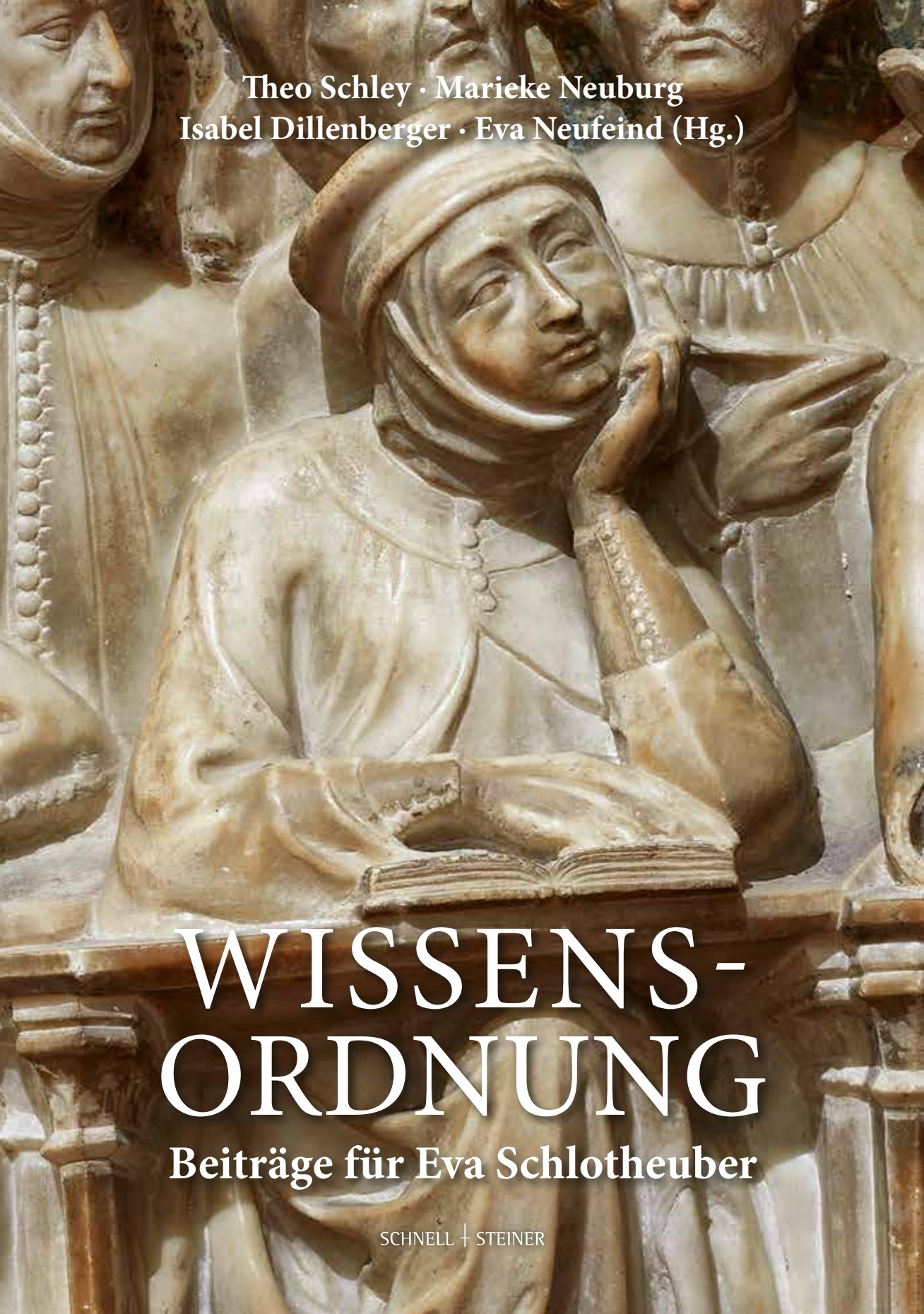




Theo Schley · Marieke Neuburg
Isabel Dillenberger · Eva Neufeind (Hg.)

WISSENS- ORDNUNG

Beiträge für Eva Schlotheuber

SCHNELL + STEINER

Wissens-Ordnung

Theo Schley · Marieke Neuburg
Isabel Dillenberger · Eva Neufeind (Hg.)

Wissens-Ordnung

Beiträge für Eva Schlotheuber

SCHNELL + STEINER

Umschlagabbildung: Lo studente sognante, Fotografie Archivio fotografico Musei Civici d'Arte Antica. Mit Genehmigung der Musei Civici d'Arte Antica, Bologna

Gefördert aus Mitteln des Dekanats der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Gefördert durch den Freundeskreis Geschichte Heinrich-Heine-Universität e.V.

Gefördert durch den Open-Access-Fonds der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.



Dieses Werk ist unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International (CC BY-SA 4.0) lizenziert. Es darf vervielfältigt, verbreitet und bearbeitet werden, solange der ursprüngliche Autor genannt wird und das bearbeitete Werk ebenfalls unter derselben Lizenz veröffentlicht wird. Weitere Informationen zur Lizenz finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Bibliographische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

© 2026 Verlag Schnell & Steiner GmbH, Leibnizstraße 13, 93055 Regensburg

Umschlaggestaltung und Satz: typegerecht berlin

Printed in EU

ISBN 978-3-7954-9101-7

ISBN 978-3-7954-9102-4 (PDF)

DOI <https://doi.org/10.61035/3795491024>

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf fototechnischem oder elektronischem Weg zu vervielfältigen.

Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbesondere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß § 44b UrhG („Text und Data Mining“) zu gewinnen, ist untersagt.

Weitere Informationen zum Verlagsprogramm erhalten Sie unter:
www.schnell-und-steiner.de

Vorwort

Naturgetreu und augenzwinkernd haben Jacobo und Pierpaolo dalle Masegne auf dem Ehrenmal für Giovanni da Legnano (1320–1383), das heute im dortigen Stadtmuseum zu sehen ist, Szenen aus dem Hörsaal der Universität von Bologna eingefangen. Platziert im Zentrum ist der sogenannte *studente sognante*: Gebannt lauscht der junge Mann der Vorlesung, wohl der da Legnanos, des großen Juristen, vielseitigen Autors und Beraters Papst Urbans VI. Die dalle Masegne-Brüder zeigen im *studente sognante* das Ideal eines durch den Dialog mit seinem Lehrer inspirierten Studenten: Seinen kleinen Codex hat er so oft durchgearbeitet, dass dieser schon lange nicht mehr sperrt, sondern flach auf der Bank vor ihm liegt. Die Finger des Studenten ruhen auf einer Textstelle, vielleicht auf jener, die da Legnagno gerade kommentiert. Zwar ist die Skepsis noch nicht ganz aus ihm gewichen, doch Haltung und Blick des Studenten zeigen, dass das gesprochene Wort ihn bewegt; die Segel seines Geistes blähen sich und seine Gedanken nehmen Fahrt auf.

Freilich, vielleicht ist auch alles ganz anders gemeint und der Student ist geistig gar nicht anwesend, sondern hängt bloß seinen Gedanken nach. Die Betrachtenden mögen selbst entscheiden. Uns jedenfalls erschien die lebensnahe Szene besonders geeignet, diesen Band zu Ehren von Eva Schlotheuber zu zieren – und das nicht nur, weil mittelalterliche Bildungs- und Wissenskultur zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören und ihre lange Lehrtätigkeit sie 2025 noch einmal selbst nach Bologna geführt hat.

Unser Band ist eine Hommage an eine herausragende Lehrerin anlässlich ihrer Emeritierung im März 2026. Seine sieben Beiträge sind Früchte des langjährigen Studiums bei und der gemeinsamen Forschung mit Eva Schlotheuber am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Die hier versammelten Aufsätze spiegeln die große thematische und zeitliche Bandbreite ihrer Forschung und Lehre: Sie reichen von einem Königsmord im 5. Jahrhundert (Philipp Stenzig), über frühmittelalterliche Frauenklöster (Marieke Neuburg) und Exkommunikationen (Eva Neufeind), hochmittelalterliche Scholastik (Tina Druckenmüller) und frühhumanistische Frauenbilder (Theo Schley, Isabel Dillenberger) bis hin zu einer Düsseldorfer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert (Marie-Isabelle Schwarzbürger). Die meisten der Autor*innen haben bei der Emerita studiert und/oder pro-

moviert oder sind noch dabei, alle teilen die Erfahrung, mit ihr und unter ihrer Leitung das Mittelalter zu erforschen. Diese Erfahrung ist nicht leicht auf den Punkt zu bringen. Sie geht weit über das bloße Erlernen des Entzifferns von Handschriften, das Tüfteln an lateinischen Übersetzungen oder das Deuten von Miniaturen hinaus – auch wenn intensives Quellenstudium immer im Mittelpunkt von Eva Schlotheubers Lehre steht.

Vielleicht hilft unser Titel, „Wissens-Ordnung“ (mit Bindestrich), zu verstehen, was Eva Schlotheuber als Lehrerin und Betreuerin einzigartig macht. Da sind zunächst einmal ihre Forschungsfelder, unter denen das Verstehen vergangener und gegenwärtiger Wissensordnungen (ohne Bindestrich) einen zentralen Platz einnimmt: das hinter einer Klosterbibliothek oder der Liturgie verborgene System; die universitär-gelehrte Wissensordnung, wie sie etwa im *Meide kranz* am Hof Karls IV. oder in der Heiningen Philosophendecke aufscheint; oder die Rechtsordnung, die in der Goldenen Bulle den Nukleus einer neuen politischen Ordnung des Reiches bildete. Schon diese kurze, unvollständige Liste ihrer Forschungsthemen verrät: Wer sich Eva Schlotheuber anschließt, gräbt sich mit der „Spitzhacke des Verstandes“ (Christine de Pizan) bis in die tiefsten Schichten der mittelalterlichen Welt.

„Wissens-Ordnung“ (mit Bindestrich) ist aber auch substantivisch als das Ordnen von Wissen gemeint, in dessen Zuge sich das eigene Denken entfalten kann. Mediävistisches Forschen ist im Grunde die Suche nach Mustern in den Fragmenten der Überlieferung. Eva Schlotheuber gelingt es in einzigartiger Weise, Ordnung in die schwer verständlichen Zeichen der oft so fremd erscheinenden Welt des Mittelalters zu bringen – und dies scheinbar mühelos: Mal mit großen Analysebegriffen, oft aber nur mit einem einfachen Satz oder mit einer mit ruhiger Hand auf das Whiteboard – dem sie die gute alte Schiefertafel vorzieht – gemalten lateinischen Kürzung oder mit einigen Linien auf einem Blatt Papier. Das hohe Gewölbe der weiten Forschungsfragen, die sie aufwirft, und die ruhige, gelassene Atmosphäre im Angesicht der Quelle erzeugen den Raum, in dem das Denken seinen Weg finden kann. Die Gedanken der Promovierenden wie der Studierenden lenkt sie dabei mit vermeintlich kleinen Fragen und lässt ihnen ansonsten die Zeit, die Lösung selbst zu finden.

Ihre Anziehungskraft als Lehrerin rührt aus ihrer ansteckenden Begeisterung und ihrer Neugier, nicht nur für das Mittelalter, sondern auch für die großen Fragen unserer Zeit. Ihre Studierenden lädt sie immer ein, ihre eigenen, auf die Gegenwart bezogenen Fragen ins Seminar einzubringen. Ihre didaktische Kunst liegt im Dialog, dem aufschlussreichen Fragen und interessierten Zuhören voller Wohlwollen und Geduld. Dieser Dialog endet übrigens nicht an der Tür zum Hörsaal, sondern beginnt hier erst – er setzt sich fort beim Mittagessen, auf dem Weg zur Campusfeier, bei Tapas

und Wein im Anschluss an einen Gastvortrag oder auf Exkursion, etwa in ihr geliebtes Italien. Für wissenschaftliche Fragen ist Eva Schlotheubers Ohr immer offen.

Diese kurzen Gedanken sind ein Versuch, zu beschreiben, was ihren Schüler*innen – abgesehen vom erlernten Fachwissen – im Gedächtnis bleiben wird: ein bestimmter Ton, ein Stil, Ruhe und Klarheit angesichts größter Komplexität. Wer diese Erfahrung einmal gemacht hat, dürfte das Loslegen der eigenen Gedanken im Gesicht des *studente sognante* wiedererkennen.

Die Herausgeber*innen, März 2026

Inhalt

PHILIPP STENZIG

Caretene und der Mord an Chilperich II.	11
--	----

MARIEKE NEUBURG

Lites nullas habeatis!

Zum regelkonformen Umgang mit Konflikten in den Frauenklöstern des Frühmittelalters; zugleich ein Beitrag über die Verantwortung der Oberen für die Wahrung des Friedens im Konvent	37
---	----

EVA NEUFEIND

Was tun gegen *flagitia*?

Die Exkommunikation im Sendhandbuch Reginos von Prüm	75
--	----

TINA DRUCKENMÜLLER

Schüler oder bloß Kenner?

Das Verhältnis von Odo von Tournai zu Anselm von Canterbury	93
---	----

THEO SCHLEY

Dame Droiture, die diskrete *Discretio*

Der Gotteszugang weltlicher Frauen in Christine de Pizans <i>Livre de la Cité des Dames</i>	127
--	-----

ISABEL DILLENBERGER

Humanistische Frauenbilder an südwestdeutschen Höfen?

Die Formierung und Verortung der idealen Frau in Niklas von Wyles <i>Frauenlob</i> (1474)	157
--	-----

MARIE-ISABELLE SCHWARZBURGER

Nostra imago beatae Virginis in Dusseldorp

Die Düsseldorfer Wunderberichte und ihre Bedeutung für die Stadt	191
--	-----

Autor*innenverzeichnis	207
-------------------------------------	-----

Abkürzungen

AASS = Acta sanctorum

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

DiBe = Diplomata Belgica

FHG = Fragmenta Historicorum Graecorum

MGH = Monumenta Germaniae Historia

MGH Auct. ant. = Auctores antiquissimi

MGH Conc. = Concilia

MGH Poetae latini = Poetae latini medii aevi

MGH SS rer. Merov. = Scriptores rerum Merovingicarum

Migne PL = Patrologia Latina

MIÖG = Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung

PLRE = Prosopography of the Later Roman Empire

RcuiV = Regula cuiusdam ad virgines

Caretene und der Mord an Chilperich II.

Alphonse de Boissieu hatte in seinen ‚Inscriptions antiques de Lyon‘ (1854)¹ zwei Hypothesen in die Welt gesetzt, denen ein zähes Nachleben beschieden war, vor allem weil Godefroid Kurth ihnen mit seiner Chlodwig-Biographie (1896)² zu weitester Verbreitung verhelfen sollte (wobei er diskret darauf verzichtete, de Boissieu als Urheber seiner Thesen zu erwähnen): Zum einen hielten die beiden den Bericht des Gregor von Tours über den Mord, den der burgundische König Gundobad (ca. 452–516) an seinem Bruder Chilperich II. († um 476) und dessen Frau verübt haben sollte, für unhistorisch – bei den beiden (gegebenenfalls vermeintlichen) Mord-Opfern handelt es sich um die Eltern der berühmten Chrodechilde (* um 474–544), die später den Frankenkönig Chlodwig (466–511) heiraten sollte, deshalb ist die Passage bei Gregor von einiger Bedeutung. Zum anderen meinten sie, bei der Ehefrau des Chilperich (die folglich nicht ermordet wurde) handele es sich um jene Königin Caretene (* ca. 456), die ausweislich ihrer Grabinschrift im Jahre 506 zu Lyon bestattet worden war. Die Verbindung zwischen beiden Hypothesen liegt auf der Hand: Gregor hatte gesagt, dass Chrodechilde Waise war, als sie sich (wahrscheinlich um 493) mit Chlodwig vermählte – wenn sein Bericht, anders als de Boissieu und Kurth glauben, doch zutreffen sollte, müsste der Mord an ihren Eltern mithin vor ihrer Vermählung mit dem Frankenkönig (also wahrscheinlich vor 493) stattgefunden haben,³ dann aber könnte

1 Boissieu, *Inscriptions*, 572–577.

2 Kurth, *Clovis*, 290f.

3 Der *terminus ante quem non* ist der Tod der „Großelterngeneration“, also derjenige des Gundovech, welcher der Vater des Gundobad und des Chilperich II. (und somit der Großvater der Chrodechilde) sowie der Vater zweier weiterer Brüder, des Godegisel und des Godomar I., gewesen war, und der Tod des kinderlosen Königs Chilperich I. im Jahre 473 oder 474, welcher der Bruder des genannten Gundovech und mithin der Großonkel der Chrodechilde war, denn nach dem Tod des letztgenannten, Chilperichs I., hatte sein Neffe Gundobad den Thron geerbt und stand gegebenenfalls vor der Herausforderung, seine Brüder, soweit sie noch nicht gestorben waren, zu eliminieren, um seine Alleinherrschaft durchzusetzen. Rouche, *Clovis*, 231, grenzt den für den Mord in Frage kommenden Zeitraum näher ein auf die Jahre 476 bis 480.

es sich bei der 506 zu Lyon bestatteten Caretene natürlich nicht um die Gemahlin Chilperichs II. handeln.

Diese Thesen waren schon damals nicht ohne Widerspruch geblieben – die Haltlosigkeit der Argumentation de Boissieus hatten im Grunde schon Allmer und Dissard im vierten Band ihrer ‚Inscriptions antiques‘ des ‚Musée de Lyon‘ (1892) nachgewiesen,⁴ Alfred Coville verteidigte noch 1928 in ‚Recherches sur l’histoire de Lyon‘ die Historizität des Berichtes aus der Frankengeschichte des Gregor von Tours,⁵ und auch Konrad Schneider war in ‚Der Tod Chilperichs II. und seiner Gattin Caretena‘ (1939) trotz des völlig irreführenden Titels der Auffassung, Gundobad habe seinen Bruder Chilperich II. durchaus umgebracht und Caretene sei eben nicht die Gattin des letzteren, sondern überhaupt jene des Gundobad gewesen.⁶ Doch fanden sie alle kein Gehör: Das Urteil, das Kurth mit seiner populären Schrift in die Welt getragen hatte, war zu wirkmächtig und sollte sich im 20. Jahrhundert zur *communis opinio* entwickeln, der bis in die jüngere Vergangenheit zum Beispiel Georges Tessier (1964)⁷, Erich Zöllner (1970)⁸ und sogar Karl Ferdinand Werner (1984/1989)⁹ verblüffend unkritisch gefolgt sind. Namentlich verzeichnet auch noch der PLRE-Artikel ‚Caretene‘ (1980) dieselbe ausdrücklich als Frau des Chilperich;¹⁰ Hans Hubert Anton kennt im RGA-Artikel ‚Chrodechilde‘ (1981) immerhin die Kritik, die unter anderem Coville und Schneider an Kurth geübt hatten, hält aber an dessen Interpretation eines Schreibens des Avitus von Vienne an König Gundobad (ep. 5), von dem unten gleich die Rede sein soll, fest und folgt deshalb seinerseits der seinerzeit gängigen Auffassung¹¹.

