component/escidoc:43073/denkstroeme-heft17_11-18_melville.pdf (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).

27 Innovationsräume. Woher das Neue kommt – in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Rainer C. SCHWINGES/Paul MESSERLI/Tamara MÜNGER, Zürich 2001, S. 33.

Insgesamt stand man freilich dem uns heute vertrauten Begriff des Fortschritts und der Neuerungen, wie auch Melville betont, im Mittelalter eher skeptisch gegenüber.²⁸ Dazu passt, dass auch die Begriffe „Neugierde“ (*curiositas*) und „Neuheit“ (*novitas*) insbesondere im monastischen Kontext eindeutig negativ konnotiert waren.²⁹ In der Regel wird versucht, gegen diese Skepsis gegenüber Neuerungen, die uns in den mittelalterlichen Quellen vielfach (aber nicht immer) entgegentrifft, zu argumentieren und eine verdeckte Innovationskraft und positive Bewertung von Neuerungen sozusagen aus dem Verborgenen herauszuschälen. „Neuerungen traditionell erscheinen zu lassen“, so argumentiert Hans-Joachim Schmidt, „schützte vor Kritik, mehr noch, forderte zur Überwindung des Bestehenden auf, dessen Verderbtheit sich an der Distanz zum guten Ursprung offenbare.“³⁰ Der von ihm herausgegebene Aufsatzband setzt es sich zum Ziel, die „verdeckten Ursprünge“ auf diese Weise als Re-Form und damit als ‚getarntes Fortschrittsbewusstsein‘ herauszuschälen.³¹ Ich würde hier gerne umgekehrt der Frage nachgehen, in welchem gedanklichen Paradigma eigentlich das wurzelte, was man als ‚Innovationsfeindlichkeit des Mittelalters‘ fasst?

Die grundsätzliche Skepsis gegenüber Neuerungen oder Fortschritt hat meines Erachtens ihren Ursprung in der christlichen Anthropologie, die den Le-

- 28 Vgl. zur Diskussion des Begriffs Innovation: Christian HESSE/Klaus OSCEMA, Aufbruch im Mittelalter – Innovationen in Gesellschaften der Vormoderne. Eine Einführung, in: Aufbruch im Mittelalter – Innovationen in Gesellschaften der Vormoderne. Studien zu Ehren von Rainer C. Schwinges, hg. von Christian HESSE/Klaus OSCEMA, Ostfildern 2010, S. 9–33, hier S. 15: „Zwar trifft es durchaus zu, dass die Bezeichnung eines Gegenstands oder einer Praxis als *innovatio* zumeist pejorativ ausgerichtet ist, also im Sinne einer unzulässigen Modifikation bestehender Verhältnisse bzw. eines Wandels *in malam partem* gelesen werden muss. Immerhin ist damit aber der Begriff doch recht breit nachzuweisen und präsent.“ Vgl. insbesondere Hans-Joachim SCHMIDT, Einleitung. Ist das Neue das Bessere? Überlegungen zu Denkfiguren und Denkblockaden im Mittelalter, in: Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewußtsein im Mittelalter, hg. von Hans-Joachim SCHMIDT (Scrinium Friburgense 16), Berlin/New York, S. 7–24; Otto Gerhard OEXLE, „Die Statik ist ein Grundzug des mittelalterlichen Bewußtseins“. Die Wahrnehmung sozialen Wandels im Denken des Mittelalters und das Problem ihrer Deutung, in: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hg. von Jürgen MIETHKE/Klaus SCHREINER, Sigmaringen 1994, S. 45–70.
- 29 Jeffrey F. HAMBÜRGER, Idol Curiosity, in: Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. von Klaus KRÜGER (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 15), Göttingen 2002, S. 19–58.
- 30 SCHMIDT, Einleitung: Ist das Neue das Bessere? (wie Anm. 28), S. 11; Klaus SCHREINER, Technischer Fortschritt als Weg in ein neues Paradies. Zur theologischen und sozialethischen Legitimationsbedürftigkeit technischer Neuerungen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Innovationsräume (wie Anm. 27), S. 125–158.
- 31 SCHMIDT, Einleitung: Ist das Neue das Bessere? (wie Anm. 28), S. 23.

bensweg des Menschen prinzipiell als Rückweg zum Schöpfer auffasst.³² Die Seele war göttlichen Ursprungs, woran sie sich auf der Erde mit dem Körper vereint nur noch vage erinnerte, wodurch der Seelenspiegel sozusagen eingetrübt war. Aufgrund des Sündenfalls und der Kenntnis der Laster war dem Menschen die volle Erkenntnis der göttlichen Weisheit nicht mehr möglich. Nach mittelalterlicher Auffassung war der Ursprung von Leib und Seele getrennt, wobei die Seele als der himmlischen Sphäre zugehörig betrachtet wurde, weshalb Beschaffenheit und Konstitution der Seele in den Bereich der Theologie fielen. Der Körper gehörte prinzipiell der irdisch vergänglichen Welt an und neigte deshalb zu weltlichen Vergnügungen.³³ Wenn nicht die religiöse Lebensform im Sinne eines ‚Gestorbenseins für die Welt‘ den Menschen vor sich selbst bzw. den irdischen Verlockungen ‚schützte‘, bedurfte er der Lenkung durch die *ratio*, wollte er nicht sein Ziel verfehlen und an dem Heilsversprechen Christi teilhaben. Die Seele dagegen strebte von sich aus dem Göttlichen zu, von wo sie ihren Ursprung hatte, weshalb ihr vorgesehener Weg auf Erden als Rückweg gedacht war. Der Sündenfall hatte die Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott zwar beschädigt, aber nicht zerstört, und die Erlösungstat Christi eröffnete dem Menschen prinzipiell den Weg zurück.³⁴