Ein mehr oder weniger ‚neues‘ Argument¹² kam dann mit der Neuedition der Vita des hl. Marcellus von Die durch François Dolbeau (1983)¹³ ins Spiel: In der bis dahin wenig beachteten Heiligenlegende wird Caretene ausdrücklich als Frau des Gundobad bezeichnet. Nach Michel Ruche (1996)¹⁴ und Justin Favrod (1997)¹⁵ hatte vor

4 Allmer/Dissard, *Inscriptions*, Bd. 4, 71f. Für die Historizität des Berichtes bei Gregor tritt gegen de Boissieu auch ein Junghans, *Histoire*, 50.

5 Coville, *Recherches*, 165–167; 184f.; 211–214.

6 Schneider, *Tod*, 77–80.

7 Tessier, *Baptême*, 87, zitiert Kurth.

8 Zöllner, *Geschichte*, 55f.

9 Zuletzt etwa in Werner, *Ursprünge*, 321.

10 PLRE, Bd. 2, 260f. Die PLRE spricht sich im Artikel ‚Chilperich‘ (Bd. 2, 287) übrigens nicht für oder gegen die Historizität des Berichtes über die Ermordung desselben durch seinen Bruder Gundobad aus.

11 Anton, *Chrodechilde*, 604.

12 Auf die Vita des hl. Marcellus hatte einst schon Wilhelm Levison brieflich Konrad Schneider hingewiesen, vgl. Ders., *Tod*, 80, Nachschrift.

13 Dolbeau, *Vie* (Einleitung 97–112; Edition 113–130).

14 Ruche, *Clovis*, 214f., 223, 231; 403 (zitiert Dolbeau); 426.

allem Gerd Kampers (2001) diese Vorlage aufgegriffen, gezeigt, wie der daraus resultierende Befund mit der Grabinschrift vereinbar war und zur Erklärung dafür auf einen anderen Brief des Avitus von Vienne (ep. 6) verwiesen.¹⁶ Seitdem waren unter anderem Reinhold Kaiser (2004)¹⁷, Martina Hartmann (2009)¹⁸ und Matthias Becher (2011)¹⁹ der Auffassung gefolgt, dass es sich bei der Caretene nicht um die Frau Chilperichs II., sondern um jene des Gundobad handele, sodass man sagen kann, dass die gegenwärtige Forschung wenigstens im Hinblick auf die Identität der Caretene jetzt ganz mehrheitlich nicht mehr Kurths Argumentation, sondern vielmehr Rouche und Kampers folgt.

Kurios ist indes, dass damit die andere Hälfte des Kurth'schen Konstruktes, nämlich die „Entlarvung“ der vermeintlichen Fabel vom Mord an den Eltern der Chrodechilde, noch nicht vom Tisch ist – während etwa Kampers²⁰, Kaiser und Hartmann die Frage nach der Historizität des Berichtes aus der Frankengeschichte des Gregor von Tours gar nicht eigens diskutieren, halten Favrod²¹ und Becher²², die durchaus

15 Favrod, *Histoire*, 22 (zitiert die *Vita Marcelli* als Beleg), 30, 168, 272, 285f. (zitiert die *Vita Marcelli*), 368–371 (zitiert die *Vita Marcelli*), 487 (Stammbaum), 493. Zu bemerken ist übrigens, dass Favrod eine Spätdatierung der Taufe Chlodwigs vertritt und entsprechend glaubt, die Ehe zwischen Chlodwig und Chrodechilde sei ihrerseits gar nicht um 493, sondern erst 502 gestiftet worden. Näherhin spekuliert er, Chlodwig sei zuerst mit der um 502 verstorbenen Tochter des Gundobad verlobt gewesen, und der burgundische König habe ihm nach dem Tod seiner Tochter stattdessen seine Nichte zur Braut gegeben. Vgl. zum Kern dieser Überlegung, die sich wiederum auf Avitus, ep. 5 stützt, Coville, *Recherches*, 184.

16 Kampers, *Caretene*, passim.

17 Kaiser, *Burgunder*, 63, hält Caretene für die Gattin des Gundobad und sagt: „Bis zum Tode von Gundobads Gemahlin Caretene, die katholisch war, hatte des Königspaar die Balance zwischen Arianismus und Katholizismus gleichsam auf höchster Ebene verkörpert und in die Praxis umgesetzt. Caretene hatte, laut ihrer Grabinschrift, ihren Kindern und Enkeln die katholische Lehre näher zu bringen gesucht. Gundobads Söhne Sigismund und Godomar waren arianisch getauft“ (ebenso 118, 124 unter Berufung auf die *Vita Marcelli*; 152, 159). Über die Historizität des Berichtes des Gregor von Tours spricht sich Kaiser nicht explizit aus, er geht aber davon aus, dass Chilperich II. schon vor seinem Onkel Chilperich I. verstorben war (57; 115f.), was gegen die Frankengeschichte sprechen würde.

18 Hartmann, *Königin*, 3f., 11, 148, 159, 167f., 206, 215 hält Caretene für die Frau des Gundobad (beruft sich auf Kampers), spricht sich über die Historizität des Mordes nicht aus.

19 Becher, *Chlodwig*, 148; 171.

20 Kampers, *Caretene*, 6f. Kampers diskutiert die Historizität des Mordes an Chilperich II und seiner Frau nicht, scheint sie aber anzuerkennen.

21 Favrod, *Histoire*, 20 (hält den Mord für eine Zutat, ein „rajout“, das Gregor seiner Quelle, Marius von Avenches, „hinzugefügt“ habe), 149–153 (hält Gregors Bericht für „une calmonie“, glaubt, Chilperich II. sei gestorben, bevor Gundobad den Thron geerbt habe), 155, 297–299 („invention malveillante“ und „fable“), 325f. (verweist wie Kurth auf Avitus, ep. 5, zum Beweis, dass Gundobad seine Brüder nicht getötet haben könne, lehnt die Argumentation Covilles und Schneiders ab), 355, 430 („fruit d'une tradition malveillante“), 433 (glaubt, nicht Chrodechilde, sondern Guntheuca habe den Feldzug der Franken gegen die Burgunder angestiftet, von der er sagt, sie sei eine Tochter Sigismunds, die mit dem Frankenkönig Chlodimir verheiratet war).

22 Becher, *Chlodwig*, 170f., siehe unten.

akzeptieren, dass Caretene nun die Frau des Gundobad sein soll, unbeirrt an der Auffassung Kurths fest, Gregor müsse die schauerliche Mordgeschichte erfunden haben, um den späteren Krieg der Franken gegen die Burgunder zu rechtfertigen.

Vor diesem Hintergrund bietet sich hier ein kurzer Rückblick auf die Genese jener Tradition an, die weiterhin dafür in Anspruch genommen wird, der Mord an Chilperich II. und seiner Frau sei eine Fabel – näherhin wird deutlich werden, dass sich dieselbe, nachdem der vermeintliche „Beweis“ gegen Gregor, den das Überleben der Caretene konstituiert hätte, wenn sie die Frau des Chilperich II. gewesen wäre, nunmehr hinfällig geworden ist, nur noch auf eine äußerst spekulative Interpretation von Avitus, ep. 5, zu stützen vermag, die den Kontext des Briefes offensichtlich verkennt.

Gregor von Tours, Frankengeschichte

Dazu hier zuerst die fragliche Passage aus Gregor von Tours:

1.) Gregor von Tours, *Historiae*, lib. II, cap. 28:

Fuit igitur et Gundevechus rex Burgundionum ex genere Athanarici regis persecutoris, cui supra meminimus.²³ Huic fuerunt quattuor filii: Gundobadus, Godigisilus, Chilpericus et Godomarus. Igitur Gundobadus Chilpericum fratrem suum interfecit gladio uxoremque eius, ligatu ad collum lapidem, aquis immersit. Huius duas filias exilio condemnavit, quarum senior mutata veste Crona, iunior Chrotchildis vocabatur. Porro Chlodovechus, dum legationem in Burgundiam saepius mittit, Chrotchildis puella repperitur a legatis eius. Qui cum ea vidissent elegantem atque sapientem et cognovissent, quod de regio esset genere, nuntiaverunt haec Chlodovecho regi. Nec moratus ille ad Gundobadum legationem dirigit, eam sibi in matrimonio petens.²⁴

Die Söhne des Burgunderkönigs Gundovech († 473) streiten sich um das Erbe – Gundobad (Arianer), König zu Lyon und Vienne, tötet seinen Bruder Chilperich II. mit einem Schwert, hängt dessen Frau einen Stein um den Hals, wirft sie in einen Brunnen, und schickt ihre Töchter, also seine Nichten, Crona und Chrodechilde (beide katholisch) in die Verbannung. Crona wird Nonne (sie stiftet vielleicht die Kirche

23 Gregorius Turonensis, *Historiae*, lib. II, cap. 4; hg. von Krusch/Levison, 34. Die Verwandtschaft der burgundischen Gibichungen mit dem gotischen (terwingischen) König Athanarich († 381) kann nicht näher bestimmt werden.

24 Gregorius Turonensis, *Historiae*, lib II, cap. 28; hg. von Krusch/Levison, 73f.

Saint-Victor zu Genf)²⁵, während Chrodechilde die Aufmerksamkeit der fränkischen Gesandten erregt – sie berichten Chlodwig von ihrer Schönheit und Weisheit, und der Frankenkönig erbittet sie von Gundobad, ihrem Onkel (und dem Mörder ihrer Eltern) zur Frau.

Von Bedeutung ist ferner eine zweite Passage aus Gregor von Tours – wir schreiben das Jahr 523, Chlodwig ist seit zwölf Jahren tot, seine betagte Witwe Chrodechilde fordert ihre nunmehr erwachsenen Söhne, Chlodomer (495–524), Childebert I. (497–558) und Chlotar I. (495–561) auf, den mehr als drei Jahrzehnte zurückliegenden Mord an ihren Eltern zu rächen. Der Mörder Gundobad ist inzwischen seinerseits verstorben, deshalb ziehen die Frankenkönige gegen dessen Söhne, Sigismund († 523/24) und Godomar, zu Felde. Chlodomer nimmt Sigismund gefangen und bringt ihn nach Orléans, schließlich lässt er ihn dort mit seiner Familie ermorden und die Leichname in einen Brunnen stürzen, als er zu einem neuen Feldzug gegen die Burgunder aufbrechen will:

2.) Gregor von Tours, *Historiae*, lib. III, cap. 5–6:

Chrodechildis vero regina Chlodomerum vel reliquos filios suos adloquitur, dicens: „Non me paeneteat, carissimi, vos dulciter enutrisse; indigne, quaeso, iniuriam meam et patris matrisque meae mortem sagaci studio vindicare“. Haec illi audientes, Burgundias petunt et contra Sigimundum vel fratrem eius Godomarum dirigunt. Devictumque exercitum eorum, Godomarus terga vertit. Sigimundus vero, dum ad Sanctos Acaunos²⁶ fugire nititur, a Chlodomere captus cum uxore et filio captivus abducitur atque infra terminum Aurilianensem urbem in custodia positus, detinetur. [Godomar schöpft indes neue Kräfte, Chlodomer rüstet sich, um ein zweites Mal gegen die Burgunder zu Felde zu ziehen. Abt Avitus von Saint-Mesmin de Micy rät ihm davon ab, den gefangenen Sigismund und dessen Familie vor seinem Aufbruch zu töten, aber Chlodomer sagt sich:] „Stultum consilium esse puto, ut inimicos domui relictus, contra reliquos eam eosque a tergo, hunc a fronte surgente, inter duos hostium cuneos ruam. Satius enim et facilius victuria patrabitur, si unus ab alio separetur, quo interfecto facile et alius morte poterit destinare“. Statimque interfecto Sigimundo

25 *Chronicon* Fredegarii libri IV, lib. IV, cap. 22; hg. von Krusch, 129: ...iret ad ecclesiam, quam Sideleuba regina suburbanum Genavinse construxerat; die ältere Schwester der Chrodechilde müsste dem zufolge zunächst Sideleuba geheißen und anlässlich ihres Eintrittes in den Religiösenstand den Namen Crona angenommen haben, was mit dem Wortlaut des Gregor (lib. II, cap. 28) vereinbar wäre – senior mutata veste Crona ... vocabatur; vgl. Kurth, Clovis, 290 mit Anm. 10. Die Kirchenstiftung durch Crona und die Frage nach ihrem Standeswechsel behandeln Favrod, *Histoire*, 297f.; und Kampers, *Caretene*, 6f.

26 Saint-Maurice d'Agaune, Sigismund hatte auf Anraten des Avitus von Vienne ein Kloster bei dem Märtyrergab gegründet.

*cum uxore et filiis, apud Colomnam Aurilianinsim urbis vicum in puteum iactare praecipiens, Burgundias petit*²⁷.

Von diesen Ereignissen ist auch die Rede in Gregor von Tours' *In gloria martyrum*, cap. 74.²⁸ Eine Vorlage, die Gregor sicher bekannt war, findet sich bei Marius von Avenches, *Chronica*, ad. ann. 522.²⁹ Chlodwigs Sohn aus seiner ersten Ehe mit einer Fränkin, Theuderich I. (484–533), ist übrigens nicht mit von der Partie, denn er ist mit einer Tochter Sigismunds, der Suavegotha (* 495 – nach 549) verheiratet³⁰.

Avitus von Vienne, ep. 5 an Gundobad

Alphonse de Boissieu, Godefroid Kurth und jüngst noch Justin Favrod und Matthias Becher halten nun die Behauptung, Gundobad habe seinen Bruder Chilperich II. ermorden lassen, für „unhistorisch“, denn es gebe ein Schreiben des Avitus von Vienne (* um 460–518) an den vermeintlichen Mörder, in welchem der Bischof die Trauer des Königs um seine toten Brüder anspreche – das wäre „zynisch“, wenn Gundobad selbst den Chilperich auf dem Gewissen haben sollte.³¹

Tatsächlich handelt es sich bei dem fraglichen Brief, Avitus, ep. 5, zunächst einmal um ein (sicherlich nach 501 verfasstes)³² Trosts Schreiben des Bischofs von Vienne an Gundobad anlässlich des Todes seiner (namentlich nicht genannten) Tochter. Allerdings heißt es darin, wenn auch eher nebenbei:

Flebatis quondam pietate ineffabili funera germanorum. Sequebatur fletum publicum universitatis afflictio, et occulto divinitatis intuitu instrumenta maestitiae parabantur ad gaudium. Minuebat regni felicitas numerum regalium personarum et hoc solum servabatur mundo, quod sufficiebat imperio. Repositum est illic, quicquid prosperum fuit catholicae veritati.

27 Gregorius Turonensis, *Historiae*, lib. III, cap. 5–6; hg. von Krusch/Levison, 101f.

28 Gregorius Turonensis, *In gloria martyrum*, cap. 74; hg. von Krusch, 87.

29 Marius Aventicensis, *Chronica*, ad. ann. 522; hg. von Mommsen, 234.

30 Vgl. Gregorius Turonensis, *Historiae*, lib. III, cap. 5; hg. von Krusch/Levison, 101.

31 Begriffe in Anführungszeichen aus Becher, Chlodwig, 170f., siehe unten.

32 Es scheint, dass überhaupt keine Briefe des Avitus aus der Zeit vor der Belagerung der Stadt Vienne durch Gundobad, der damals Krieg gegen seinen Bruder Godegisel führte, erhalten sind. Vgl. Pietri, *Lettres*, 312 mit Anm. 2; 322 mit Anm. 60, jeweils unter Verweis auf Avitus, *De virginitate* (ad Apollinarem episcopum), über die Belagerung von Vienne: [...] *omnia paene in illa notissimae perturbationis necessitate dispersa sunt*; hg. von Peiper, 201.

Der König habe also „einstmals“ (*quondam*) mit großer Pietät um den Tod seiner Brüder geweint, durch Gottes Vorsehung aber könnten diese Trauerfälle zum Anlass der Freude werden, denn das Schicksal habe die Zahl der „königlichen Personen“ dergestalt vermindert, dass Gundobad nun als einziger seiner Brüder übrig sei, wodurch (nämlich im Falle der erhofften Konversion des Gundobad, der nun keine weiteren Könige mehr im Wege stehen) der katholischen Wahrheit Vorschub geleistet werde – wie man sieht, hofft Avitus, der bisher arianische Burgunder werde sich jetzt endlich zum trinitarischen Glauben bekennen.³³ Kurth und alle, die ihm folgen, zitieren daraus immer nur den Satz *flebatis quondam pietate ineffabili funera germanorum*, der Text geht aber noch weiter:

*Aut quid de fraterna sorte dicamus? Ipse quem vocari patrum vestra natura circumdedit bonis vestris, omni malitia militavit; cum saeviret vobis nescientibus, periculum gentis; cum futura pace disponderet, turbatio regionis [...]*³⁴

– undankbar und allen empfangenen Wohltaten zum Trotz habe der Bruder die Waffen gegen den König ergriffen. Diese Fortsetzung bezieht sich nun unmittelbar auf das Schicksal des letzten der bisher noch verbliebenen Brüder des Königs – es kann kein Zweifel daran bestehen, dass es hier um Godegisel (443–501) geht, der sich mit dem Franken Chlodwig gegen seinen eigenen Bruder Gundobad verschworen hatte und der erst jüngst (500/501) bei der Belagerung von Vienne von dessen Mannen getötet worden war.³⁵ Avitus evoziert hier also durchaus – wenn auch sehr diplomatisch – einen Todesfall, den Gundobad letztlich selbst herbeigeführt hatte, aber ohne jeden Zynismus; die Revolte des Godegisel war ein tragisches Verhängnis, sein blutiges Ende selbst verschuldet. Um den Tod Chilperichs II. hingegen, der damals wahrscheinlich schon viele Jahre zurücklag, geht es hier allenfalls implizit, und wer weiß, ob sich, falls Gundobad, wie Gregor berichtet, ihn selbst aus dem Weg geräumt haben sollte, dafür nicht ebenso rechtfertigende Umstände gefunden hätten. Chilperich könnte sich ja seinerseits auch schon schuldhaft gegen seinen Bruder erhoben haben, zu den Hintergründen sagt Gregor jedenfalls nichts. Überhaupt ist Avitus erst 494 Bischof von Vienne geworden, als Chilperich II. offensichtlich schon lange tot war. Michel

33 Vgl. Pietri, *Lettres*, 316. Pietri hält Caretene für die Gattin de Gundobad und zitiert dazu die *Vita sancti Marcelli* in der Edition des Dolbeau, ebd., 316f. mit Anm. 23; 318.