Obwohl der Mensch beim jüngsten Gericht in seinem Körper auferstand, war die Rückkehr des Menschen über die Erkenntnis des göttlichen Willens nur dem ‚inneren‘ oder ‚geistigen‘ Menschen möglich. Bedachte der Mensch sein Seelenheil, so fiel sein irdisches Streben mit der gottgewollten Bestimmung seiner Seele überein, vernachlässigte er es, führten ihn körperliche Begierden auf den abschüssigen Weg, so dass die Seele aufgrund der Sünden im Moment des Todes

32 Eva SCHLOTHEUBER, Der Mensch am Scheideweg. Personenkonzeptionen des Mittelalters, in: Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld zwischen Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung, hg. von Gabriele JANCKE/Claudia ULBRICH (Querelles 10), Göttingen 2005, S. 71–96.

33 SCHLOTHEUBER, Norm (wie Anm. 13), S. 337–338.

34 Das Verhältnis von Körper und Seele und die Erkenntnisfähigkeit der Seele behandelt Thomas von Aquin 1224/1225–1274) in der *Summa theologiae* mit ihm eigenen grundlegender Systematik: *Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia compositur. [...] Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam.* Thomae Aquinatis, Opera omnia I–III. Bd. 2: *Summa theologiae*, hg. von Robert BUSA, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, I,7, S. 289; vgl. Wolf-Ulrich KLÜNKEL, Selbsterkenntnis der Seele. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin, Stuttgart 1990; Markus SCHULZE, Leibhaftig und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des hl. Thomas von Aquin (Studia Friburgensia N.F. 76), Fribourg 1992, S. 39–45.

mit dem Körper verdarb.³⁵ Der ‚rechte Weg‘ führte die Seele weg von menschlicher Vielfalt und individuellem Ausdruck zurück zur göttlichen Einheit, an der sie im Zustand der *contemplatio* bereits auf Erden teilhaben konnte.³⁶ Am Ende dieses Weges stand deshalb auch nicht die individuelle Selbstverwirklichung im heutigen Sinne, sondern die ideale, objektiv von Gott gesetzte Bestimmung des Menschen, die ohne qualitativen Unterschied der Geschlechter für alle Menschen gleich gedacht war. Bei den Darstellungen des jüngsten Gerichts sind deshalb diejenigen, die als die Gerechten in den Himmel geleitet werden, in gleichförmiger Weise schön, ohne spezifische äußere Merkmale und im ideellen Alter von 33 Jahren begriffen, während die übrigen zu Hölle oder Fegefeuer Bestimmten, mit einem unverwechselbaren Äußeren und subjektiver Physiognomie gekennzeichnet wurden.³⁷

Der Mensch freilich konnte und sollte auf Erden aus eigenem Antrieb den Rückweg zum Schöpfer antreten und in der Christusnachfolge versuchen, der

35 Die Wegesymbolik stützte sich nicht zuletzt mit biblischer Autorität auf das Bild von der schmalen Pforte. Sie eröffnet Wenigen den schwierigen Pfad zum ewigen Leben, während die breite Pforte Vielen offensteht und in die Verdammnis führt (Mt. 7, 13). Sie wurde durch den pythagoreischen Buchstaben, das Y, visualisiert, der den Lebensweg des Menschen symbolisierte; vgl. Peter Philipp RIEDL, Am Scheideweg, in: Mythen und Narrative des Entscheidens, hg. von Helene BASU/Bruno QUAST/Martina WAGNER-EGELHAAF (Kulturen des Entscheidens 3), Göttingen 2019, S. 171–187; SCHLOTHEUBER, Der Mensch am Scheideweg (wie Anm. 32); vgl. Klaus SCHREINER, *Litterae mysticae*. Symbolik und Pragmatik heiliger Buchstaben. Texte und Bücher in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, in: Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftlichkeit, hg. von Christel MEIER-STAUACH u. a. (Münstersche Mittelalter-Schriften 79), München 2002, S. 277–337; Wolfgang HARMS, *Homo viator in bivio*. Studien zur Bildlichkeit des Weges (Medium Aevum. Philologische Studien 21), München 1970, S. 40–49; Anselme DIMIER, La lettre de Pythagore et les Hagiographes du Moyen Âge, in: *Le Moyen Âge* 60 (1954), S. 403–418; vgl. dazu Hubert SILVESTRE, Nouveau témoignages médiévaux sur la Littera Pythagorae, in: *Le Moyen Âge* 63 (1957), S. 55–57; Erwin PANOFKY, Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst, Leipzig/Berlin 1930.