34 Avitus, ep. 5; hg. von Peiper, 32f.

35 Gregorius Turonensis, *Historiae*, lib. II, cap. 32–33, hg. von Krusch/Levison, 78–81; Marius Aventicensis, *Chronica*, ad an. 500, hg. von Mommsen, 234.

Rouche zeigt sogar, dass Avitus in ep. 5 voraussetzt, dass Gundobad alle drei seiner Brüder, also nicht nur Godegisel und Chilperich II., sondern auch Godomar I. getötet habe, ohne dass das ein Tabu gewesen sei, er bringt zahlreiche Vergleichsfälle aus der Geschichte der Visigoten, Ostgoten und Hunnen.³⁶ Anders als behauptet, belegt die fragliche Stelle (*flebatis...*) aus Avitus ep. 5 also durchaus nicht, dass Gundobad keinen seiner Brüder getötet hätte, denn zwei Zeilen weiter unten wird ja ganz unmißverständlich das Schicksal des Godegisel angesprochen, der sich gegen Gundobad erhoben hatte und der tatsächlich von ihm getötet worden war, es ist also nicht ersichtlich, wieso der Brief beweisen sollte, dass Gundobad Chilperich II. nicht auch schon getötet hatte.

Dieser Brief – und näherhin das Zitat *flebatis quondam pietate ineffabili funera germanorum* – ist indes für de Boissieu und Kurth das eine ihrer beiden hauptsächlichen Argumente gegen die Historizität des Berichtes über den Mord an Chilperich II., das andere ist das Überleben von Chilperichs vermeintlicher Frau, der Caretene, von dem unten in einem zweiten Schritt die Rede sein sollte. Sehen wir, was Kurth schreibt:

„Les relations avaient toujours été bonnes entre les membres de la famille royale de Bourgundie. Des légendes franques, inspirées par l’antipathie nationale et nées sur les lèvres des poètes populaires, ont représenté Gondebaud comme le meurtrier

36 Rouche, Clovis, 230f.: „Il faut d’abord remarquer que la lettre d’Avit ne démontre pas l’innocence de Gondebaud. Le métropolitain de Vienne n’a rien d’un prophète monastique lançant, tel Salvien, ses quatre vérités à la face d’un meurtrier: il rédige la correspondance officielle d’un roi qu’il veut convertir. La diplomatie la plus élémentaire lui impose, s’il ne veut pas être accusé de crime de lèse-majesté ou être éloigné de l’entourage du roi, ce qui réduirait ses efforts à néant, d’insister sur les vertus du souverain plutôt que sur ses crimes. Comme cette lettre est un document public, mieux vaut féliciter Gondebaud d’avoir pleuré la mort de ses frères: à tout péché miséricorde ... Rien n’empêche un roi d’assassiner son frère, puis de le regretter. Le chagrin grandit le roi, et les gens qui sont au courant sauront lire entre les lignes. L’entourage, le roi lui-même, les autres cours royales et l’épiscopat comprendront que ces déplorations publiques manifestent le repentir pour un crime ancien – la lettre date en effet de 502. De cette manière, Avit dit la vérité sans accabler Gondebaud. Comme il utilise le pluriel, il est fort probable, d’ailleurs, que le frère aîné a tué ses deux cadets, Chilpéric II et Godomar I^{er}. Mais pourquoi les avoir tués? Parce que c’était une coutume fréquente entre héritiers se partageant le pouvoir royal à la manière germanique. Godegisèle, le survivant, gouverna à Genève, tout comme son oncle, Chilpéric I^{er}, frère de Gondioc régna à Lyon. Par une lettre de Sidoine Apollinaire datée d’août 474, nous savons que le royaume des Burgondes était alors dirigé par des tétrarques (c’est-à-dire par quatre gouvernants), ce qui désignait incontestablement Gondebaud, Godegisèle, Chilpéric II et Godomar I^{er} (Sidoine, lib. V, ep. 7). L’allusion au „dévouement de la reine“ Carétene, dont nous savons qu’elle est catholique, prouve en même temps que Gondebaud était roi au moins depuis 474, si ce n’est avant. En ce cas, ses deux frères auraient été tués entre 476 et 480. Les filles de Chilpéric II, Chrona et Clotilde, étaient peut-être âgées de quatre et six ans“. Es folgen Beispiele für Morde unter den Thronerben bei den Visigoten, den Ostrogoten und den Hunnen, sie dienen Rouche als Überleitung zum Kapitel „Le mode de succession dans les familles germaniques“ (233).

de son frère Chilpéric, dont il aurait encore fait périr la veuve et son fils, en même temps qu'il reléguait ses filles à Genève. L'histoire donne un éclatant démenti à ces traditions, si anciennes qu'elles soient. Chilpéric n'eut pas de fils, et ses filles ne furent pas reléguées en exil. Sa veuve Carétène, on vient de le voir,³⁷ mourut dans une heureuse vieillesse en 506. Loin d'être le meurtrier de son frère, Gondebaud l'avait regretté sincèrement, et saint Avitus, le grand évêque de Vienne, atteste lui-même la piété fraternelle de ce prince hérétique mais digne de sympathie“ [Kurth zitiert in einer Anmerkung dazu Avitus, ep. 5, *flebatis quondam pietate ineffabili funera germanorum*].³⁸

Dieser Absatz bei Kurth ist eigentlich der ganze Ursprung jener Forschungstradition, die Gundobad für unschuldig am Tode seines Bruders hält.

Entsprechend äußern sich auch noch Erich Zöllner³⁹ und Karl Ferdinand Werner. Letzterer sagt:

„Anders als ihr Onkel war Chrodechilde katholisch wie ihre Mutter. Gregor von Tours, mit seiner Vorliebe für Anekdoten, hat keine der Geschichten weggelassen, die zu seiner Zeit, also gegen Ende des 6. Jahrhunderts, über den großen Chlodwig umliefen, der bereits mythische Vergangenheit war. So erzählt er auch, daß Chrodechildes Mutter Caretena (Gregor nennt ihren Namen nicht) von dem schrecklichen Arianer Gundobad umgebracht worden sei; mit einem Mühlstein um den Hals habe man sie ertränkt. Nun hat man aber den Grabstein der Caretena gefunden, und seine Inschrift bezeugt, daß sie erst im Jahr 506 gestorben ist. Auch ihr Gemahl Chilperich II. soll nach der legendenhaften Überlieferung von Gundobad ermordet worden sein. Aber Bischof Avitus von Vienne erwähnt in einem Brief die tiefe Trauer, die Gundobad beim Tod Chilperichs empfunden hat“⁴⁰.

Gerade die Darstellung Werners ist ausgesprochen unpräzise – den „Grabstein der Caretena“ hat „man“, wie unten noch zu sehen sein wird, durchaus nicht gefunden, und von Chilperich ist im fraglichen Brief des Avitus ja gar nicht die Rede.

Der gleichen Auffassung wie er ist indes, wenigstens soweit der Brief des Avitus von Vienne betroffen ist, auch Justin Favrod:

37 Kurth, Clovis, 290.

38 Kurth, Clovis, 291.

39 Zöllner, Geschichte der Franken, 55f.

40 Werner, Die Ursprünge Frankreichs, 321.

„Aussi Grégoire présente-t-il la guerre que Clodomir, le fils de Clovis, déclare aux Burgondes, comme un faide, soit une vengeance de sa mère Clotilde [...]. Le faide royal constituait un motif de guerre acceptable (et fréquent) dans le monde du VI^e siècle. Gondebaud aurait, selon Grégoire, tué son frère, Hilpéric le Jeune, le père de la reine Clotilde. La nouvelle reine des Francs en aurait conçu un légitime désir de vengeance et aurait encouragé ses fils à s'attaquer aux descendants de Gondebaud. Pour que cette explication soit recevable, il faudrait qu'Hilpéric le Jeune fût bien la victime de son frère. Or un texte contemporain montre qu'Hilpéric le Jeune n'a pas vu ses jours abrégés par son aîné. En effet, dans une lettre au roi, saint Avit rappelle à Gondebaud la tristesse que ce dernier a éprouvée à la mort de ses frères, qui ne peuvent être que Godomar et Hilpéric le Jeune, en opposant leur mort à celle, bien méritée, du troisième frère du roi, le traître de la bataille de Dijon, Godégisel. A moins de reconnaître dans Gondebaud un nouveau Néron et dans Avit un nouveau Sénèque, il faut admettre que le meurtre et le faide sont des inventions de Grégoire“⁴¹.

In einer Fußnote erwähnt Favrod zwar, dass unter anderem Coville und Schneider gegenteiliger Meinung waren, weist ihre Einwände aber zurück: „Que l'on puisse tuer son frère et le regretter ensuite, nous n'en disconvenons point. De là à ce qu'un ami et un sujet rappelle ce chagrin dans une épître consolatrice, il y a un abîme!“⁴². Immerhin erwähnt Favrod, dass Gundobad wenigstens einen seiner Brüder, den Godegisel, ohnehin getötet hatte, aber auch er geht seinerseits erstaunlich frei mit dem Wortlaut aus Avitus, ep. 5, um – davon, dass der Bischof darin etwa den Tod des Godegisel demjenigen der früher verstorbenen Brüder „gegenüberstelle“, kann keine Rede sein, und überhaupt handelt es sich zwar um einen Trostbrief, aber an sich hat er ja gar nicht die toten Brüder des Gundobad, die nur ganz am Rande erwähnt werden, sondern seine jüngst verstorbene Tochter zum Gegenstand!

Auch Becher glaubt indes, Gregor habe die Geschichte vom Mord erfunden, um den späteren Krieg des Frankenkönigs Chlodomir gegen die Burgunder als Rache für den Mord an den Eltern seiner Mutter (also an seinen eigenen Großeltern) darzustellen und so zu rechtfertigen. Er schreibt ganz in der Tradition Kurths:

„Die Erzählung über den Mord Gundobads an seinem Bruder Chilperich und dessen Gemahlin gilt als unhistorisch, vor allem, weil Bischof Avitus von Vienne König Gundobad in einem Beileidsschreiben zum Tod von dessen Tochter auch an den

41 Favrod, *Histoire politique*, 325f.

42 Ebd. mit Anm. 149.

Tod seiner Brüder erinnerte, die der König betrauert habe. Dies wäre vielleicht doch etwas zu zynisch gewesen, wenn einer von ihnen zuvor von Gundobad umgebracht worden wäre. Mit der Geschichte vom Brudermord hat es daher eine andere Bewandnis: Sie sollte das spätere Vorgehen der Franken gegen die Burgunder rechtfertigen. Interessant ist, dass dieses Motiv aber bei Chlodwigs Burgunderkrieg von 500 noch keine Rolle spielte, auch nach Gregor von Tours nicht. Erst beim fränkisch-burgundischen Krieg von 524 legt der Chronist Chrodechilde eine an ihre Söhne gerichtete Aufforderung zur Blutrache in den Mund. So bleibt nur der Schluss, dass das Argument von Gundobads angeblichem Brudermord entweder damals tatsächlich aufgekommen ist oder sogar erst von Gregor erfunden wurde⁴³.

Ebenso urteilt Becher auch über die sogenannte Fredegar-Chronik⁴⁴ und den *‚Liber Historiae Francorum‘*⁴⁵, die den Bericht des Gregor aufgreifen:

„Das Motiv, das Gundobad als Brudermörder in der Darstellung der beiden späteren Geschichtsschreiber zeigt, ist wie im Falle Gregors von Tours mit der folgenden Unterwerfung des Burgunderreiches durch die Söhne Chrodechildes zu erklären. Deren Vorgehen gegen die mit ihnen eng verwandten Gibichungen bedurfte einer starken Rechtfertigung. So kam vielleicht die Geschichte von der Ermordung von Chrodechildes Vater durch den eigenen Bruder auf, deren realer Kern, um den sich später die Legende kristallisierte, allenfalls der frühe Tod Chilperichs gewesen sein mag.“⁴⁶

Auch Bechers Darstellung erscheint wenig überzeugend – ins Auge fällt zum einen, dass der Satz „Dies wäre vielleicht doch etwas zynisch gewesen, wenn einer von ihnen zuvor von Gundobad umgebracht worden wäre“ verkennt, dass kein Zweifel daran bestehen kann, dass Gundobad wenigstens einen seiner anderen Brüder ohnehin gerade eliminiert hatte, nämlich den Godegisel von Genf, der sich mit dem fränkischen König Chlodwig gegen ihn verschworen hatte, mit seiner Erhebung gescheitert und nach der Einnahme von Vienne durch Gundobad getötet worden war. Dieser Vorfall war Avitus von Vienne natürlich bekannt, er war ja selber dabei gewesen. Daraus aber ergibt sich zweitens, dass Chlodwigs ‚Burgunderkrieg‘ des Jahres 500 mit jenem, den

43 Becher, Chlodwig, 170f.

44 *Chronicarum Fredegarii libri IV, lib. III, cap. 18–19*; hg. von Krusch, 99–101.

45 *Liber Historiae Francorum*, c. 11–13; hg. von Krusch, 253–260.

46 Becher, Chlodwig, 173.

seine drei jüngeren Söhne 524 beginnen sollten, überhaupt nicht vergleichbar war – im Jahre 500 hatte Chlodwig (wenigstens, wenn man Gregor glaubt) in einem internen Machtkampf zwischen den beiden burgundischen Brüdern auf ausdrückliche Einladung eines der beiden Partei ergriffen, erst im Jahre 524 handelte es sich im eigentlichen Sinne um einen Krieg ‚der Franken‘ gegen ‚die Burgunder‘.

Sidonius Apollinaris, lib. V, ep. 7 und lib. VI, ep. 12

Der ursprüngliche Anlass für die Auffassung, Gregors Bericht über den Mord an den Eltern der Chrodechilde sei unhistorisch, war nun nicht nur bei Kurth, sondern auch noch bei Werner ausdrücklich die ohne jeden Beweis vorgetragene Behauptung, die im Jahre 506 zu Lyon bestattete katholische Königin Caretene sei die Gattin Chilperichs II. und die Mutter der Chrodechilde gewesen. Kurth seinerseits hatte die Idee offensichtlich bei Alphonse de Boissieu entdeckt. Letzterer hatte Caretene schon 1854 in ‚Les inscriptions antiques de Lyon‘ zur Gattin des Chilperich II. erklärt, der Beweis, auf den er sich stützt, ist lapidar: Wenn Caretene die Gattin des berühmten Gundobad gewesen wäre, hätte man es nicht versäumt, dessen Namen in ihrer Grabinschrift zu erwähnen, ferner hätte der arianische König es niemals gestattet, dass seine Ehefrau zu seinen Lebzeiten ein katholisches Nonnenkloster gründet, also muss sie die Frau des Chilperich II. gewesen sein.⁴⁷

47 Boissieu, *Inscriptions*, 573f.: „Procédons par voie d'élimination. Carétène morte en 506, âgée d'un peu plus de cinquante ans, mais d'un peu moins de cinquante-cinq, n'a pas pu être la femme du premier roi bourguignon connu, Gondicaire, tué en 436, puisqu'elle est née entre 452 et 455. Elle n'a pas été non plus l'épouse du second roi, Gundioc, enlevé en 463: à cette époque Carétène n'avait que huit ou neuf ans. C'est donc à l'un des quatre fils de ce prince qu'elle a dû être unie. Or ce n'est pas à Godegisile, qui ne laissa point d'enfants et probablement ne fut jamais marié. Ce n'est pas davantage à Godomar, et cela par des mêmes raisons. Il faut opter entre Gondebaud et Chilpéric. Si Carétène eût épousé Gondebaud, on n'aurait pas pu omettre, dans son épitaphe, le nom illustre et respecté du roi son mari, qui vécut encore dix ans après la mort de cette princesse; on ne se serait pas contenté de le désigner par la mention assez vague de *princeps excelsus*. Rien, dans la position de Gondebaud, en 506, ne commandait cette réserve; tout, au contraire, la rendrait inexplicable. Ce silence, dont la cause apparaîtra plus loin, est à lui seul une révélation. De plus, quelle qu'ait été la tolérance de Gondebaud pour les catholiques, quelques tendances qu'il ait eues à embrasser la foi de Nicée, dont sont ambition politique seule le détourné, est-il permis de croire que sa femme eût pu, sous ses yeux, et lorsqu'il était au faite de la gloire et de la puissance, déposer le sceptre, prendre l'habit monastique, se retirer à l'ombre du cloître et fonder une église en l'honneur du chef de la milice céleste? Cela n'est pas admissible: la prudence de Carétène, non moins que son zèle éclairé pour les intérêts religieux qu'elle voulait servir, et les conseils de saint Avit, l'en auraient assurément détourné. Je borne à ces deux arguments les raisons qui s'opposent à ce que Carétène ait été l'épouse de Gondebaud. Je suis donc conduit forcément à la placer sur le trône de Chilpéric“. Auf 574–576 stellt Boissieu dar, der zitierte Satz des Avitus in ep. 5, *flebat is quondam pietate ineffabili funera germanorum*, beweise, dass Gundobad nicht der Mörder seiner Brüder

Kurth hatte im Einzelnen geschrieben:

„Chilpéric, roi de Lyon, et revêtu par l'Empire du vain et fastueux titre de maître des milices [zitiert Sidonius Apollinaris, lib. V, ep. 6⁴⁸], n'a guère laissé de trace dans l'histoire de ces temps obscures. Il sert de peu d'entendre des rhéteurs proclamer sa puissance et sa bonté [zitiert Sidonius Apollinaris, lib. VII, ep. 7], mais il est plus intéressant de voir l'ascendant qu'à auprès de lui sa femme Carétène. Cette chrétienne accomplie, épouse catholique d'un monarque arien, donnait sur le trône l'exemple de toutes les vertus, et était auprès de son mari la patronne des opprimés. Chilpéric lui permit d'élever selon le rite catholique les deux filles nées de leur alliance: Clotilde et Saedeleuba, qui porte aussi le nom de Chrona.“ Als Beleg dazu zitiert Kurth Sidonius Apollinaris, lib. V, ep. 7, § 7 und lib. VI, ep. 12, § 3 sowie die unten zu diskutierende Grabinschrift.⁴⁹

Auch in diesem Punkt folgen Kurth, wie oben zu sehen war, Zöllner und Werner. Aber auch die ‚Prosopography of the Later Roman Empire‘ sagt im Artikel ‚Caretene‘, die Frau Chilperichs II. und die Mutter der Chrodechilde sei wahrscheinlich die Caretene gewesen, deren Grabinschrift zu Lyon überliefert ist:

„She was queen at Lyons and presumably therefore queen of the Burgundians. This information combined with the facts about her family suggests that her daughter was Chrothildis I, the wife of Chlodovechus (Clovis), and her grandchildren therefore were the sons of Clovis. Her husband was therefore the Burgundian king Chilperic II. Perhaps identical with the wife of Chilperic whose good influence on

sein könne und dass die Erzählung des Gregor von Tours haltlos sei: „De cette étude sommaire des faits, et de la comparaison des témoignages, il résulte que Chilpéric mourut victime d'un de ces hasards de la guerre que l'histoire néglige souvent d'enregistrer. Gondebaud et tout le peuple bourguignon le regrettèrent sincèrement, le pleurèrent avec une véritable douleur, *pietate ineffabili*. Gondebaud n'eut aucune part directe à sa mort, n'exerça aucune cruauté envers sa veuve, et, tout en recueillant l'héritage de son frère, il permit à celle-ci de suivre en paix sa sainte vocation : car cette pieuse reine, cette veuve retirée au pied des autels, cette mère tendre et dévouée, je la retrouve dans Carétène. Je la vois libre à Lugdunum, pouvant exercer jusqu'auprès de Gondebaud son ardente charité envers les malheureux; fondant un monastère; élevant Clotilde sa fille dans les principes de la foi catholique, précieuse dot qu'elle devait apporter à Clovis; concourant avec saint Avit à la conversion de Sigismond et d'une partie des Burgundes. À la femme de Chilpéric, à elle seule, s'appliquent parfaitement tous les faits et tous les détails de notre inscription.“

48 Dass der Titel eines *magister militum* durchaus nicht „vain et fastueux“ war, belegen die Taten des Ricimer, der das Amt von 456 bis 472 bekleidete, und seines Neffen Gundobad, der ihm darin nachfolgte, vgl. PLRE, Bd. 2, 524f.; 942–945.

49 Kurth, Clovis, 290, die fraglichen Stellen aus Sidonius Apollinaris sind ediert bei Lütjohann, 83, 101.

her husband drew praise from Sidonius Apollinaris – Sid. Ap., Ep. V 7.7 (a. 474/475); VI 12.3 (a. 474).“⁵⁰

Die hier zitierten Briefe des Sidonius Apollinaris werden ebenso auch im Artikel ‚Chilperich II.‘ als Beleg dafür angegeben, dass Caretene dessen Frau gewesen sein soll,⁵¹ entsprechend wird sie auch im Stammbaum ‚Stemma 42‘ am Ende des Bandes als Gattin des Chilperich II. dargestellt.

Das Bild der Königin, das namentlich Kurth gezeichnet hatte, ergibt sich also aus der spekulativen Kombination der Nachrichten aus ihrer Grabinschrift, in der sie selbst namentlich genannt wird, während ihr Ehemann dort anonym bleibt, mit zwei Briefen des Sidonius Apollinaris (lib. V, ep. 7, § 7 und lib. VI, ep. 12, § 3) aus den Jahren 473 oder 474, welcher einige lobende Worte über die Ehefrau eines Chilperich (der damals noch am Leben war) findet, seinerseits aber umgekehrt ihren Namen nicht nennt⁵².

Tatsächlich steht an den angegebenen Stellen bei Sidonius Apollinaris zunächst einmal überhaupt nichts, was irgendeinen Hinweis auf die Identität der fraglichen Gattin enthält. Zwar geht es in lib. V, ep. 7 tatsächlich um einen Chilperich – aber über dessen Frau steht da nur

[...] *temperat Lucumonem nostrum Tanaquil sua, et aures mariti virosa susurronem faece completas opportunitate salsi sermonis eruderat* (Tanaquil war im 6. Jhdt. v. Chr. die Ehefrau des 5. römischen Königs Lucumo) und [...] *quamdiu praesens potestas Lugdunensem Germaniam regit, nostrum suumque Germanicum praesens Agrippina moderetur* (Agrippina maior, † 33 n. Chr., war die Ehefrau des Feldherren Germanicus, † 19 n. Chr.).

Die Gemahlin übt also einen mildernden Einfluss auf ihren ungestümen Barbarenkönig aus – aber wir wissen nicht, wie sie heißt. Die andere Stelle (lib. VI, ep. 12, § 3) besagt lediglich, dass die „Königin“ (*regina*) das Fasten schätzt. Caretene kommt namentlich in den Briefen des Sidonius Apollinaris also überhaupt nicht vor.⁵³

Allmer und Coville zeigen nun, dass de Boissieu seinerzeit überhaupt Chilperich II. mit Chilperich I. verwechselt hatte – der *magister militum*, der zu Lyon residiert und

⁵⁰ PLRE, Bd. 2, 261.

⁵¹ PLRE, Bd. 2, 286.

⁵² Sidonius Apollinaris, Epistulae, lib. V, ep. 7, § 7; lib. VI, ep. 12, § 3, hg. von Lütjohann, 83, Z. 12–17; 101, Z. 21.

⁵³ Ebd.

den Sidonius Apollinaris in seinen Briefen lobt, ist nämlich gar nicht der fragliche Chilperich II., sondern dessen um 474 oder wenig danach verstorbener Onkel Chilperich I., der Bruder des Gundovech, folglich handelt es sich auch bei seiner frommen Ehefrau, die der Bischof von Clermont als neue Tanaquil und Agrippina preist, nicht um die fragliche Gattin Chilperichs II., sondern um jene Chilperichs I., und selbst wenn dieselbe mit der zu Lyon bestatteten Caretene identisch wäre, könnte man sie folglich nicht als Beweis gegen die Historizität des Mordes an Chilperich II. ins Feld führen. Die Frau Chilperichs I. kann die zu Lyon bestattete Caretene indes auch nicht sein, denn dazu ist sie zu jung, zum Zeitpunkt ihrer Geburt war Chilperich I. schon *magister militum* und gerade auf einem Feldzug in Spanien, zudem scheint seine Ehe kinderlos geblieben zu sein, während die Grabinschrift ausdrücklich vom berühmten Nachwuchs der Caretene spricht.⁵⁴ Da nun Kurth der Argumentation de Boissieux folgt und seinerseits den bei Sidonius Apollinaris gemeinten Chilperich I. mit dem hier fraglichen Chilperich II. verwechselt, trifft die Kritik Allmers auch ihn.

Grabinschrift der Königin Caretene

Nun zur Grabinschrift – sie befand sich in der Kirche Saint-Michel d’Ainay zu Lyon und weist die Bestattete als Stifterin aus, die dort offenbar selbst den Stand der Sank-

54 Allmer/Dissard, *Inscriptions*, Bd. 4, 72f.: „Il est vrai que De Boissieu dit que, lors du partage entre les états bourgondes entre les fils de Gondeuch, Chilpéric eût pour sa part le Lyonnais et vint régner à Lyon, mais il est clair qu’il confond le neveu avec l’oncle, Chilpéric II avec Hilpéric Ier, roi vassal à Genève dans les dernières années du vivant de Gondeuch son frère et, après la mort de celui-ci et jusqu’à sa propre mort en 474, roi de toute la Bourgondie, en résidence à Lyon. Carètène n’a donc pas plus été la femme de Chilpéric II que d’Hilpéric Ier et il ne reste d’autre prince à lui donner pour mari que Gondebaud“, ebenso Coville, *Recherches*, 212: „Aucun de ces traits [die Angaben aus der Grabinschrift] ne peut convenir à la femme de l’infortuné Hilpéric II, à moins de refuser toute valeur au texte de Grégoire de Tours comme l’a tenté M. Kurth, qui tient le meurtre de Hilpéric pour une légende [...]. Dans son système, des deux Hilpéric, il n’en fait plus qu’un: celui de Sidoine Apollinaire est en même temps le frère de Gondebaud. De la sorte, tous les traits de l’inscription peuvent s’appliquer sans difficulté, corroborés par les lettres de Sidoine, et Carètène devient la femme très écoutée d’un roi puissant, puis une veuve très édifiante. Mais comme on l’a déjà vu, il est impossible d’identifier, de confondre le Hilpéric qui alle, dès 456, en Espagne, le roi que Sidoine représente vers 474 à Lyon comme un prince juste et redouté, le ‚très victorieux maître de la milice‘ Hilpéric, avec l’avant dernier des frères de Gondebaud. D’ailleurs, Gondebaud déclare lui-même qu’il a eu pour prédécesseur immédiat non pas son frère Hilpéric, mais son oncle, et *patruum nostrum* [in der ‚Lex Burgundionum‘], et cet oncle ne peut être ainsi que le premier Hilpéric. Quant au premier Hilpéric, on ne saurait songer non plus à en faire l’époux de Carètène: il apparaît dès 456 comme chef de guerre et comme roi, et Carètène ne dut naître qu’entre 450 et 456. De plus, nous ne connaissons aucune descendance directe au premier Hilpéric, qui eut pour successeurs ses neveux, et cependant l’inscription parle des enfants et des petits-enfants de Carètène. Ainsi elle n’a pu être la femme ni du premier ni du second Hilpéric.“

timonialen ergriffen hatte – *non spreuit sacrum post diadema iugum*. Im Einzelnen lautet der Text:

*Epitaphium Caretenes religiosae reginae quae condita est Lugduni in basilica
Sancti Michaelis.*

Sceptrorum columen, terrae decus et iubar orbis,

Hoc artus tumulo vult Caretene tegi.

Quo famulam tu, Christe, tuam rerumque potentem

De mundi regnis ad tua regna vocas

Thesaurum ditem felici fine secutam,

Fotis pauperibus quem dedit illa Deo.

Iam dudum castum castigans aspera corpus

Delituit vestis murice sub rutilo.

Occuluit laeto ieiunia sobria vultu,

Secretaeque dedit regia membra cruci.

Principis excelsi curas partita mariti

Adiuncto rexit culmina consilio,

Praeclaram subolem dulcesque gavisa nepotes

Ad veram doctos sollicitare fidem.

Dotibus his pollens sublimi mente subire

Non spreuit sacrum post diadema iugum.

Cedat odoriferis quondam dominata Sabaeis,

Expetiit mirum quae Salomonis opus.

Condidit haec templum praesens, quod personat orbe,

Angelicisque dedit limina celsa choris.

Laxatura reos regi quas saepe ferebat,

Has offerre preces nunc tibi, Christe, potest.

Quam cum post decimum rapuit mors invida lustrum,

Accepit melior tum sine fine dies.

Iamque bis octona Septembrem luce movebat

Nomen Messalae consulis annus agens.⁵⁵

Tatsächlich befand sich bei der Kirche Saint-Michel d’Ainay ein Nonnenkloster, bis das Lateranum IV im Jahre 1215 verfügte, Nonnen und Mönche dürften nicht in unmit-

55 Epitaphium Caretenes, in: Avitus Viennensis, Opera quae supersunt (appendix), hg. von Peiper, 185.

telbarer Nachbarschaft zueinander leben. Das war Pech für die ‚moinaisses d’Ainay‘, denn sie teilten sich die Halbinsel zwischen Saône und Rhône mit den Benediktinern der unmittelbar östlich von ihrem Grundstück belegenen Abtei Saint-Martin – letztere durften bleiben, die Damen mussten umziehen. Ihre frühere Klosterkirche war dann bis 1690 Pfarrkirche und wurde im 18. Jahrhundert zerstört,⁵⁶ das Original der Inschrift ist daher nicht erhalten, der Text ist nur überliefert in einer zwischen 848 und 859 zu Lyon angefertigten Handschrift, Paris, BnF, lat. 2832, fol. 112v–113r.

Allein der Ort der Bestattung, die Kirche Saint-Michel d’Ainay, ist übrigens ein hinreichender Beweis für die trinitarische Konfession der Verstorbenen: Das Konzil von Epao (517) hatte in can. 33 verfügt, dass die Kirchen der Häretiker (also der Arianer) von den Katholiken nicht weitergenutzt werden sollten (*sanctis usibus adplicare dispicimus*), mit Ausnahme derer, die einst die Arianer ihrerseits den Katholiken weggenommen hatten (*sane quas per violentiam nostris tulerant, possumus revocare*)⁵⁷. Wenn also die von Caretene gestiftete Kirche Saint-Michel d’Ainay später katholisch war, dann war sie es von Anfang an, es ist nicht denkbar, dass sie zum Zeitpunkt der Gründung etwa arianisch gewesen und erst danach katholisch geworden wäre. Wie es aussieht, hatte Caretene ihre Stiftung den ‚Chören der Engel‘ gewidmet (später wurde daraus der hl. Michael) und sie zum Sitz einer Gemeinschaft bestimmt, die sich dort dem (gesungenen) Gotteslob widmen sollte: *Condidit haec templum praesens, quod personat orbe, angelicisque dedit limina celsa choris*.

Weiter erfahren wir, dass sie einst die Sorgen ihres Ehemannes, des illustren Fürsten, geteilt und ihm mit Rat zur Seite gestanden (*principis excelsi curas partita mariti adiuncto rexit culmina consilio*) und dass sie ihren hochberühmten Nachwuchs und ihre Enkel (oder Neffen und Nichten) im wahren (also trinitarischen) Glauben erzogen habe (*praeclarem subolem dulcesque gavisia nepotes ad veram doctos sollicitare fidem*).

56 Martin, *Histoire*, Bd. 2, 102–109.

57 Concilium Epaonense a. 517, can. 33; hg. von Maassen, 27; auch in: Avitus Viennensis, *Opera quae supersunt* (appendix), hg. von Peiper, 172. Cf. Avitus, ep. 7 (= Ep. ad div., lib. I, ep. 1), vgl. ‚De basilicis haeticorum non recipiendis‘ an den Bischof Victorius von Grenoble: Es soll künftigen arianischen Königen (und dem Ostgoten Theoderich) kein Vorwand gegeben werden, sich zum Schutz der vermeintlich benachteiligten Arianer einzumischen: *Et quia post nostri quoque regis [Sigismundi] obitum [...] poterit forsitan haereticus quicumque regnare, quicquid persecutionis locis personisque commoverit, non sectae suae studio, sed ex vicissitudinis retributione fecisse dicitur, et nobis etiam post mortem gravandis ad peccatum reputabitur, quicquid fuerit perpessa posteritas [...]* Quid tamen, si nunc quisquam de vivis regibus legis alienae ulcisci in regione sua similiter velit, quod hic sacerdotibus suis doluerit inrogari? [...] Haeretici cultus loca pervadi nollem, cupe-rem praetermitti in morem ergastulorum, quae usu careant. Semper optandum est, non ut mutata transeant, sed infrequentata torpescant; hg. von Peiper, 35–39.

Gestorben ist Caretene während des Konsulates des Messala, also im Jahre 506, näherhin am 16. September (*iamque bis octona Septembrem luce movebat nomen Messalae consulis annus agens*), und zwar „nach dem zehnten *lustrum*“, sie war damals mithin älter als 50 aber jünger als 55 und muss folglich zwischen 451 und 456 geboren worden sein. Wie es scheint, war sie zum Zeitpunkt ihres Todes nicht mehr „amtierende Königin“, der oben zitierte Satz *non sprevit sacrum post diadema iugum* lässt eher darauf schließen, dass sie sich in die von ihr gegründete Sanktimonialen-Gemeinschaft zurückgezogen hatte.⁵⁸

Es ist vor allem diese Beobachtung, die zunächst einmal die von de Boissieu und Kurth in Umlauf gebrachte These zu stützen scheint – man könnte daraus folgern, dass Caretene damals verwitwet war, dann aber könnte sie nicht die Frau des Gundobad gewesen sein, der erst 516 gestorben ist, und wenn sie nicht die Frau des Gundobad war, so muss sie, so folgern es die beiden, eben jene des Chilperich II. gewesen sein, des einzigen anderen Burgunderkönigs ihrer Generation, von dem bekannt ist, dass er Nachwuchs hatte: Die berühmten Kinder, die Caretene im katholischen Glauben erzogen hatte, wären dann nämlich niemand anderes als Chrodechilde und deren Schwester, Sideleuba alias Crona, in Person. Etwas schwieriger zu beantworten wäre die Frage, welche *nepotes* sie darüber hinaus erzogen haben sollte – Crona hatte als Nonne keine Kinder, die Kinder der Chrodechilde, Chlodomir, Childebert I. und Chlotar I., sind nicht in Lyon sondern im Frankenreich (wahrscheinlich an den Höfen von Soissons und Paris) aufgewachsen und waren der Caretene sicherlich unzugänglich, um Enkel könnte es sich in diesem Falle also nicht handeln, als allfällige Neffen kämen dann nur die Kinder des Gundobad in Frage, eine Tochter, die früh verstorben war, und die Brüder Sigismund und Godomar, von denen zumindest der erstgenannte tatsächlich bei erster Gelegenheit katholisch werden sollte, es ist aber nicht ersichtlich, warum dieselben zu Lebzeiten ihres Vaters bei ihrer Tante aufwachsen sollten. Zudem setzt die von de Boissieu, Kurth und noch in der PLRE vertretene These natürlich voraus, dass der oben diskutierte Bericht des Gregor von Tours, Gundobad habe seinen Bruder Chilperich II. und dessen Ehefrau ermordet, bevor ihre Tochter Chrodechilde (im Jahre 493) den Frankenkönig Chlodwig heiratete, dann, wie dargestellt, falsch sein müsste.