36 SCHLOTHEUBER, Der Mensch am Scheideweg (wie Anm. 32).

37 Vgl. die Beschreibung Ottos von Freising in seiner *Historia de duabus civitatibus* (entst. 1143–1146) über Art, Geschlecht und Alter der Auferstehenden: *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, hg. von Adolf HOFMEISTER (MGH SS rer. Germ. 45), Hannover 1912, S. 1–457, hier Lib. VIII, c. 10–12, S. 404–409. S. auch Aaron J. GURJEWITSCH, Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst und Literatur (in Verbindung mit der Auffassung vom Tode und Jenseits), in: *Archiv für Kulturgeschichte* 71 (1989), S. 1–45; vgl. zum Verhältnis von ärztlicher Heilkunde und Sorge für die Seele im Angesicht des Todes Roger SEILER, Mittelalterliche Medizin und Probleme der Jenseitsvorsorge, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln*, hg. von Peter JETZLER, Zürich 2019, S. 117–124.

göttlichen Weisheit wieder näher zu kommen. Der innere Aufstiegsweg war (grob vereinfacht) als *Selbsterkenntnis* im Sinne des Bekämpfens der Laster und Erkennen Gottes in der eigenen Seele gedacht, weshalb die Wirkmächte der Seele – im Wesentlichen die Tugend- und Lasterlehre – zentraler Teil der mittelalterlichen Anthropologie waren.³⁸ Da die göttliche Ordnung als zeitlos ewig und unwandelbar gleichbleibend gedacht war, war der menschliche Lebensweg, wie es die Antoniusvita modellbildend gefasst hatte, in erster Linie als Seelenweg und ‚Aufstiegs- und Rückweg‘ von irdischer Vielfalt zu unveränderlicher Einheit gedacht. Die Innovation, die Erfindung von Neuem, führte unter diesen Vorzeichen tendenziell eher von der gottgewollten Bestimmung des Menschen weg und hatte deshalb stets mit dem Verdacht des Irrwegs zu kämpfen. Aus diesem Grund war eben auch, wie erwähnt, die *curiositas* als Motivation, Neues zu entdecken, eindeutig negativ konnotiert.

Warum es dennoch Sinn macht, sich gerade mit dem Verhältnis von Innovation und monastischer Lebensweise auseinanderzusetzen, liegt darin begründet, dass die Religiösen in der Fremd- und Selbstwahrnehmung diejenigen waren, die sich aufgrund ihrer Lebensform der durch den Sündenfall verlorenen Erkenntnisfähigkeit göttlicher Weisheit am besten wieder zu nähern vermochten. Insbesondere die Mönche und Nonnen werden deshalb gewissermaßen zu ‚Experten bzw. Expertinnen der Erforschung des Immateriellen‘ und deren Wirkweise in der materiellen Welt.³⁹ Schon in der Antoniusvita findet sich der zentrale Gedanke, dass die innere Welt – nämlich der neu gewonnene, der Wüste abgetrotzte Seelenraum – der äußeren Welt mit Gewinn vorgezogen werden kann. Auf der inneren Seelenebene waren die Kriterien des menschlichen Lebensweges nicht materieller Erfolg oder irdischer Ruhm, sondern die Beschaffenheit der Seele, über die Gott beim Jüngsten Gericht urteilte. Die transzendente christliche Überhöhung des konkreten menschlichen Lebensweges als Seelenweg verlagerte die Entscheidungsinstanz der Beurteilung des Lebens von der äußeren Verfasstheit nach innen. Diese Verinnerlichung förderte dann das Entstehen bzw. Wahrnehmen einer zweiten, eben ‚inneren‘ Ebene der Persön-

38 Vgl. zu der Rolle der Tugend- und Lasterlehre für die mittelalterliche Anthropologie und damit auch für die Lebensbeschreibungen Eva SCHLOTHEUBER, *Persönlichkeitsdarstellung und mittelalterliche Morallehre. Das Leben Erzbischof Adalberts in der Beschreibung Adams von Bremen*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 59/2 (2003), S. 495–548.

39 Markus GUMANN, *Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin. Konsequenzen für das Verhältnis von Philosophie und Theologie* (Eichstätter Studien 40), Regensburg 1999, S. 82–89; Ruedi IMBACH, *Deus est intellegere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Fribourg 1975.

lichkeit, deren Werte und Ziele sich von der äußeren Beurteilung des menschlichen Glücks oder Unglücks deutlich unterschieden. Ihr kam jedoch die größere Autorität zu, da Gott beim Jüngsten Gericht über sie urteilte.⁴⁰ Die Beschaffenheit dieser zweiten Ebene wurde im Laufe der Zeit immer wieder neu durchdacht und sie trug deshalb maßgeblich zur Formung der mittelalterlichen Anthropologie bei. Die hohe Bedeutung, die auf der Beurteilung des Menschen bzw. seiner Seele durch Gott lag, führte auch dazu, dass das Menschenleben von seinem Ende, also vom Tod her begriffen wurde. Maßstab und Ziel menschlichen Lebens blieben damit aber außerhalb des Menschen von Gott ‚objektiv‘ gesetzt, was in der älteren Forschung mit dem Begriff „Autoritätskultur“ bezeichnet wird, und konnten nicht subjektiv bestimmt werden. Mit dieser Vorstellung untrennbar verbunden waren Ziel und Erfüllung der Menschheit insgesamt, die mit Auferstehung und Jüngstem Gericht der am besten bekannte Teil der Geschichte waren (Abb. 37). Es ist deshalb gerade die Klausur, die Begrenzung des konkreten Lebensraums durch die Klostermauern, die die Nonnen und Mönche zu ‚Experten bzw. Expertinnen des Immateriellen‘ macht. Da die Wirkweise der göttlichen Ordnung nach Augustinus (354–430) an der materiellen Welt abgelesen werden konnte, wurde das Kloster unter diesen Vorzeichen zu einem (Denk-)Raum ungeheurer Reflexionsdichte. Die jahrhundertelange Anstrengung, den immateriellen, spirituellen Raum zu erfassen und seine Wirkmächte zu durchdringen, hatte enormes Innovationspotential. Daneben tritt von Anfang an ein zweiter Aspekt, der meines Erachtens insbesondere technische und ökonomische Innovationen förderte, nämlich das ganz konkrete und intensive Bemühen der Religiösen, den eigenen, *idealiter* von transzendenten Prinzipien geleiteten Lebensraum möglichst autonom und als realen gemeinschaftlich geteilten Raum zu bewahren und vor dem Zugriff der Welt mit ihren konkurrierenden Prinzipien zu schützen – beispielsweise durch wirtschaftliche Autarkie.

2. Grenzfragen: Der immaterielle Zeit-Raum

Die Erforschung des transzendenten Raums wurde so zur maßgeblichen Aufgabe der Religiösen, die aus diesem Grund unermüdlich die zentralen Fragen des Menschseins adressierten: die Fragilität irdischen Seins, das Verhältnis von Leben und Tod, die Beziehung von Gott und Mensch, die Beschaffenheit von Seele und Körper, den Ursprung der Welt oder das Verständnis der Zeit und

40 Vgl. SCHLOTHEUBER, Norm (wie Anm. 13), S. 329–357.



Abb. 37 Hans Memling, Das Jüngste Gericht, ca. 1466–73, Gdańsk, Muzeum Narodowe

vieles mehr. Wenn man sich die religiöse Literatur und besonders das weite Feld der Bibelexegese anschaut, wirkt das literarische Schaffen der Mönche und Nonnen tatsächlich wie der unermüdete Versuch, diese Fragen zu beantworten, in ein sinnstiftendes System zu bringen und damit begreifbar zu machen. Der die Menschheit und alle Schöpfung umfassende ‚Zeit-Raum‘ wurde dabei vor allem als liturgischer Raum strukturiert und erfassbar gemacht und im liturgischen Jahr revolvierend immer wieder durchmessen.⁴¹ Das Erfassen und die Strukturierung der Zeit war ein sowohl philosophisch-religiöses als auch ganz praktisches Problem der geistlichen Gemeinschaften, weshalb die Berechnung der beweglichen Feste, also des richtigen Ostertermins, ein zentrales Anliegen war. Die Osterberechnung des Beda Venerabilis († 735) anhand der Ostertafeln (aufbauend auf Dionysius Exiguus), fand europaweit Geltung, weil sie unabhängig vom Ort und anderen Hilfsmitteln die gültige Errechnung des Osterfestes

41 Vgl. Margot FASSLER, *The Liturgical Framework of Time and the Representation of History*, in: *Representing History 900–1300. Art, Music, History*, hg. von Robert A MAXWE, Pennsylvania 2010, S. 149–172; Susan BOYNTON, *Writing History with Liturgy*, in: ebd., S. 187–200; HAMBURGER u. a., *Liturgical Life* (wie Anm. 22), Bd. 1, S. 285–499.

ermöglichten.⁴² Diese grundlegende Unternehmung entstand – wie so vieles – aus einer Konfliktsituation, weil in Bedas Heimat Northumbria der alexandrinisch-römische Osterzyklus und die in Irland und England geübte Praxis der Berechnung des Osterdatums aufeinandertrafen. Beda schuf insbesondere mit seinen Schriften *De temporibus* und *De temporum ratione* ein kohärentes System der Zeiterfassung und -berechnung und setzte die bis heute maßgebliche, auf Christi Geburt bezogene Zeitrechnung durch.⁴³ Dadurch erst etablierte sich eigentlich ein Regionen übergreifender gemeinsamer, religiös konnotierter sozialer ‚Zeit-Raum‘, in dem man sich ganz konkret verständigen konnte.⁴⁴ Der umfassende und durchaus selbstbewusste Anspruch Bedas, die Grenzen der Zeit auszumessen, wird auch darin deutlich, dass er konkret den 18. März 3952 vor Chr. als Anbeginn der Welt festsetze.⁴⁵

Frank Rexroth resümiert in seinem jüngst erschienenen Band „Fröhliche Scholastik“, dass der Beitrag der monastischen Welt des frühen Mittelalters zur Tradierung und Bereicherung der gelehrten Schriftkultur gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann und er sich nicht in der Rezeption erschöpfte. „Im Gegenteil erreichte die Beschäftigung der klösterlichen Skriptorien mit den vorgefunden Texten eine solche Intensität, dass die monastische Kultur auch in Regionen produktiv und innovativ sein *musste*, in denen man dies auf den ersten Blick nicht vermuten würde.“⁴⁶ Das war der Nährboden für herausragende Persönlichkeiten wie Anselm von Canterbury (1033–1109), der die Denk-Grenzen des Wissens seiner Zeit in ganz anderer Weise als Beda auslotete. Anselm war nicht zuletzt ein begnadeter Lehrer, der im gemeinsamen Diskurs mit den Schülern die rationale Durchdringung des Glaubens vorantrieb. In seinem 1078 vollendeten Werk *Proslogion*, das er „Glaube, der nach Einsicht sucht“ (*fides quaerens intellectum*) nannte, entwickelte er seinen ontologischen Gottesbeweis, nämlich dass Gott das sei, „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*). Anselms Gottesbeweis ist bis heute ein Meilenstein und gehört zu den am intensivsten diskutierten Argumen-

42 Immo WARNTJES, Irische Komputistik zwischen Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis. Ursprung, karolingische Rezeption und generelle Forschungsperspektiven, in: *Viator Multilingual* 42 (2011) S. 1–32; Arno BORST, Schriften zur Komputistik im Frankenreich von 721 bis 818, 3 Bde. (MGH – Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 21), Hannover 2006.