Eine Alternative wäre eventuell, in Caretene die Mutter sowohl des Gundobad als auch des Chilperich und somit die Witwe des Gundovech zu sehen. In diesem Falle

58 So versteht es zumindest Hartmann, Königin, 11, „Die Königin Caretene jedenfalls war Katholikin und ließ die Michaelskirche in Lyon erbauen mit einem zugehörigen Nonnenkonvent, in den sie dann selbst eintrat“; 168, „Die Königin Caretene, Ehefrau König Gundobads (476/477?–516) ließ ein Nonnenkloster und eine Michaelskirche in Lyon erbauen und trat dort ein“.

wäre sie zugleich die Großmutter sowohl Chrodechildes und ihrer Schwester Crona, als auch Sigismunds und seiner Geschwister (des Godomar, von dem nicht feststeht, dass er Katholik war, und der namenlosen Schwester, zu deren Tod Avitus von Vienne in ep. 5 dem Gundobad kondoliert). Es wäre dann ohne weiteres denkbar, dass sie zumindest ihren hypothetischen Sohn Chilperich II. und danach dessen Töchter, mit- hin ihre Enkelinnen Chrodechilde und Sideleuba zu Lyon katholisch erzogen hätte, zumal Chrodechildes Eltern, wenn der Bericht des Gregor stimmt, ja umgekommen waren, als sie noch klein war, sich also selbst nicht um ihre Erziehung kümmern konnten. Allmer und Dissard diskutieren diese Möglichkeit, verwerfen sie aber, weil sie glauben, dass Gundovech seinerseits schon im Jahre 463 gestorben war, damals aber wäre Caretene höchstens zwölf Jahre alt gewesen und somit viel zu jung, um seine Frau und die Mutter seiner vier Kinder sein zu können⁵⁹. Tatsächlich wird der Tod des Gundovech heute allgemein auf etwa 473 datiert (in diesem Punkt ist der PLRE zuzustimmen, denn Sidonius Apollinaris, lib. V, ep. 7 berichtet im Jahre 474, dass jetzt vier Könige, nämlich die vier Söhne des Gundovech, über die Burgunder herrschen). Im Jahre 473 nun hätte Caretene bis zu 22 Jahre alt und biologisch somit durchaus die Mutter von vier Kindern sein können, zudem spricht die relativ lange Regierungszeit des Gundobad (473–516) dafür, dass er noch jung war, als sein Vater starb. Doch auch diese Überlegungen erweisen sich letztlich als nicht tragfähig – denn als ganz kleines Kind hätte Gundobad nicht gleich die Herrschaft übernehmen können, zudem ist er schon im Jahre 472 mit seinem Onkel Ricimer als *magister militum per Gallias* gegen Kaiser Anthemius nach Rom gezogen⁶⁰, und nach dem Tode des Ricimer im selben Jahr hatte der neue Kaiser Olybrius den Gundobad dann sogar zum *patricius* ernannt⁶¹. Die Hypothese, Caretene sei die Witwe des Gundovech und somit die Mutter des Gundobad und des Chilperich gewesen, ist also genauso auszuschließen wie oben schon jene, sie sei die Witwe Chilperichs I., und letztlich aus denselben Gründen.⁶²

59 Allmer/Dissard, *Inscriptions antiques*, Bd. 4, 71f.

60 Johannes Malalas, *Chronographia*, hg. von Dindorf, 374f.; *Chronica Gallica a. 511*, hg. von Mommsen, 664, n° 650; Johannes Antiochenus, *Historia chronica*, hg. von Müller, 617, fr. 209.

61 *Fasti Vindobonenses priores*, ad. ann. 472, hg. von Mommsen, 306.

62 Allmer/Dissard, *Inscriptions*, Bd. 4, 72f.; Coville, *Recherches*, 212, siehe oben. Auch die Hypothese, bei Caretene könnte es sich um eine allfällige zweite Ehefrau des Gundovech handeln, ist zu verwerfen – dann wäre sie bloß die Stiefmutter seiner Söhne, das aber gibt die Grabinschrift nicht her.

Vita sancti Marcelli Diensis

Eine andere Lösung ergibt sich unterdessen aus der „Neuentdeckung“ der Vita des hl. Marcellus von Die anlässlich ihrer Edition durch François Dolbeau – dort heißt es in cap. 9.1–5 ausdrücklich, der hl. Marcellus sei zur Weihe der von Caretene gegründeten Kirche nach Lyon gereist und habe der Königin, die namentlich genannt wird, bei dieser Gelegenheit ein wichtiges Anliegen, eine Steuererleichterung für die kürzlich geplünderte Stadt Die, anvertraut, welches dieselbe auch wirklich ihrem Mann, König Gundobad, wenn auch zunächst vergeblich, vorgetragen habe:

Nec illud tamen arbitror quodam debere silentio praeterire quod in Lugdunensi urbe gestum esse tenax memoria fidei recordatione perdocuit. Itaque dum regina Burgundionum nomine Carathena in honorem beati archangeli Michaelis basilicam miro opere fabricasset et ad dedicandum sacratissimum locum multorum invitasset praesentiam sacerdotum, cum quibus et beatus Marcellus antistes pro sui reverentia principalis inter ceteros affuit, qui memoratae reginae pro cultu religionis virtutum claritate notissimus specialisque patronus peculiaris in Christo habebatur, celebrato sollemnitatis cultu, non omisit aliqua agere pro civibus de immunitate publicae functionis [die publica functio ist hier die Erhebung von Steuern]⁶³ in urbe qua praeerat pro revelatione civium in remedio civitatis [die Stadt Die war gerade von den Visigoten verheert worden und konnte die geforderten Steuern deshalb nicht bezahlen⁶⁴], nisi ut per christianam principis comparem ad aures Gundebaudi regis sancti viri suggestio perveniret. Cumque durus eius animus ad praestandum beneficium minime precatu coniugis flecteretur, sanctus vir ad praesentiam eius valedicturus adveniens, sub familiari conlocutione proprio sermone preces quas prius intimaverat auribus summae potestatis inseruit. Ad quod ille nequaquam verbis supplicibus acquiescens, fidus de Dei misericordia sanctus pontifex, quod ille necdum praestiterat, posse se a Deo obtinere non tacuit; et tamen cui munus negaverat impetrandi, ut se vel in itinere non ostenderet inhumanum, remeanti ad civitatem suam sub octavo lapide Viennensis urbis in fiscali praedio mansionem praecipit quasi humanitatis studio praeparari [...]. Schließlich wirkt der hl. Marcellus von Die ein Heilungswunder an der Zofe der Königin, daraufhin bewilligt der König die erbetene Steuererleichterung doch noch.⁶⁵

63 Dolbeau, Vie, 125, Anm. 46.

64 Davon war die Rede in Vita sancti Marcelli episcopi Diensis, cap. 4, hg. von Dolbeau, Vie, 117f.; vgl. auch Kampers, Caretena, 25.

65 Dolbeau, Vie, 124–126, zitiert bei Kampers, Caretena, 30–32. Übrigens kommt Caretene auch vor in einer Handschriften-Variante zu ‚Vulfini carmen de Marcello episcopo Diensi‘, hg. von Strecker, 971.

Damit ist dieser Text das einzige Dokument, in der sowohl Caretene als auch ihr Gatte zugleich namentlich genannt werden. Als Quelle für die Ereignisgeschichte ist diese ‚Vita‘ natürlich durchaus mit Vorsicht zu genießen – die überlieferte Gestalt stammt aus dem 9. Jahrhundert, die Legende ist aus topischen Elementen nach dem Vorbild der Vita des hl. Vivianus von Saintes⁶⁶ zusammengestrickt, und überhaupt besteht die Finalität von Heiligenlegenden bekanntlich aus dem Nachweis der Heiligkeit des jeweiligen Protagonisten (und der Legitimation allfälliger Prärogativen der Kirche, die er gegründet hat oder die seine Gebeine besitzt), die mittelalterlichen Autoren verfügen über eine gewisse Freiheit, sich dazu der Elemente zu bedienen, die geeignet sind, diesen Zweck zu erfüllen. Doch gerade vor diesem Hintergrund erscheint die fragliche Nachricht über die Identität der Caretene unverdächtig – sie ist für das Narrativ der Legende unerheblich, der Verfasser hätte keinen Grund gehabt, sie zu erfinden. Dafür, dass Caretene die Ehefrau des Gundobad war, spricht weiter der Umstand, dass zu Lyon im Jahre 506, als Caretene ebendort gestorben ist, nun einmal Gundobad residiert hat, und es ist sicher, dass alle seine Brüder zu diesem Zeitpunkt schon tot waren (Avitus, ep. 5, schreibt ja ausdrücklich, dass nach dem Tod des Godegisel im Jahre 500/501 Gundobad alleine übrig ist). Michel Rouche⁶⁷ und Gerd Kampers⁶⁸ (aber auch Justin Favrod⁶⁹ und Matthias Becher⁷⁰) gehen entsprechend davon aus, Caretene sei die Ehefrau des Gundobad gewesen (das hatten im Übrigen, unter Berufung auf eine früher vorherrschende Überzeugung, schon 1892 Allmer und Dissard gesagt, aber ihnen hatte ja niemand zugehört)⁷¹.

66 Vita sancti Bibiani vel Viviani episcopi Santonensis, hg. von Krusch, 94–100; vgl. Dolbeau, Vie, 107–109; Kampers, Caretena, 25f.

67 Rouche, Clovis, 214, 223, 231, 403 (zitiert Dolbeau), 426.

68 Kampers, Caretena, passim.

69 Favrod, Histoire, 22, 30, 168, 272, 285f., 368–371, 487, 493.

70 Becher, Chlodwig, 148, 171.

71 Allmer/Dissard, Inscriptions antiques, Bd. 4, 72f.: „...il ne reste d'autre prince à lui donner que Gondebaud, roi de 474 à 516, et dont l'épouse, au dire de Grégoire de Tours, était d'une grande piété. L'objection que Gondebaud aurait dû être nommé dans l'épithaphe [das hatte de Boissieu eingewandt] est de peu de valeur; il se comprend très bien que, dans un texte destiné à prendre place dans une église catholique, on n'ait pas voulu insérer le nom d'un arien et qu'on ait intentionnellement employé une expression vague qui le désignait suffisamment tout en dispensant de mentionner son nom. L'opinion que fait de Carétène la femme de Gondebaud est celle de Duchesne, de Valois, de Pagi, de Troya, de Pétigny et, parmi les allemands, de Grimm, de Derichsweiler, de Jahne; avec elle se trouvent être d'accord les données fournies par l'inscription aussi bien que par l'histoire: le convenance d'âge, la résidence à Lyon, les marques de la souveraineté, le règne glorieux et long, la différence des croyances du mari et de l'épouse, le zèle de celle-ci à pousser vers la foi véritable ses enfants: Sigismond et Godomar, et ses petits-enfants: Sigéric et Suavegotha le fils et la fille de Sigismond, enfin une mort paisible et douce“.

Auch in diesem Fall würden sich allerdings einige Schwierigkeiten ergeben, ihre Grabinschrift zu erklären – dieselbe besagt ja, wie oben dargestellt, dass sie zunächst mit ihrem Ehemann die Sorgen der Regierung geteilt und danach ein Leben als Nonne geführt habe, das lässt zunächst einmal darauf schließen, dass sie ihren Ehemann überlebt hat und dann als Witwe in das von ihr gestiftete Kloster eingetreten ist, Gundobad aber ist erst nach ihr, nämlich im Jahre 516 verstorben.

Diese Schwierigkeit versucht Kaspers zu lösen, indem er sagt, Gundobad habe sich von Caretene getrennt, weil sie ihm nach Sigismund keine weiteren Kinder mehr geschenkt habe (Godomar II. und seine Schwester müssten dann von einer anderen Mutter, einer unbekannten zweiten Frau des Gundobad, abstammen), sie sei also nicht als Witwe, sondern als von ihrem Gatten getrennt lebende Königin in ihr eigenes Kloster eingetreten, was erklären würde, weshalb Gundobad sie überlebt hat⁷². Näherhin meint Kaspers nämlich, Avitus von Vienne, ep. 6, enthalte eine Anspielung darauf, dass Gundobad mit seiner Familie brechen wollte, und interpretiert das als Hinweis darauf, der König sei im Begriff gewesen, sich von der Caretene zu trennen⁷³.

Weiter stellt sich die Frage, welche *nepotes* sie gegebenenfalls im katholischen Glauben erzogen haben sollte – wenn Caretene, wie es in der Vita des hl. Marcellus von Die heißt, die Ehefrau des Gundobad und die Mutter des Sigismund war, dann kämen als Enkel Sigerich und seine Schwester (Suavegotha) in Frage; die Befürchtung des Avitus von Vienne in ep. 7, nach dem Sigismund könnte wieder ein arianischer König an die Macht kommen,⁷⁴ lässt indes darauf schließen, dass Sigerich zumindest zu Lebzeiten seines Großvaters Gundobad selbst noch Arianer war, weiter ist fraglich, ob Caretene, wenn sie 506 gestorben ist, noch die Zeit gehabt hätte, sich um die Erziehung des Sigerich und der Suavegotha zu kümmern, im Übrigen scheint Sigismund sich mit seinen Kindern in Genf aufgehalten zu haben. Dass mit *nepotes* hier Enkel gemeint sein sollten, erscheint also fraglich. Dafür passt jetzt aber die Übersetzung mit ‚Nichten‘ ganz hervorragend: Wenn Caretene die Frau des Gundobad war und Gregors Bericht über die Ermordung Chilperichs II. und seiner Frau zutrifft, dann waren Chrodechilde und Sideleuba-Crona erstens ihre Nichten und zweitens Waisen, es erscheint vollkommen plausibel, dass sie zu Lyon in der Obhut ihrer Tante aufwachsen sollten.

⁷² Kaspers, Caretena, 9–11; 17.

⁷³ Avitus, ep. 7, hg. von Peiper, 33–35; siehe Kaspers, Caretena, 11–17. Pietri, Lettres, 317f. versteht denselben Brief als Hinweis darauf, dass der König im Begriff war, mit seinen arianischen Vorfahren und Verwandten dadurch zu brechen, dass er sich zum Katholizismus bekennt.

⁷⁴ Avitus, ep. 7, hg. von Peiper, 35–39; vgl. Pietri, Lettres, 320.

Eine weitere Beobachtung stammt wiederum von Kampers – er meint, das Subjekt zu *vult artus tumulo tegi* im ersten Vers der Grabinschrift sei nicht Caretene selbst, dieselbe stehe vielmehr im Genitiv (*artus Caretene*), der Stifter des Grabmals sei tatsächlich ihr Ex-Mann Gundobad, der sich hinter *sceptrorum columen, terrae decus et iubar orbis* (traditionell als Attribut zum Subjekt *Caretene* gedeutet) verberge.⁷⁵ Rouche hingegen glaubt, Avitus von Vienne habe die Grabinschrift redigiert,⁷⁶ aber das schließt einander nicht aus, der Bischof könnte sie ja im Auftrag des Königs verfasst haben.

Gewiss ist auch die These, Caretene sei die Frau des Gundobad gewesen, mit einigen Spekulationen und Unklarheiten verbunden. Aber sie allein entspricht dem Wortlaut der Quellen und erweist sich so als beste von mehreren problematischen Lösungen und letztlich auch als die als einzige, bei der man nicht unterstellen muss, dass es sich bei mindestens einem der fraglichen Berichte um eine „Erfindung“ handelt: Nur wenn Caretene die Frau des Gundobad war, können sowohl die Vita des hl. Marcellus von Die als auch der Bericht des Gregor von Tours wörtlich zutreffen, die Briefe des Avitus von Vienne und des Sidonius Apollinaris bereiten ohnehin keinerlei Probleme, und die Grabinschrift lässt sich mit den beiden von Kampers formulierten (wenn auch reichlich spekulativen) Erklärungen immerhin so interpretieren, dass sie dazu nicht im Widerspruch steht.

Festhalten lässt sich also, dass das Überleben der Caretene, anders als von de Boissieu, Kurth und Werner behauptet, kein Beweis gegen die Historizität der Darstellung des Gregor von Tours ist, der berichtet hatte, Gundobad habe Chilperich II. und dessen Ehefrau ermordet – wenn Caretene gar nicht Chilperichs Frau ist, dann kann sie noch so viel im Jahre 506 verstorben sein, als Argument für Kurths Thesen hat sie ausgespielt.

Wie zu sehen war, sind also weder das Kondolenzschreiben des Avitus von Vienne noch das Überleben der vermeintlichen Ehefrau des Chilperich II. belastbare Beweise gegen die Historizität des Berichtes aus der Frankengeschichte, der besagt, Gundobad habe seinen Bruder Chilperich II. ermordet, zudem hatten de Boissieu und Kurth, als sie einst die ganze Diskussion ins Rollen brachten, offensichtlich Chilperich I. mit Chilperich II. verwechselt, als sie voraussetzten, mit der Ehefrau eines Chilperich, von der bei Sidonius Apollinaris die Rede war, sei die fragliche Caretene aus der Grabinschrift gemeint.

⁷⁵ Kampers, Caretena, 3f.

⁷⁶ Rouche, Clovis, 403: „L'inscription, certainement rédigée par Avit (car elle comporte un tic littéraire qui lui est cher, le mot rare *iubar* (ici l. 45, qui est répété au premier vers) montre qu'elle a cherché à faire connaître la 'vraie foi' à sa royale progéniture.“

Ein anderes Argument gegen die Glaubwürdigkeit des Gregor von Tours könnte schließlich noch das Motiv des Sturzes der Leichname in einen Brunnen sein – hat der Autor der Frankengeschichte diese allzu topische Erzählung erfunden, um das Ende des Chilperich II. analog zum Tod des Sigismund in Saint-Péray-la-Colombe (im Jahre 522) zu gestalten? Auch dieser Einwand ist aber nicht stichhaltig, denn wenn man erst einmal zugesteht, dass der Bericht des Gregor über das Ende des Chilperich II. grundsätzlich zutreffend sein könnte, dann kann umgekehrt genauso gut der Frankenkönig Chlodomir den Sigismund gerade deshalb in einen Brunnen geworfen haben, weil er die Todesumstände seiner Großmutter zitieren und so der Rache, die ihm seine Mutter aufgetragen hatte, sinnenfälligen Ausdruck verleihen wollte (überrigens irrt Justin Favrod, wenn er sagt, Gregor berichte, Gundobad habe im Jahre 500 den Godegisel in einen Brunnen gestürzt⁷⁷ – davon ist in der Frankengeschichte durchaus keine Rede).

Letztlich muss ins Auge fallen, dass Gregor für die übrigen Feldzüge der Franken in der Regel keine besondere Rechtfertigung bemüht – warum sollte er gerade im Falle des Krieges gegen die Burgunder die Notwendigkeit verspürt haben, eine rührende Geschichte zu seiner Entschuldigung zu erfinden? Sicherlich ist Gregors Frankengeschichte ihrer ganzen Finalität nach nicht gerade ein chronologisch exakter, gewissermaßen photographisch genauer Aufriss der faktischen Geschichte – gerade im hier fraglichen Punkt ist ihm aber, anders als Kurth einst behauptet hatte, keinerlei Neigung zum Märchenerzählen nachzuweisen. Rouche und Kampers haben recht, ihre Befunde ergänzen sich gegenseitig. Überraschend ist hingegen die Position Favrods und Bechers, die einerseits anerkennen, dass Caretene die Frau des Gundobad war, andererseits aber an der These festhalten, Gregors Bericht über den Mord an Chilperich und seiner Frau sei eine Erfindung.

Quellen

- | | |
|--|---|
| <p>Avitus Viennensis episcopus, Opera quae supersunt, hg. von Peiper, Rudolf, Berlin 1883 (MGH Auct. ant. 6.2).</p> <p>Chronica Gallica a. 511, hg. von Mommsen, Theodor, Berlin 1892 (MGH Auct. ant. 9), 615–666.</p> <p>Chronicarum Fredegarii libri IV, hg. von Krusch, Bruno, Hannover 1888 (MGH SS rer. Merov. 2), 1–193.</p> | <p>Concilium Epaonense a. 517, hg. von Maassen, Friedrich, Hannover 1893 (MGH Conc. 1), 15–30.</p> <p>Epitaphium Caretenes – siehe Avitus Viennensis.</p> <p>Fasti Vindobonenses priores, hg. von Mommsen, Theodor, Bd. 1, Berlin 1892 (MGH Auct. ant. 9), 249–339.</p> <p>Gregorius Turonensis, Liber in gloria martyrum, hg. von Krusch, Bruno, Hannover 1885 (MGH SS rer. Merov. 1.2), 34–111.</p> |
|--|---|

⁷⁷ Favrod, Les Burgondes, 115f.

- Gregorius Turonensis, *Libri Historiarum* X; hg. von Krusch, Bruno/Levison, Wilhelm, 2. Aufl., Hannover 1951 (MGH SS rer. Merov. 1.1).
- Johannes Antiochenus, *Fragmenta ex Historia chronica*, hg. von Müller, Karl, Paris 1851 (FHG 4), 538–622.
- Johannes Malalas, *Chronographia*, hg. von Dindorf, Ludwig August, Bonn 1831 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 9).
- Liber *Historiae Francorum*, hg. von Krusch, Bruno, Hannover 1888 (MGH SS rer. Merov. 2), 215–328.
- Marius Aventicensis, *Chronica*, hg. von Mommsen, Theodor, Berlin 1894 (MGH Auct. ant. 11), 225–239.
- Sidonius Apollinaris, *Epistulae et carmina*, hg. von Lütjohann, Christian, Berlin 1887 (MGH Auct. ant. 8).
- Vita sancti Bibiani vel Viviani episcopi Santonensis, hg. von Krusch, Bruno, Hannover 1896 (MGH SS rer. Merov. 3), 92–100.
- Vita sancti Marcelli episcopi Diensis – siehe unter Dolbeau im Literaturverzeichnis.
- Vulfini carmen de Marcello episcopo Diensi, hg. von Strecker, Karl, Berlin 1923 (MGH Poetae latini, 4.2/3), 963–976.

Literatur

- Allmer, Auguste/Dissard, Paul, *Inscriptions antiques* (Musée de Lyon), 5 Bde., Lyon 1888–1893.
- Becher, Matthias, Chlodwig I., München 2011.
- Boissieu, Alphonse de, *Inscriptions antiques de Lyon*, Lyon 1854.
- Anton, Hans Hubert, Chrodechilde, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 2. Auflage, Bd. 4 (1981), 604–605 (1207–1209).
- Coville, Alfred, *Recherches sur l'histoire de Lyon du Vème siècle au IXème siècle (450–800)*, Paris 1928.
- Dolbeau, François, La vie en prose de saint Marcel, évêque de Die. Histoire du texte et édition critique, in: *Francia* 11 (1983), 97–130.
- Favrod, Justin, *Histoire politique du royaume burgonde (443–534)*, Lausanne 1997.
- Favrod, Justin, *Les Burgondes, un royaume oublié au coeur de l'Europe*, Lausanne/Paris 2002.
- Hartmann, Martina, *Die Königin im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2009.
- Junghans, Wilhelm, *Histoire critique des règnes de Childerich et Chlodowech*, Paris 1879.
- Reinhold Kaiser, *Die Burgunder*, Stuttgart 2004.
- Kampers, Gerd, Caretena, Königin und Asketin in: *Francia* 27 (2000/2001), 1–32.
- Kurth, Godefroid, Clovis, Tours 1896.
- Martin, Jean-Baptiste, *Histoire des églises et chapelles de Lyon*, 2 Bde., Lyon 1908–1909.
- Pietri, Luce, Les lettres d'Avit de Vienne. La correspondance d'un évêque politique, in: Delmaire, Roland/Desmulliez, Janine/Gatier, Pierre-Louis (Hgg.): *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international* (Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20–22 novembre 2003), Lyon 2009, 311–331.
- PLRE = Jones, Arnold Hugh Martin/Martindale, John Robert/Morris, John (Hgg.), *Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 Bde., Cambridge 1971–1992.
- Rouche, Michel, Clovis, Paris 1996.
- Schneider, Konrad, Der Tod Chilperichs II. und seiner Gattin Caretena, in: *Zeitschrift für schweizerische Geschichte* 19 (1939), 77–80.
- Tessier, Georges, Le baptême de Clovis, 25 décembre 496 (?), Paris 1964.
- Werner, Karl Ferdinand, *Die Ursprünge Frankreichs bis zum Jahr 1000*, übers. von Cornelia und Ulf Dirlemeier, Stuttgart 1989 (französische Fassung von 1984) (= *Geschichte Frankreichs*, hg. von Jean Favier, Bd. 1).
- Zöllner, Erich, *Geschichte der Franken bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 1970.

Lites nullas habeatis!

Zum regelkonformen Umgang mit Konflikten in den Frauenklöstern des Frühmittelalters; zugleich ein Beitrag über die Verantwortung der Oberen für die Wahrung des Friedens im Konvent

Einleitung

„Few people have ever attempted a social experiment more radical than the ascetic communalism of early medieval times.“¹ Mit diesen Worten leitet Joe Ann McNamara ihren Aufsatz über die Disziplin in merowingischen Frauenklöstern ein. Das monastische Leben in Gallien und im Frankenreich des Frühmittelalters darf in der Tat in vielerlei Hinsicht als soziales Experiment bezeichnet werden. Insbesondere die weiblichen Gemeinschaften, die vor dem 7. Jahrhundert nur in geringer Zahl nachweisbar sind, waren zunächst kaum reguliert.² Die sozial mitunter sehr heterogen zusammengesetzten Konvente,³ die unter gänzlich verschiedenen Bedingungen an unterschiedlichen Orten ins Leben gerufen wurden,⁴ standen bei der (friedlichen) Organisation des täglichen Lebens vor großen Herausforderungen. Zahlreiche Quellen der Spätantike

1 McNamara, Ordeal, 5.

2 Zur geringen Anzahl der Frauenklöster vor dem 7. Jh. und ihrer Regulierung s. Hartmann, *Reginae*, bes. 8–13; s.a. Neuburg, *Mater*, 345–422, bes. ebd., 345 Anm. 2375 mit einem Überblick über die gallischen Frauengemeinschaften im 4. und 5. Jh., wobei die Existenz einiger dieser Gemeinschaften zu diesem frühen Zeitpunkt nicht zweifelsfrei bewiesen werden kann; s.a. ebd., 61–344 zur rechtlichen Einbindung der Frauenklöster und Äbtissinnen im Frühmittelalter unter Berücksichtigung des Kirchen- und des weltlichen Rechts sowie der Klosterregeln und der Verbindung zu weltlichen und geistlichen Herrschern.

3 Zur sozialen Zusammensetzung frühmittelalterlicher Frauenklöster s. Felten, *Kanonissenstifte*, 120–135; s.a. McNamara, Ordeal, 12f.

4 Diem, Pursuit, 274, nimmt an, dass diesen unterschiedlichen Bedingungen bei der Konzeption einzelner Klosterregeln und insbesondere der Klausurmodelle große Bedeutung zukam. Zur Vielfalt monastischer Organisationsformen in der Merowingerzeit s. Helvétius, *Organisation*.

und des Frühmittelalters – Chroniken⁵, Heiligenleben⁶, Briefe⁷ und sogar Gedichte⁸ – berichten von Streitigkeiten in weiblichen monastischen Gemeinschaften.⁹ Die überlieferten Konflikte reichen von kleinen Streitereien zwischen Konventsangehörigen¹⁰ über Proteste gegen Entscheidungen oder das allgemeine Verhalten Oberer¹¹ bis hin zu Verschwörung, Spaltung, Aufstand¹² und sogar Mordanschlägen¹³ gegen Äbtissinnen. Teilweise konnten die Zerwürfnisse innerhalb der Konvente beigelegt werden,¹⁴ mitunter war eine Lösung jedoch nur mithilfe auswärtiger Kräfte zu erreichen.¹⁵ Manche Konflikte stehen auch im Verdacht, überhaupt erst aufgrund externer machtpolitischer Spannungen entstanden zu sein, deren Auswirkungen dann innerhalb der Klöster zutage traten.¹⁶ Nichtsdestotrotz sollte das Zusammenleben unter verschie-

-
- 5 Der wohl berühmteste Bericht über einen Konflikt in einem Frauenkloster ist der von Gregor von Tours geschilderte „Nonnenaufstand von Poitiers“, s. Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X, hg. von Krusch/Levison, IX, 39–43, 460–475; X, 15–17, 501–509; zum Nonnenaufstand s. z.B. die grundlegende Studie von Scheibelreiter, Königstöchter; zuletzt auch Neuburg, *Mater*, 382–401 mit weiterer Literatur.
 - 6 Z.B. Vita Bertilae, hg. von Levison, c. 3, 103f.
 - 7 S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae IV, hg. von Goldbacher, Nr. CCXI, 4, 358f.; dazu zuletzt Neuburg, *Mater*, 110f. mit Anm. 756 mit Literatur.
 - 8 Venanti Honori Clementi Fortunati carminum epistularum expositionum, hg. von Leo, VIII, 12, 12a, 196f. zum „Nonnenaufstand von Poitiers“; s. den Verweis des Herausgebers auf Gregor, ebd., 196, XII.
 - 9 Zu Konflikten in Klöstern s. z.B. Wiech, Amt, bes. 131–281 mit zahlreichen Beispielen aus Männerklöstern, aber nur einem einzigen Fall aus einem Frauenkloster, dazu ebd., 223f.; Patzold, Konflikte, s.a. ebd., 365–367 mit einem Überblick über diverse Konflikte in Frauen- und Männerklöstern bis ins 12. Jh., allerdings klammert er Konflikte in Frauenklöstern explizit aus, s. ebd., 60 Anm. 63; zu Konflikten und Lösungen nach den Klosterregeln, aber mit einem Schwerpunkt auf Männerregeln und v.a. auf der *Regula Benedicti* s. Milis, Dispute; speziell zu Konflikten in Frauenklöstern s. z.B. McNamara, Ordeal mit einem Schwerpunkt auf den erzählenden Quellen des Frühmittelalters, anhand derer v.a. die zahlreichen Herausforderungen aufgezeigt werden, mit denen sich Äbtissinnen bei der Aufrechterhaltung der Disziplin innerhalb des Konventes auseinanderzusetzen hatten; s.a. Signori, Generationenkonflikte, bes. 137–142 mit Schwerpunkt im Spätmittelalter; Edwards, Sister, bes. 88–107 zu Konflikten rund um das Äbtissinnenamt in Ste. Croix in Poitiers zwischen dem 9. und dem 16. Jh. Hier wird deutlich, wie innermonastische Querelen von den familiären Verbindungen der Nonnen in die Welt beeinflusst werden konnten und welche Parteien im Konfliktfall von den Nonnen angesprochen wurden. Neben dem regionalen Adel spielten hier auch der König und der Papst oft eine Rolle; für Beispiele für Konflikte, v.a. aus frühmittelalterlichen Männerklöstern, s. Diem, Rule, 55 Anm. 10; s.a. Röcklein, Dominae, 40f. zu Konflikten im Stift Gandersheim im 15. und frühen 16. Jh.
 - 10 Vita Bertilae, hg. von Levison, c. 3, 103f.
 - 11 Vita Leobae, hg. von Waitz, c. 4, 123f.
 - 12 Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X, hgg. von Krusch/Levison, IX, 39–43, 460–475; X, 15–17, 501–509 („Nonnenaufstand“); s.a. ebd., X, 12, 495, Z. 7–10 zum Widerstand der Nonnen im Ingotrudis-Kloster in Tours; s. dazu Neuburg, Mann, bes. 55–61, 71–76; s.a. dies., *Mater*, 401–408.
 - 13 Vita Austrebertae, hg. von Bolland, c. 12, 422.
 - 14 Z.B. Vitae Columbani, hg. von Krusch, II, 19, 138–140.
 - 15 Z.B. Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X, hg. von Krusch/Levison, IX, 39–43, 460–475; X, 15–17, 501–509; X, 12, 495, Z. 7–10.
 - 16 Vgl. Fouracre/Gerberding, France, 151; zur Einbindung der Klöster in die Welt und den Auswirkungen, die diese Verbindungen auf Konflikte innerhalb der Gemeinschaft haben konnten, s.a. Wiech, Amt, 1–3.

denen sozialen sowie Umwelt- und Klausurbedingungen, die von Gemeinschaft zu Gemeinschaft variieren konnten,¹⁷ möglichst störungsfrei ablaufen. Am friedlichen Zusammenleben hatten nicht bloß die Frauen selbst aus naheliegenden Gründen ein Interesse. Während die Frauenklöster der Spätantike noch vornehmlich auf persönliche Askese und Selbstheiligung hin ausgerichtet gewesen waren,¹⁸ kam den Fürbitten der Sanktimonialen für Dritte seit dem 6. Jahrhundert allmählich eine immer größere Bedeutung zu.¹⁹ Auch externe Parteien konnten an Zerwürfnissen innerhalb der Institutionen, denen sie ihr Seelenheil anempfohlen hatten, also kaum interessiert sein.²⁰ Hinzu kam, dass Einstimmigkeit, die *unanimitas*, die insbesondere bei Wahlvorgängen im kirchlichen und monastischen Bereich von Bedeutung war, als Ausdruck des göttlichen Willens galt. Auch deshalb wurde eine Spaltung, die dem göttlichen Willen nicht entsprechen konnte, als problematisch angesehen.²¹ Die Wahrung des Friedens innerhalb der Gemeinschaften war somit ein zentrales Anliegen der Verantwortlichen, der Klostergründer, Amtsträgerinnen und Regelautoren.²² Wie Albrecht Diem formuliert:

„Gemeinschaften mußten so organisiert werden, daß ihre Mitglieder lebenslang auf eng begrenztem Raum, getrennt von allen verwandtschaftlichen Bindungen, streng reglementiert und produktiv zusammenleben konnten, ohne zu fliehen, depressiv oder wahnsinnig zu werden oder dem Mitbruder beziehungsweise der Mitschwester den Schädel einzuschlagen.“²³

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich in diesem Zusammenhang auf normative Quellen, vor allem auf vier Regeltexte des 6. und 7. Jahrhunderts, die sich explizit an weibliche Gemeinschaften richteten und deren Untersuchung im Hinblick auf

17 Ausführlich zur Entwicklung verschiedener Klausurkonzepte s. Diem, Pursuit, 265–327.

18 Jenal, Bildung, 41f.

19 S. dazu z.B. Diem, *Professus*, 196f.; s.a. Dens., Ende, 91f. und Columbanische Klosterregeln, hgg. von Diem/Meer, Einführung, 106–108 zum Gebet für Außenstehende in der *Regula cuiusdam ad virgines*; s.a. Neuburg, *Mater*, 182f. mit Anm. 1270 mit weiterer Literatur zum Gebetsdienst in den Frauenklöstern des Frühmittelalters.

20 Diem, Experiment, 206–214, bes. 206–208.

21 Zur *unanimitas* insbesondere bei kirchlichen Wahlen s. z.B. Ganzer, Unanimitas, bes. 5; zur Bedeutung der *unanimitas* bei der Wahl der Äbtissin s. Neuburg, *Mater*, 582f. mit weiterer Literatur.

22 Vgl. Diem, Experiment, 11: „Die Motivation zum klösterlichen Leben und vor allem der Friede innerhalb der Gemeinschaft mußte dauerhaft aufrechterhalten werden.“

23 Ebd., 11; s.a. ebd. Anm. 42–44 mit Quellenbeispielen für Flucht, Verzweiflungstaten und Konflikte.

konkrete Konflikthanlässe und -lösungsmöglichkeiten sehr vielversprechend ist.²⁴ Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt dabei in erster Linie auf dem täglichen Zusammenleben und der internen Situation; die zusätzliche Betrachtung externer Einflüsse würde den hiesigen Rahmen sprengen. Diese methodische Notwendigkeit darf indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass interne und externe Konflikte – wie bereits angedeutet – oft genug zusammenwirkten und einander bedingten. Auch wird bei der Aufzählung diverser Konflikthanlässe und vorbeugender Verhaltensweisen keine Vollständigkeit angestrebt. Vielmehr geht es darum, einige große Bereiche abzustecken und grundsätzliche Verantwortlichkeiten sichtbar zu machen.