43 Bede, *De temporum ratione*, in: *Bedae Venerabilis Opera Didascailca*, hg. von Charles W. JONES (CCCSL 123B), Turnhout 1977, S. 263–544. Bede, *De temporibus*, in: *Bedae Venerabilis Opera Didascailca*, hg. von Charles W. JONES (CCCSL 123C), Turnhout 1980, S. 585–611.

44 Norbert ELIAS, *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt am Main 1984.

45 Arno BORST, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas* (Wagenbachs Taschenbücherei 492), Berlin 32004, S. 45.

46 REXROTH, *Fröhliche Scholastik* (wie Anm. 17), S. 51.

ten der Philosophie.⁴⁷ Im Vorwort zu seinem *Monologion* erklärt Anselm den Entstehungskontext, die Methode und Intention seines mutigen Unterfangens. Seine Mitbrüder hatten ihn gebeten, seine Betrachtungen und Argumentationen über die Wesenheit Gottes, die er im Gespräch mit ihnen entwickelt hatte, in einfacher Sprache und leicht verständlich aufzuschreiben. Dabei sollte er sich bewusst nicht auf die Autorität der Bibel, sondern auf die Notwendigkeit von Vernunftgründen stützen und jeden noch so kleinen vorstellbaren Einwand auf diese Weise entkräften.⁴⁸

Anselm von Canterbury hat die Aufgabe der Religiösen, Antworten auf die existentiellen transzendenten Fragen des Menschen zu suchen, ins Zentrum seines Lebens gerückt. Sein Biograf Eadmer (1060–1129) bringt das im zweiten Kapitel der *Vita Anselmi* eindrucksvoll und nicht ohne Humor zum Ausdruck: Anselms *conversio*, die Entscheidung des Jugendlichen zum ‚richtigen‘, nämlich zum geistlichen Leben, beginnt mit einer Traum-Vision, bei der Anselm unermüdlich einen Berg hinaufsteigt, womit der Biograph Eadmer ganz im Sinne von Antonius Aufstiegsparabel den zukünftigen inneren Seelenweg seines Protagonisten visualisiert. Anselm erklimmt vorbei an den „müßigen Dienerinnen des Herrn“⁴⁹ den Weg hinauf zur *curia* des höchsten Königs, wo er schließlich an der Tafel des Herrn Platz nimmt. Ihm wird auf Geheiß Gottes das sehr weiße Brot (*panis nitidissimus*) der Eucharistie gereicht, von dem er im Angesicht Gottes erquickt wird.⁵⁰ Diese Vision, die am Beginn von Anselms Aufstiegsweg steht, wird implizit aufgegriffen, als er das Ziel seines irdischen Lebens erreicht

47 Anselm von Canterbury, *Proslogion*. Lateinisch- Deutsch, hg. von Franciscus Salesius SCHMITT, Stuttgart 1995, S. 13. Schmitt hebt in seiner Einleitung hervor, dass auch bei Augustinus als dem Höhepunkt der okzidentalen Theologie Schrift- und Vernunftbeweis nebeneinander hergehen. Aber nur Anselm wagte es, Schrift- und Vernunftbeweis radikal zu trennen und seine Theologie allein auf Vernunftbeweisen aufzubauen.

48 Anselm von Canterbury, *Proslogion* (wie Anm. 48), *Prooemium*, S. 7; vgl. auch die Kontroverse, die daraus entstand: Kurt FLASCH, Einleitung, in: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*, Lateinisch-Deutsch, übers., erläutert und hg. von Burkhard MOJSISCH (*Excerpta classica* 4), Kempten 1989, S. 7–48; Jörn MÜLLER, *Ontologischer Gottesbeweis? Zur Bedeutung des Unum Argumentum in Anselm von Canterburys Proslogion*, in: *Anselm of Canterbury (1033–1109) – philosophical theology and ethics*, hg. von Roberto HOFMEISTER PICH, Turnhout 2011, S. 37–72.

49 Eadmer, *The Life of St. Anselm. Archbishop of Canterbury*, edited with Introduction, Notes and Translation by Robert W. SOUTHERN (*Medieval Texts*), London 1962, cap. 2, S. 4: *Verum priusquam montem coepisset ascendere mulieres quae regis erant ancillae segetes metere, sed hoc nimis negligenter faciebant et desidiose*. Offensichtlich kritisiert Anselm (bzw. Eadmer) hier vor allem die Stiftsdamen (*ancillae dei*), die im 12. Jahrhundert vielfach reformiert und zu einer monastischen Regel gezwungen wurden.

50 Ebd. cap. 2, S. 4–5: *Tunc ad imperium dei panis ei nitidissimus per dapiferum affertur, eoque coram ipso reficitur*.

hat und sein Tod naht. Bezeichnenderweise ist es in Eadmers Darstellung nicht etwa Anselm selbst, der lebenslang Wissenssuchende, der erkennt, dass sein Ende naht, wie es eigentlich jeder vernünftige Heilige vermag und wie es fester Bestandteil jeder Heiligenbiographie ist. Im Gegenteil, seine Gefährten müssen ihn darauf aufmerksam machen: „Herr und Vater“, sagt einer seiner Begleiter, „wir können nicht umhin zu erkennen (*intellegi datur*), dass Du die Welt verlassen wirst, um am Osterfest am Hof Deines Herrn teilnehmen“ (*paschalem domini tui curiam*).⁵¹ Anselm gibt daraufhin die denkwürdige Antwort: „Ja, wenn das sein Wille ist, werde ich gerne gehorchen. Allerdings würde ich es vorziehen, bei Euch zu bleiben, bis ich eine Antwort auf die Frage (*quaestio*) nach dem Ursprung der Seele gefunden habe, die ich beständig in meinen Gedanken wälze. Ich glaube nämlich nicht, dass irgendjemand außer mir nach meinem Tod in der Lage sein wird, sie zu beantworten. Ich würde mich ganz sicher erholen, wenn ich nur essen könnte, nur der Magen ist ermüdet, sonst verspüre ich keine Schmerzen in meinem Körper.“⁵² Gottes Reaktion auf Anselms Ansinnen freilich ist eindeutig, er verliert seine Sprachfähigkeit. Alle, auch der englische König Heinrich I. (gest. 1135) und die Königin mit ihren Kindern, werden an sein Sterbebett gerufen. Anselms Atem verlangsamt sich, er stirbt. Man vollzieht die letzte Ölung und eben in dem Moment, als die Worte am Sterbebett gesprochen werden „dass ihr an meinem Tisch in meinem himmlischen Königreich essen und trinken werdet“ (*ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*), haucht Anselm den letzten Atem aus.⁵³

Diese denkwürdige Todesszene, die wie in den mittelalterlichen Heiligenviten üblich, wie in einem Prisma das ganze von seinem Ende her begriffene Leben zusammenfasst,⁵⁴ charakterisiert Anselm als eine Denkerpersönlichkeit, der bei seiner unermüdlichen Gottessuche die Grenzen des menschenmöglichen Wissens überschreiten will. Eadmer macht die darin liegende Hybris ganz deutlich, wenn Anselm daran zweifelt, dass nach ihm noch irgendjemand dazu in Lage wäre, den Ursprung der Seele zu enthüllen. Das Wissen um den Ursprung der Seele freilich ist göttliches Offenbarungswissen, das sich der menschlichen *ratio*

51 Ebd., cap. 66, S. 141–142: *Dixit itaque ei unus nostrum, Domine pater ut nobis intellegi datur, ad paschalem Domini tui curiam relicto seculo vadis.*

52 Ebd., cap. 66, S. 142: *Respondit, et quidem si voluntas eius in hoc est, voluntati eius libens parebo. Verum si mallet me adhuc inter vos saltem tam diu manere, donec quaestionem quam de origine animae mente revolvo absolvere possim, gratanter acciperem, eo quod nescio utrum aliquis eam me defuncto sit soluturus. Ego quippe si comedere possem, spero convalescerem.*

53 Ebd., cap. 66, S. 143.

54 *Mors igitur vitae est testimonium*, Ambrosius von Mailand, *De bono mortis*, in: *Sancti Ambrosii Opera*, Bd. 1, hg. von Karl SCHENKL (CSEL 32/1), Prag/Wien/Leipzig 1897, c. 35, S. 734.

entzieht. An diesem Punkt ist der hochintelligente Anselm in all seinem Wissensdurst blind, blinder als seine deutlich weniger begabte Umgebung. Er erkennt nicht die von Gott gesetzten Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit und damit auch nicht den Zeitpunkt des eigenen Todes. Sein Körper will schon länger die menschengemachte Nahrung nicht mehr aufnehmen, wobei hier sicherlich beides, sowohl die körperliche als auch die geistige Nahrung der Mönche gemeint ist. Als Antwort auf seine letzte und höchste Frage zeigt Gott in Eadmers augenzwinkernder Erzählung Anselm geradezu liebevoll die Grenzen auf und nimmt ihn zu Ostern am Höhepunkt des liturgischen Jahres zu sich. So erfüllte sich die Prophezeiung seiner Jugend, dass er an Ostern am Tisch des Herrn das *panis nitissimus* göttlicher Weisheit und Erlösung im Angesicht Gottes essen wird.

3. Geistliche Erkenntnis und irdische Wirksamkeit

Das sind natürlich nur einige wenige willkürliche Beispiele für die monastische Erweiterung des Zeit- und Denkraums, die bis heute im kulturellen Gedächtnis bewahrt wurden. Die Wirkmächtigkeit monastischer Ideen in Bezug auf die laikale Gesellschaft des Mittelalters war abhängig von Zeit und Raum und selbstverständlich sehr unterschiedlich. Insgesamt dienten die Klöster, wie die Forschung vielfach betont hat, als Erinnerungsort, als Orte des Totengedenkens und der *memoria* der Familien, als Besitzzentren und Zentren der Herrschaftsrepräsentation. Sie übernahmen zudem die wichtige Aufgabe der Erziehung und Ausbildung des monastischen und bisweilen auch des laikalen Nachwuchses. Über diese konkreten Funktionen hinaus entwickelten sich die Klöster aber auch eine Art ‚Reflexionsraum‘, der die Möglichkeit bot, die verschiedenen, durchaus konkurrierenden laikalen, religiösen oder auch semi-religiösen Rollenmodelle von Männern und Frauen zu verhandeln, zu tradieren und anzupassen. Die religiösen Gemeinschaften entwickelten sich deshalb stets im Wechselspiel mit den religiösen und den sozialen Bedingungen und Bedürfnissen ihrer Zeit. Umgekehrt wirkten ihre religiösen Lebensentwürfe auf die Gesellschaft zurück, da die Nonnen und Mönche durch die besondere Lebensform eine Vorbildfunktion in der mittelalterlichen Gesellschaft ausübten. Die vielschichtigen Beziehungen und Interdependenzen zwischen dem ‚Sonderraum‘ Kloster und der Laiengesellschaft erhellen deshalb in besonderer Weise Neansätze oder Wandel der mittelalterlichen Gesellschaft.⁵⁵

55 Eva SCHLOTHEUBER, Hildegard von Bingen und die konkurrierenden spirituellen Lebensentwürfe der *mulieres religiosae* im 12. und 13. Jahrhundert, in: Unversehrt und unverletzt.