Klosterregeln auf Konflikte und ihre Lösungen hin zu untersuchen, ist keine neue Idee. Beispielsweise hat sich Ludo Milis mit Auseinandersetzungen und ihrer Beteiligung in monastischen Gemeinschaften beschäftigt, wobei er für das Frühmittelalter insbesondere die Benediktsregel in den Blick nahm. Milis weist auf die starke Hierarchisierung der mittelalterlichen Klostergemeinschaften hin, innerhalb derer Konflikte auf Augenhöhe ausgeschlossen gewesen seien, weil eine Partei der anderen in Alter, Rang oder beidem stets überlegen gewesen sei. Zentral für die Lösung von Konflikten seien Demut, Gehorsam und die vollständige Unterwerfung des Rangniederen unter den Oberen gewesen, weil ein Konflikt immer ein Ausdruck von Ungehorsam gewesen sei. Die auf diese Weise gestörte Hierarchie habe nur durch Unterwerfung wiederhergestellt werden können. Auf der anderen Seite seien die Oberen zur gerechten Herrschaft verpflichtet und für die ihnen Unterstehenden verantwortlich gewesen. Hauptziel dieses Systems, das auf Demut und Gehorsam auf der einen und Gerechtigkeit und Verantwortung auf der anderen Seite beruhte, sei indes die Vermeidung von Konflikten gewesen.²⁵ Ziel des vorliegenden Beitrages ist es, Milis' wertvolle, aber vor allem theoretische Erkenntnisse zu konkretisieren. Es gilt, zu identifizieren, welche Gefahren den Regelaufgebern zufolge das friedliche Zusammenleben im Konvent bedrohen konnten und sichtbar zu machen, mit welchen Herausforderungen sich Klostergemeinschaften und ihre Äbtissinnen tagtäglich auseinanderzusetzen hatten. In diesem

24 Dagegen noch Wiech, *Amt*, 28: „Auf [das] Ideal der klösterlichen Liebesgemeinschaft zielend, bieten die frühmittelalterlichen Klosterregeln wenig Platz für die Regelung innerklösterlicher Streitigkeiten, erst recht nicht für Konflikte zwischen Abt und Konvent.“ Wiech betrachtet vor allem Mönchsregeln; es wäre sicherlich spannend, einen Vergleich zwischen Männer- und Frauenregeln vorzunehmen. Letztere gehen durchaus auf Konflikthanlässe ein, was Wiech für die Caesariusregel auch angibt, s. ebd., 34f.

25 Milis, *Dispute*, bes. 275–285, s. bes. 285: „At the time, we must keep in mind that the basic idea of the coenobitical normative system was *the prevention of conflict* through the establishment of a correlation between obedience, justice and responsibility, all these under cover of humility. When a conflict arose requiring settlement, quite obviously these ‚values‘ formed the four pillars supporting the entire edifice.“ Zusammenfassend zu Milis' Thesen s.a. Patzold, *Konflikte*, 21.

Kontext ist auch zu zeigen, wie Konflikte vermieden oder, sofern sie doch ausbrachen, gelöst werden sollten und welche Rolle insbesondere den Klosteroberen dabei zukam. Nun ist zu bemerken, dass die Gültigkeit und konkrete Umsetzung der Frauenregeltex-te innerhalb der Klöster nicht nur im Zusammenhang mit Konflikten kaum festzu-stellen und auch durch die erzählenden Quellen nur schlecht belegt sind.²⁶ Lediglich die Klausurbestimmungen aus der Regel des Caesarius von Arles († 542), von der noch zu sprechen sein wird, wurden im Zuge von Konflikten oder akuten Bedrohungs-situationen mitunter erwähnt.²⁷ Dennoch ist zu betonen, dass die Regeln durchaus Rückschlüsse auf das Zusammenleben gestatten, schon aufgrund der Annahme, dass sie nur die Aspekte des monastischen Lebens regelten, die nach einer Regelung ver-langten²⁸ – wobei freilich nicht beurteilt werden kann, ob die betroffenen Bereiche dann tatsächlich als „geregelt“ galten oder nach wie vor problematisch waren.²⁹ Klos-terregeln dürften dennoch vielfach aus der Praxis und dem persönlichen Erleben der Autoren heraus und nicht selten in direkter Reaktion auf bestimmte Ereignisse oder als Missstände empfundene Situationen entstanden sein.³⁰ Insbesondere für Konflikte und den Umgang mit ihnen sind die Regeln daher durchaus ergiebige Quellen.

26 Zu dieser Problematik s. z.B. Diem, Experiment, 133–138; s.a. Dens., Rule, 55, bes.: „[...] pre-Carolingian narrative texts from Gaul and Francia hardly ever depict a written *regula* as having any authority for settling conflicts or disciplining expressions of discontent.“ Knapp zu den (Frauen-)Klosterregeln des Frühmittelalters und den Problemen, die sich hier stellen, s.a. Diem, Pursuit, 31–34; s.a. Neuburg, *Mater*, 52–56 mit weiterer Literatur zu den frühmittelalterlichen Klosterregeln. Zur Frage, welche Regel wo galt oder wenigstens bekannt gewesen sein könnte, s. Muschiol, *Famula Dei*, 72–74. Anders stellt sich die Situation in einigen Männerklöstern ab der Ottonenzeit dar: Patzold, Konflikte, 291–302 stellt fest, dass Klosterregeln – insbesondere die Benediktsregel – und andere normative Texte sowie teils mündlich tradierte *consuetudines* gemeinsam mit der Bibel und patristischen Schriften durchaus häufig eine Rolle in der Argumentation von Konfliktparteien im monastischen Kontext spielten, wenngleich das Normverständnis der Mönche vom heu-tigen abgewichen sei.

27 Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X, hgg. von Krusch/Levison, IX, 39, 462, Z. 18–21 und öfter; *Vita Rusticulae*, hg. von Krusch, c. 10, 344, Z. 28f.; s. dazu Diem, Experiment, 136 mit Anm. 20; Ders., Rule, 55, 62f.; s.a. Muschiol, *Famula Dei*, 71f. zur Caesariusregel in Poitiers; s.a. Diem, Pursuit, 297. S.a. Heidebrecht/Nolte, *Leben*, 92, die den „Nonnenaufstand von Poitiers“ als Beleg dafür nehmen, „[d]aß die klosterinterne Austragung von Konflikten in der Praxis nicht funktionierte [...]“.

28 S. z.B. die bes. prägnante Formulierung bei Diem, Pursuit, 33: „We need to keep in mind that monastic rules only address what needs to be regulated. Whatever was self-evident and a matter of consensus appears, if at all, as ‚stage decorum‘.“ S.a. Dens., *Monks*, 18; Dens. *Ideas*, 1; Fox, *Power*, 298f.

29 Vgl. Diem, *Ideas*, 1: „[...] [I]t is often difficult to discern whether a provision or a sanction indicated the urgency of a problem, a topic of dissent or reform, a challenge to monastic discipline, or whether we can assume that these problems and challenges were resolved by regulating them.“

30 Diem, Experiment, 139f.; s.a. Breitenstein, *Regel*, 70, der für die Benediktsregel annimmt, dass diese „aus der Praxis des klösterlichen Alltags heraus entstand und nicht Resultat eines singulären rechtsschöpferischen Aktes ist.“ S.a. Diem, *Monks*, 20 mit dem Hinweis, dass Klosterregeln mitunter in Reaktion oder als Vor-bereitung auf die Abwesenheit des Gründers oder Abtes verfasst wurden; s. dazu a. Dens., Rule, 57.

Die vier im Folgenden berücksichtigten Regeln seien kurz vorgestellt: Der älteste Text ist die „Nonnenregel“ des Bischofs Caesarius von Arles, die er für seine eigene Gründung, das Frauenkloster St. Jean in Arles, verfasste. Seit 512 war die Regel einem ständigen Überarbeitungsprozess unterworfen, bis sie schließlich 534 vollendet wurde. In mancherlei Hinsicht ging Caesarius' Werk auf ältere Vorbilder zurück. Unter anderem übernahm er zahlreiche Aspekte aus dem *Praeceptum*, der Mönchsregel des Augustinus († 430).³¹ Prägendes und vielbeachtetes Merkmal der Caesariusregel ist die strenge Klausur.³² Wer einmal in St. Jean eingetreten war, durfte es bis an sein Lebensende nicht mehr verlassen.³³ Obgleich die Regel in erster Linie mit Caesarius in Verbindung gebracht wird, hat Maria del Fiat Miola überzeugend zeigen können, dass die Nonnen von St. Jean und insbesondere die hochgebildeten ersten Äbtissinnen regen Anteil an der Gestaltung des Textes nahmen.³⁴

Auch Caesarius' zweiter Nachfolger im Amt des Metropolitens von Arles, Aurelian († 551), trat als Autor von Klosterregeln hervor. Für seine Gründung, das Frauenkloster Ste. Marie, schuf er einen Regeltext, der stark an der Regel des Caesarius orientiert war.³⁵ Obwohl zwischen der Caesarius- und der Aurelianregel Ähnlichkeiten bestehen – beispielsweise galt auch in Ste. Marie eine strenge Klausur³⁶ –, weist das jüngere Werk doch gewisse Eigenheiten auf. So geht Albrecht Diem davon aus, dass die Aurelianregel keiner beständigen Überarbeitung unterworfen war, sondern sofort mit der Klostergründung als fertiger Text in Kraft trat.³⁷

31 Die Literatur zur Caesariusregel ist zu umfangreich, um sie auch nur halbwegs vollständig anzugeben. Verwiesen sei v.a. auf Césaire d'Arles, *Règle*, 35–273 (Edition des Textes mit frz. Übers. und umfangreicher Vorrede, die sich u.a. der Entstehungszeit [ebd., 88–98] und den Vorbildern [ebd., 45–58] widmet); s. z.B. a. Heidebrecht/Nolte, *Leben*, 84–94; s. neuerdings a. die vergleichende Studie von Diem, *Pursuit*, der die Caesariusregel immer wieder heranzieht, um sie mit der *Regula cuiusdam ad virgines* zu vergleichen; s. zuletzt auch Neuburg, *Mater*, bes. 158–170 mit weiterer Literatur zur Caesariusregel.

32 Die Klausur bei Caesarius ist in der Forschung oft thematisiert worden, s. z.B. Nolte, *Klosterleben*; Schulenburg, *Enclosure*, 109f.; Diem, *Pursuit*, 275–297.

33 Césaire d'Arles, *Règle*, c. 2.2–3, 180: *Haec sanctis animabus uestris prima conueniunt. Si qua relictis parentibus suis saeculo renuntiare et sanctum ouile uoluerit introire, ut spiritalium luporum fauces deo adiuvante possit euadere, usque ad mortem suam de monasterio non egrediatur, nec in basilicam, ubi ostium esse uidetur.*

34 Fiat Miola, *Monastery*, bes. 89–91.

35 Der vollständige lateinische Text der Nonnenregel ist verfügbar bei Migne PL, s. S. Aureliani regula ad virgines, 399–408; zu Aurelians Regeln – er verfasste auch eine Mönchsregel – s. v.a. Schmidt, *Komposition I/II*; Diem, *Professus*; s.a. die deutsche Übersetzung beider Regeln mit kurzer Vorrede: Aurelian von Arles, *Klosterregeln*; zu Aurelian selbst s. z.B. Klingshirn, *Caesarius*, 262–264; zu Ste. Marie s. zuletzt Neuburg, *Mater*, 377–382 mit weiterer Literatur zu Aurelian und seinen Klostergründungen und -regeln.

36 S. Aureliani regula ad virgines, c. 1, 399: *Quaecunque ad conversionem venerit, et recipi se in monasterium rogaverit, Regula ei primum in salutorio legatur: et cum suscepta fuerit, usque ad mortem suam de monasterio non egrediatur.*

37 Diem, *Professus*, 207.

Die dritte hier betrachtete Regel ist die *Regula Donati*, die Bischof Donatus von Besançon († um 660) in den 640er Jahren verfasste.³⁸ Dem Prolog zufolge entsprach er damit der ausdrücklichen Bitte der Nonnen des Klosters Jussamoutier,³⁹ das seine Mutter Flavia gegründet hatte.⁴⁰ Die Regel enthält neben Auszügen aus der Benediktusregel, für die die *Regula Donati* das früheste Zeugnis überhaupt darstellt,⁴¹ auch Übernahmen aus den Regeln des irischen Missionars Columban († 615) sowie des Caesarius von Arles, welche die Nonnen aber allesamt als unpassend für ihr Kloster erachteten.⁴² Von Donatus stammende Ergänzungen sind relativ selten, dennoch schuf er durch die Kombination der älteren Texte und diverse „subtile Verschiebungen“⁴³ ein neues Modell monastischen Lebens, das exakt auf die Bedingungen in Jussamoutier zugeschnitten war.⁴⁴

Die letzte Regel ist die sogenannte *Regula cuiusdam ad virgines* (*RcuiV*). Wer der Autor oder die Autorin war, ist nach wie vor umstritten. Hinter dem Text wurden beispielsweise Abt Waldebert von Luxeuil († 670) und Äbtissin Burgundofara von Faremoutiers († 641/664) vermutet. Albrecht Diem plädiert in seiner umfangreichen Studie über die *RcuiV* für Jonas von Bobbio († nach 659) als Autor.⁴⁵ Doch ist auch diese Theorie nicht ohne Widerspruch geblieben,⁴⁶ sodass hier keine absolute Sicherheit zu gewinnen ist. Als adressierte Klöster sind Faremoutiers und Marchiennes in Betracht gezogen worden.⁴⁷ Unbestritten bleibt die Verortung der Regel im sogenannten „columbanischen“ Mönchtum,⁴⁸ einer frommen Bewegung, die das Frankenreich seit dem ausgehenden 6. Jahrhundert erfasst hatte und mit der Ankunft irischer

38 Ausführlich zur Donatusregel s. v. a. Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, Einleitung, 3–137, zur Entstehungszeit „um die bzw. vor der Mitte des 7. Jahrhunderts“ s. ebd., 3; zur Donatusregel s. a. Zelzer, Regula Donati; Diem, Ideas; Donatus von Besançon, Nonnenregel, Einleitung von Diem, 7–25.

39 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, Prolog, 2–5, 139.

40 Ebd., Einleitung, 3.

41 Zelzer, Regula Donati, bes. 23, 32–35; s. a. Donatus von Besançon, Nonnenregel, Einleitung von Diem, 12.

42 Regeltext mit Angabe der Quellen in Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, 139–188; zur Kritik der Frauen an den älteren Regeln s. ebd., Prolog, 2–5, 139. Zu den Anteilen, die die jeweiligen Vorlagen in der Donatusregel einnahmen, s. Zelzer, Regula Donati, 26–28.

43 Donatus von Besançon, Nonnenregel, Einleitung von Diem, 17.

44 S. dazu v. a. Diem, Ideas; Donatus von Besançon, Nonnenregel, Einleitung von Diem, 13–25; zur „bewusste[n] schriftliche[n] Redaktion“ des Donatus s. a. Zelzer/Zelzer, Überlieferung, 40.

45 Zur *RcuiV* s. v. a. Diem, Pursuit, bes. 161–190 mit einer Auseinandersetzung mit allen Thesen bzgl. der Autorschaft. Burgundofaras genaues Todesjahr ist nicht bekannt, s. dazu Fox, Power, 212.

46 Ripart, Jonas, bes. 241–243.

47 O'Hara, Jonas, 289 plädiert für Marchiennes; Diem, Pursuit, bes. 12f. plädiert für Faremoutiers.

48 Diem, Ende, 85; Ripart, Jonas, 242f.

Missionare in Verbindung steht.⁴⁹ Im 7. Jahrhundert war die irische Prägung allerdings bereits deutlich weniger dominant.⁵⁰ Aus der Zusammenarbeit des fränkischen Adels mit den Missionaren und der daraus resultierenden Klostergründungswelle, dem „gal-lischen Klosterfrühling“⁵¹, hatte sich vielmehr eine ganz eigene Form der Frömmigkeit herausgebildet.⁵²

Die Begrenzung auf diese vier Nonnenregeln ist eine weitere methodische Notwendigkeit, allerdings darf nicht vergessen werden, dass auch andere Regeltexte seit der Spätantike für das weibliche monastische Leben Bedeutung entfalteten. Beispielsweise wurde Augustinus' *Praeceptum* in eine Version für Frauen „übersetzt“,⁵³ und die Benediktsregel, die ursprünglich für eine aus Laien zusammengesetzte Mönchs-gemeinschaft geschaffen worden war,⁵⁴ wurde schnell auch von Frauengemeinschaften genutzt,⁵⁵ wenngleich sie – wie etwa von den Nonnen von Jussamoutier – hier nicht immer als passend erachtet wurde.⁵⁶ Darüber hinaus scheint auch Columbans *Regula coenobialis* auf Frauengemeinschaften angewandt worden zu sein, wie eine nur frag-mentarisch erhaltene Version mit weiblichen Formen nahelegt.⁵⁷ Ein Vergleich der Männer- mit den Frauenregeln sowie die Einbeziehung der eigentlich für Mönche entworfenen Texte, die jedoch auch auf Frauen Anwendung fanden, würde an dieser Stelle aber deutlich zu weit führen.

49 Ausführlich zu den irischen Missionaren und der von ihnen angestoßenen Bewegung s. Fox, Power.

50 Diem, Pursuit, 23–26; s.a. ebd., 20–26 allgemein zum problematischen Begriff „columbanisch“ und der Bezeichnung der Bewegung als „irisch“ bzw. „insular“. S.a. Fox, Power, 295–299.

51 Hartmann, *Reginae*, 14.

52 Ausführlich dazu Fox, Power, bes. 2f.; s.a. ebd., 294: „[...] the Columbanians drove many political, economic, legal and religious developments beyond the bounds of monastic space. While they alone were not responsible for the many changes that took place in the Frankish kingdoms between the time of Gregory of Tours and Charles Martel, there is no denying that theirs was a contribution of inestimable worth, which changed the way politics and Christianity were practised.“ Zu den irischen Einflüssen im Frankenreich sowie zur Rolle des Adels und des Königtums in der Klostergründungsbewegung des 7. Jhs. s.a. die Schlussfolgerungen ebd., 295–305; zu den Frauenklöstern im 7. Jh. s. zuletzt Neuburg, *Mater*, 131–156 mit weiterer Literatur.

53 Zur Umarbeitung des *Praeceptum* s. z.B. Jenal, Formen, 61–64.

54 S. z.B. Geiger, Vorstedherdienst, 65, 70–73. Weil die Benediktsregel für eine Gemeinschaft von Laien verfasst wurde, stand ihrer Verwendung in Frauengemeinschaften grundsätzlich nichts entgegen, s. Mueller, Abaelards Regel, 136.

55 Zur Verwendung der Benediktsregel in Frauengemeinschaften und den Problemen, die sich hier stellten, s. Bodarwé, Männerregel.