Auf der anderen Seite können wir als Folge der Trennung der laikalen und geistlichen Sphäre in der mittelalterlichen Gesellschaft beobachten, dass die monastischen Gemeinschaften, bemüht waren und bemüht sein mussten, ihren besonderen Lebensraum vor dem Zugriff der Welt zu schützen und zu einem Erfolgsmodell zu machen. War es vielleicht maßgeblich dieses Bemühen, das unter anderem auch ganz konkret technische und wirtschaftliche Innovationen förderte?⁵⁶ Als ideelle Voraussetzung für das Wirken der Nonnen und Mönche in die Welt über neue Gesellschaftsentwürfe, religiöse oder karitative Angebote, Ideen und geistige Impulse aller Art könnte eben jene Selbst- und Fremdschreibung der monastisch Lebenden gedient haben, die ihnen als ‚Experten bzw. Expertinnen für den immateriellen Raum‘ und das Erkennen der göttlichen Ordnung eine nicht unerhebliche Verantwortung für die Laiengesellschaft übertrug. Diese Verantwortung bewog sie immer wieder zum Eingreifen. Dafür gibt es unzählige eindrucksvolle Beispiele, genannt seien an dieser Stelle nur die Dominikanerbrüder Anfang des 13. Jahrhunderts, die als geradezu revolutionären Ansatz versuchten, allen Frauen – unabhängig von Stand und Bildung, Witwen, einst verheirateten Frauen, Alten und Jungen – ein monastisches Leben in Gemeinschaft zu ermöglichen.⁵⁷

Alle geschilderten Beobachtungen können hier nur in ihren Grundzügen und notwendigerweise ebenso unterkomplex vorgestellt werden. Abschließend möchte ich nur noch auf ein Beispiel eingehen, in dem der privilegierte Wissenszugang der Religiösen und die damit verbundene Verantwortung für die Geschicke der Laiengesellschaft ungewöhnlich deutlich artikuliert werden, nämlich auf die Königsaler Chronik (*Cronica aulae regiae*) Peters von Zittau († 1339).⁵⁸ Im Proömium klärt der gelehrte Abt seine Leser über die Motivation und Intention seiner großen Geschichtserzählung auf. Religiöse, so Peter von Zittau, könnten ihre Pilgerschaft Gottes, die *peregrinatio*, auf sehr verschiedene Weise absolvieren, um die göttliche Ordnung zu erfassen: „Einige sind in ihrem

Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute, hg. von Rainer BERNDT/Maura ZATONYI (*Erudiri Sapientia* 12), Münster 2015, S. 323–365, hier S. 323–324.

56 Vgl. zu den technischen Innovationen die Beiträge von Oliver AUGÉ und Philipp STENZIG in diesem Band.

57 HAMBURGER, *Liturgical Life* (wie Anm. 22), S. 55–67.

58 Petra Žitavského, *Kronika Zbraslavská*, hg. von Josef EMLER (*Fontes rerum Bohemicarum* 4), Prag 1884, S. 1–337; *Die Königsaler Chronik*, aus dem Lateinischen übers. von Josef BUJNOCH/Stefan ALBRECHT, hg. von Stefan ALBRECHT (*Forschungen zu Geschichte und Kultur der Böhmisches Länder* 2), Frankfurt am Main 2014; *Chronicon Aulae Regiae. Die Königsaler Chronik. Eine Bestandsaufnahme*, hg. von Stefan ALBRECHT, Frankfurt a. M. 2013; vgl. zuletzt Bela MARANI-MORAVOVÁ, *Peter von Zittau. Abt, Diplomat und Chronist der Luxemburger* (Vorträge und Forschungen. Sonderbände 60), Ostfildern 2018.

Eifer, die Schrift buchstabengetreu zu kennen, so gut, dass sie vollständig besitzen.“⁵⁹ Andere bemühten sich um das anagogische, allegorische und mystische Verständnis, wieder andere neigten mit angestrengtem Eifer dem tropologischen Sinn zu. „Ich selbst“, so Peter von Zittau, „halte dafür, die Bemühungen um alle diese Richtungen zu empfehlen, wenngleich nicht in gleicher Weise. Aus allem kann man wie die Biene Nektar, eben Tugend und Erkenntnis ziehen.“⁶⁰ Und auch wenn selbst Aristoteles gesagt hat, es sei nicht würdig, sich um Fabeln zu bemühen, wird doch „die ernste Wahrheit durch scherzhafte Rede leichter“ (*dulcius arrident seria picta iocis*).⁶¹ Mit diesem Zitat aus *Aesopus moralisatus* macht Peter von Zittau deutlich, dass den Religiösen die gesamte literarische Überlieferung offenstehen sollte – sowohl die der Wahrheit verpflichtete Geschichtsschreibung als auch Literatur und Poesie. Deshalb, so führt der Abt weiter aus, „erwäge ich, dass nicht nur rein theologisches, sondern nach dem Apostel (Röm 15,5) auch alles, was immer geschrieben ist, zu unserer Belehrung verfasst wurde, damit wir durch Geduld und Trost der Schriften Hoffnung haben.“ Die Begründung dafür ist aus der Binnenperspektive des Klosterlebens geschöpft: „Das nämlich nützt jenen, die am Tisch des Herrn speisen, auf dem alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit versammelt sind (*in quo sunt omnes thesauri sapientie et scientie*), damit sie Abwechslung der Speisen, also der Wissenschaft haben, damit jeder, der des einen überdrüssig ist, von etwas anderem essen kann.“⁶² Für Peter von Zittau umfasst das monastische Leben eben beides,

59 Petra Žitavského, *Kronika Zbraslavská* (wie Anm. 58), Proömium, S. 3: *Sunt enim nonnulli, qui in litterali intelligencia scripture ita, ut illam complete habeant, efficaciter elaborant (...).*

60 Ebd., S. 3: *Studiosarum mencium, manu duccione scripturarum deum in hac peregrinatione querencium solet esse, ut comperio, varia consuetudo. Sunt enim nonnulli, qui in litterali intelligencia scripture ita, ut illam complete habeant, efficaciter elaborant, sunt et alii, qui anagogicis, allegoricis et mysticis intellectibus, alii qui tropologicis sensibus affectuoso studio se inclinant, alii in historiis et cronicis legendo edificatorium solacium sibi parant. Omnium horum studium, licet non equaliter, censeo commendandum. In omni enim materia, quam legit pia mens, ad similitudinem argumentose apis semper invenire poterit, unde legens virtutis et cognicionis suscipiat incrementum. Mens enim devota in leccionibus velut in ortis deliciarum pascitur, in eis quoque quasi lilia colligit, cum id, quod legit, totum ad dei et proximi dileccionem propriamque sui ipsius considerationem applicat et retorquet.*

61 Ebd.: *Immo quamvis asserat philosophus: quod de fabulis et fabulose philosophantibus non sit dignum studio intendere, tamen quia ipsa veritas seriosa aliquando ex allusione iocosi sermonis fit legentibus plus iocunda, iuxta illud poeticum: dulcius arrident seria picta iocis, ex hoc perpendo, quod non solum pure theologica, verum eciam secundum apostolum: quecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per pacienciam et consolacionem scripturarum spem habeamus.*

62 Ebd.: *Porro expedit hec epulantibus in mensa domini huius, scilicet in quo sunt omnes thesauri sapientie et scientie, ut epularum, id est scienciarum, diversitas habeatur, ut dum de uno habetur fastidium, de alio quis vescatur.*

Weisheit und Wissen in ihrer anfangs erörterten Differenz. Das ganze Tableau aller Schriften und Literatur und zwar einschließlich der Antike sollte also den Mönchen zur Verfügung stehen und von ihnen zur Erklärung und Verständnis der materiellen Welt und irdischer Verhältnisse herangezogen werden. Eben weil sie, die Religiösen, den direkten Zugang zu Wissenschaft und göttlicher Weisheit haben, weil sie, so wie er es ausdrückt, „am Tisch des Herrn sitzen“, sind sie verpflichtet, breit aus allem zu schöpfen, um ‚Gott und die Welt‘ und den Lauf der Zeit zu erklären und zu deuten.

Mit dieser Verantwortung der Religiösen für die mittelalterliche Gesellschaft begründet Peter von Zittau die Abfassung seiner Zeitgeschichte Böhmens, also sein großes Unternehmen, die jüngste Vergangenheit des Königsreichs in Prosa und Versform literarisch zu reflektieren, politisch zu deuten und sich dabei ganz erheblich einzumischen. Er sah definitiv seine Aufgabe darin, der gespaltenen Gesellschaft Böhmens in der höchst schwierigen Situation, in der man sich befand, mit Rat und Tat beizustehen.⁶³ Beide Wege hat Peter von Zittau in der schwierigen politischen Situation energisch ergriffen: Er gab politischen Rat, in Form einer Analyse der jüngeren politischen Geschichte, und schritt konkret zur Tat, als er zusammen mit anderen Ziterzienseräbten und Vertretern der böhmischen Stände dem frisch gewählten römisch-deutschen König Heinrich VII. (reg. 1308–1313) mit der Erbtochter Elisabeth (1292–1330) das Königreich Böhmen anbot.⁶⁴ Das war vielleicht keine Innovation im klassischen Sinne, aber im Sinne der Ausgangsfrage, ein lang nachhallender Eingriff in die Geschicke der Laiengesellschaft, der die weitere religiöse, politische und wirtschaftliche Entwicklung Böhmens und des Reichs entscheidend geprägt hat.

63 Eva SCHLOTHEUBER, Die „größtmögliche Veränderung“ (*maxima mutacio*) des Königreichs Böhmen. Peter von Zittau und die politische Wende Johanns von Luxemburg, in: *Ecclesia docta. Společenství ducha a umění. K životnímu jubileu profesora Jiřího Kuthana*, hg. von Magdaléna NESPEŠNÁ HAMZÍKOVÁ/Jana PEROUTKOVÁ/Stefan SCHOLTZ (Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis Historia et historia artium XXIII), Prag 2016, S. 105–129.

64 Michel MARGUE, Die Erbtochter, der fremde Fürst und die Stände. „Internationale“ Heiraten als Mittel der Machtpolitik im Spannungsfeld zwischen Hausmacht und Land, in: *Die Erbtochter, der fremde Fürst und das Land. Die Ehe Johanns des Blinden und Elisabeths von Böhmen in vergleichender europäischer Perspektive*, hg. von Michel PAULY (CLUDEM 2013), S. 27–46.