56 Donati Regula, hg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, Prolog, 4, 139.

57 Zur Edition mit Vorrede s. Pseudo-Columbani Regula monialium, hg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, 191–238.

Die Caesariusregel

Die meisten der vorgestellten Regeltexte äußern sich zum Umgang mit Streit und Missstimmung innerhalb der Gemeinschaft. Dabei wird viel Wert auf die Vermeidung oder zumindest frühestmögliche Auflösung von Konflikten gelegt.⁵⁸ Caesarius von Arles verfügte etwa:

„Streitereien sollt ihr keine haben [...]. Wenn sie aber doch entstanden sind, sollen sie schnellstens beendet werden, damit nicht der Zorn zu Hass heranwächst und der Halm sich in einen Balken verwandelt und die Seele eine Mörderin wird. [...] Welche auch immer ihre Schwester durch ein Schimpfwort oder eine Lästerung oder den Vorwurf eines Verbrechens verletzt hat, soll daran denken, die Schuld durch Genugtuung zu reinigen. Wer wagen sollte, diesen Fehler wieder zu begehen, werde mit äußerster Strenge gezüchtigt, bis sie verdient, durch Genugtuung wieder aufgenommen zu werden. Besonders die Jüngeren sollen den Älteren Ehre erweisen.“⁵⁹

Caesarius war sich also bewusst, dass es nicht ausreichte, Konflikte lediglich zu verbieten. Insbesondere einmalige Auseinandersetzungen waren in einer derart streng klausurierten Gemeinschaft auf Dauer unvermeidbar, stellten aber, solange sie ausgeräumt wurden, keine Gefahr für das Seelenheil der Nonnen dar.⁶⁰ Doch musste schnell ein adäquater Umgang mit derlei Situationen gefunden werden. Zentral hierbei waren die Bitte um und die Gewährung von Vergebung. Wer gefehlt hatte, sollte um Verzeihung bitten und den Fehler nicht wieder begehen. Ebenso wichtig war jedoch, dass die Gekränkte der Bitte um Vergebung auch stattgab. Tat sie es nicht, drohte ihr zur

58 Vgl. Hochstetler, Conflict, 133: „The rules tried to cut off dissension at the source.“ Zur Vermeidung von Konflikten, bevor sie entstehen, und der Bedeutung des Gehorsams nach der Benediktsregel in diesem Zusammenhang s. Milis, Dispute, 279: „[...] obedience is not meant to replace conflict settlement, but to prevent conflict from arising in the first place.“

59 Überarbeitete Übersetzung auf der Grundlage von Cäsarius von Arles, Regel für Nonnen, c. 33, 28f.; Césaire d'Arles, Règle, c. 33, 212, 214: *Lites nullas habeatis [...] aut si fuerint, quam celerius finiantur, ne ira crescat in odium, et festuca conuertatur in trabem, et efficiatur anima homicida. [...] Quaecumque conuicio uel maledicto uel etiam crimine obiecto laeserit sororem suam, meminerit culpam satisfactione purgare. Quod uitium si iterare praesumpserit, districtione seuerissima feriatur, usquequo per satisfactionem recipi mereatur. Iuniores praecipue senioribus deferant.* Zum letzten Satz s.a. die frz. Übersetzung ebd., 215: „Les plus jeunes surtout auront de la déférence pour les anciennes.“ S. zu diesem Kapitel z.B. Hochstetler, Conflict, 133.

60 Diem, Monks, 25, bes.: „Conflicts may be unavoidable and have to be resolved, but they do not structurally endanger the nun's salvation – other than *negligentia* or unwillingness to keep the *regula*.“

Strafe die Entfernung aus der Gemeinschaft.⁶¹ Unversöhnlichkeit duldete Caesarius in keinem Fall. Die Entfernung besonders widerspenstiger und regelbrüchiger Nonnen hielt er auch deshalb für notwendig, weil er fürchtete, dass ihre Geisteshaltung sich auf andere Mitglieder der Gemeinschaft übertragen konnte.⁶²

Die strenge Klausur, die Konflikte in gewisser Weise begünstigte, barg jedoch nicht nur Gefahrenpotenzial, sondern war zugleich, wie Albrecht Diem meint, ein Weg, negative Emotionen und damit auch Konflikte von der Gemeinschaft fernzuhalten. Die Klausur schützte die Nonnen vor den schädlichen Einflüssen des Teufels, der für alle negativen Ereignisse und Gemütsregungen verantwortlich zeichnete. Vielen Schwierigkeiten – insbesondere den Reizen des anderen Geschlechtes – war durch die strikte Einhaltung der Klausur natürlich effektiv vorzubeugen.⁶³ Die Klausur war also zumindest in mancherlei Hinsicht Grundlage eines störungsfreien Zusammenlebens.

Was die intern entstandenen Konflikte anging, so hatte der Bischof recht genaue Vorstellungen davon, welche Bereiche Anlass zu Zerwürfnissen bieten konnten und somit geeignet waren, das friedliche Leben im Konvent nachhaltig zu gefährden. In diesem Zusammenhang tritt unter anderem die unterschiedliche soziale Herkunft der Nonnen als mögliche Ursache für Zwietracht im Konvent hervor: In Anlehnung an Augustinus wies Caesarius die in wohlhabenden Verhältnissen aufgewachsenen Nonnen an, sich nicht über ihre Schwestern zu erheben und warnte eindringlich vor dem Laster des Hochmutes, der *superbia*. Zugleich war er um das rechte Motiv des Klostereintritts besorgt, fürchtete er doch, dass manche Mitglieder der Gemeinschaft nur beitreten könnten, weil diese sie aus der Armut rettete.⁶⁴ Die Anweisungen zeigen, dass in der unterschiedlichen sozialen Zusammensetzung der frühen Gemeinschaft

61 Césaire d'Arles, Règle, c. 34.2–6, 214, 216: *Si autem, ut fieri solet, stimulante diabolo inuicem se laeserint, inuicem sibi ueniam petere et debita relaxare debebunt, propter orationes, quas utique quanto crebriores, tanto puriores habere debent. Quod si illa, cui uenia petitur, indulgere sorori suae noluerit, a communione remoueat et timeat illud, quia si non dimiserit, non dimittetur ei. Quae autem numquam uult petere ueniam, aut non ex animo petit, aut cui petitur, si non dimittit, sine causa in monasterio esse uidetur. Proinde uobis a uerbis durioribus parcite. Quae si admissa fuerint, non pigeat ex ipso ore proferre medicamenta, unde facta sunt uulnera.* Mit der Wendung *a communione remoueat* dürfte die Entfernung aus der Gemeinschaft und nicht der Ausschluss von der Kommunion gemeint sein, s. die deutsche Übersetzung bei Cäsarius von Arles, Regel für Nonnen, c. 34, 29: „Wenn eine, die um Verzeihung gebeten wird, ihrer Schwester nicht vergeben wollte, soll sie aus der Gemeinschaft entfernt werden.“

62 Césaire d'Arles, Règle, c. 65.1–4, 250, 252.

63 Diem, Monks, 26f.

64 Césaire d'Arles, Règle, c. 21.2–5, 194, 196: *Quae autem non habuerunt, non ea quaerant in monasterio, quae nec foris habere potuerunt. Illae uero, quae aliquid uidebantur habere in saeculo, non fastidiant sorores suas quae ad illam sanctam societatem ex paupertate uenerunt; nec sic de suis diuitiis superbiant, quae eas monasterio obtulerunt, quomodo si eis in saeculo fruerentur. Quid prodest dispergere et dando pauperibus pauperem feri, si misera anima diabolica infletur superbia?* Zu den entsprechenden Stellen in Augustinus' *Praeceptum*

ten ein nicht zu unterschätzendes Konfliktpotenzial lag.⁶⁵ Ein solches erkannte der Bischof aber offenbar nicht nur in Bezug auf die Hintergründe der einzelnen Sanktimonialen, sondern auch in der Tatsache, dass Frauen und Mädchen unterschiedlichen Alters in St. Jean lebten, was nicht nur durch die Regel,⁶⁶ sondern auch durch die *Vita Rusticulae* belegt ist.⁶⁷ Dass Caesarius auch zwischen den Generationen Reibungspunkte sah, wäre jedenfalls eine Erklärung dafür, dass die Ehrerbietung der Jüngeren gegenüber den Älteren in seiner Regel am Ende des Abschnittes über Konflikte festgeschrieben wurde.⁶⁸ Nun waren Gehorsam und Demut zwar grundsätzlich feste Elemente des monastischen Lebens, das, wie bereits angesprochen, nicht zuletzt von der starken Hierarchisierung der Gemeinschaft und der Unterordnung unter einen Vorsteher oder eine Vorsteherin geprägt war.⁶⁹ Doch deutet die auffällige Verortung der Forderung nach Respekt vor den Älteren in der Regel des Caesarius darauf hin, dass das Verhältnis zwischen älteren und jüngeren Mitgliedern der Gemeinschaft mitunter zum Problem werden konnte;⁷⁰ warum sonst hätte der Bischof seine Anweisung

s. die Anm. der Editoren ebd. Zu Caesarius Sorge bzgl. der Konflikte, die aus der sozialen Ungleichheit entstehen konnten, s.a. Heidebrecht/Nolte, *Leben*, hier 85f., 88 mit besonderer Berücksichtigung der allgemeinen Aufgabe von Besitz sowie dem Beispiel des „Nonnenaufstandes von Poitiers“; Hochstetler, *Conflict*, 123, 131; zur sozialen Ungleichheit und dem Umgang der Klosterregeln damit s.a. McNamara, *Ordeal*, 12f. Zur Gefahr, die vom „Standesdünkel“ ausging, s.a. Schreiner, *Consanguinitas*, 184f.; 194f.; s.a. Oexle, *Mönchtum*, 197–199 mit dem Negativbeispiel des *primicerius* Angelramnus in der *Vita* des Johannes von Gorze († 974).

65 Hochstetler, *Conflict*, 123, 131, s. bes. ebd., 131: „Caesarius’ command that members who were from rich families should not lord it over those from poor families suggests that conflicts between members of different classes sometimes broke the harmony of female communities.“ S.a. Felten, *Kanonissenstifte*, 124–128, bes. 127f. unter Bezugnahme auf Augustinus, an dem Caesarius sich orientierte: „Auch seine Mahnungen an die (ehemals) Reichen wie Armen, sich nicht zu überheben [...], deuten die Probleme an, die in einem Konvent entstehen konnten, der nicht homogen, sondern sozial breit gefächert war.“

66 Césaire d’Arles, *Règle*, c. 7.3, 186: *Et si potest fieri, aut difficile aut numquam in monasterio infantula paruula, nisi ab annis sex aut septem, quae iam et litteras discere et oboedientiae possit obtemperare, suscipiatur.* S. dazu z.B. Jong, In Samuel’s Image, 32, die die Stelle so interpretiert, dass es vorkam, dass auch deutlich jüngere Mädchen in St. Jean aufgenommen wurden.

67 *Vita Rusticulae*, hg. von Krusch, c. 3–5, 341f.; s. dazu z.B. Jong, In Samuel’s Image, 32. Allerdings ist umstritten, ob *Rusticula* († 627) zum Zeitpunkt ihres Klostereintritts tatsächlich erst fünf Jahre zählte. Sie könnte auch älter gewesen sein, s. Pietri, *Abbesses*, 83. Zu Kindern in den Klöstern nach dem Zeugnis der *Viten* s. McNamara, *Ordeal*, 14f.

68 S. o. Anm. 59.

69 Zu Gehorsam, Demut und Hierarchie im Asketen- und Mönchtum s. z.B. Constable, *Authority*, 190f.; s.a. Barret/Melville, *Einleitung*, hier VIIIf.; zum Gehorsam gegenüber dem Abt s.a. Wiech, *Amt*, 25–27; zum Gehorsam in Bezug auf Konflikte s. Milis, *Dispute*, 275–284.

70 Zu Generationen im Kloster – allerdings mit einem Schwerpunkt im Spätmittelalter – s. Signori, *Generationskonflikte*. Signori charakterisiert ebd., 126 „das Verhältnis zwischen Jung und Alt im Kloster als eines der Über- bzw. Unterordnung [...] Die Alten stehen über den Jungen, leiten sie, kontrollieren sie, erziehen sie.“ Zur schwierigen Frage, was „alt“ und „jung“ im Mittelalter bedeuteten, s. Guenée, *Âge*.

direkt im Anschluss an einen Abschnitt notieren sollen, der sich mit Streit und Veröhnung befasste? Dass Schwierigkeiten zwischen Jung und Alt durchaus im Bereich des Vorstellbaren lagen, belegt eine Erzählung aus der – selbstverständlich deutlich späteren – *Vita Leobae*, die von einigen jüngeren Nonnen im Kloster Wimborne berichtet, die ihre strenge Priorin so sehr verabscheuten, dass sie nach deren Tod sogar ihr Grab schändeten.⁷¹

Neben den unterschiedlichen Voraussetzungen, die die einzelnen Sanktimonialen mitbrachten und die eine Ursache von Konflikten darstellten, gab es auch bestimmte Situationen, die besonders geeignet waren, Streit heraufzubeschwören und die Caesarius daher einer Regelung unterwarf. Konfliktpotenzial wohnte beispielsweise Situationen inne, in denen Nonnen wegen eines Vergehens gerügt wurden. Caesarius verbot es getadelten Sanktimonialen strikt, auf die Zurechtweisung zu antworten.⁷² Dies ist sicherlich nicht nur als Aufforderung zur zentralen monastischen Tugend des Gehorsams – dessen Verweigerung mit dem Ausschluss vom gemeinsamen Gebet oder den Mahlzeiten streng bestraft wurde⁷³ –, sondern auch als konkrete Handlungsanweisung und Mittel zur Deeskalation zu verstehen. So sollte verhindert werden, dass jedem Tadel mit Widerspruch begegnet wurde, was geeignet war, die Autorität der Oberen zu bedrohen. Insbesondere der Äbtissin und der Priorin war ohne Murren zu gehorchen.⁷⁴ Zugleich sollten auch die Amtsträgerinnen ihren Dienst ohne Murren versehen.⁷⁵ Das „Murren“ (*murmuratio*) war in keinem Fall gestattet.⁷⁶ Caesarius verbot es beispielsweise auch in Bezug auf die von den Oberen zugeteilte Kleidung.⁷⁷ Die Warnung vor dem Murren ist keine Erfindung des Caesarius, sondern

71 *Vita Leobae*, hg. von Waitz, c. 4, 123, bes. Z. 26–39; allgemein zur *Vita Leobae* s. Witten, *Vita*; zur Erzählung des Konfliktes in Wimborne s. ebd., 123–131. S. a. Signori, Generationenkonflikte, 139–142 zu übermäßig regeltreuen Nonnen im Spätmittelalter, deren Lebensstil nicht immer positiv aufgenommen wurde, sowie zu Reformen, die ebenfalls Unmut erregen konnten.

72 Césaire d'Arles, Règle, c. 13.1, 190: *Quae pro qualibet culpa ammonetur, castigatur, corripitur, arguenti respondere penitus non praesumat*. S. a. Diem, *Pursuit*, 258 mit Anm. 98.

73 Césaire d'Arles, Règle, c. 13.2, 190: *Quae aliquid ex his quae iubentur implere noluerit, a communione orationis uel a mensa secundum qualitatem culpae sequestrabitur*. S. dazu Diem, *Pursuit*, 256.

74 Césaire d'Arles, Règle, c. 35.4, 216: *Matri, quae omnium uestrum curam gerit, et praepositae sine murmuratione oboediatur, ne in illis caritas contristetur*.

75 Ebd., c. 32.4, 212: *Quae cellario siue canavae siue uestibus uel codicibus aut posticio uel lanipendio praeposuntur, super euangelium clauas accipiant, et sine murmuratione seruiant reliquis*.

76 Césaire d'Arles, Règle, c. 17.2, 192: *Nemo cum murmuratione aliquid faciat, ne simili iudicio murmuratorum pereat, secundum illud apostoli: Omnia facite sine murmurationibus*. Frei, *Das mahnen wir*, 379.

77 Césaire d'Arles, Règle, c. 28.1–3, 206: *Et non ad uos pertineat, quale uobis indumentum pro temporis congruentia proferatur. Si autem hinc inter uos contentiones et murmuraria oriuntur, si aliquae ex uobis minus forte dignum aliquid acceperint quam prius habuerunt, hinc uos probate, quantum uobis desit in illo interiore sancto habitu cordis, quae pro habitu corporis murmuratis*.

taucht in vielen Klosterregeln, etwa bei Basilius († 379) und Augustinus, auf.⁷⁸ Auch die Benediktsregel legt viel Wert auf die Vermeidung des Murrens.⁷⁹ Die *murmuratio* war nicht bloß Ausdruck von Unzufriedenheit, sie reichte tiefer und bis an das alttestamentarische Vorbild des wandernden Volkes Israel in der Wüste heran, bei dem sie gleichbedeutend mit Unglauben und Zweifeln an Gott selbst gewesen war.⁸⁰

Besonders streng sollte nach der Caesariusregel gegen Verbrechen oder bei gewalttätigen Auseinandersetzungen unter den Nonnen vorgegangen werden. Der Bischof verhängte harte Strafen über Schwestern, die gestohlen oder die Hand gegeneinander erhoben hatten. Sie sollten vor der versammelten Gemeinschaft diszipliniert werden (*disciplinam accipiant*).⁸¹ Vor dem Hintergrund der strengen Klausur im Caesariuskloster ist es selbsterklärend, dass dauerhafte Unzufriedenheit und aggressives Verhalten untereinander nicht geduldet werden konnten.⁸²

Die Caesariusregel nimmt bei der Vorbeugung und Lösung von Konflikten vielfach die „einfachen“ Nonnen in die Pflicht, wobei hier dem Gehorsam eine besonders große Bedeutung zukommt. Das überrascht nicht weiter. Die Bedeutung, die Caesarius der Tugend des Gehorsams beimaß, ist längst erkannt worden.⁸³ Gefordert wurden im Falle eines Tadels oder Streits außerdem eine demütige Haltung, die jeden Widerspruch verbot, sowie die Bitte um und die Gewährung von Vergebung. Auf diese Weise sollten Konflikte, für die Caesarius verschiedene konkrete Risikofaktoren und -situationen identifizierte, schnell beigelegt werden. Dahingegen enthält die Regel im

78 Frei, Das mahnen wir, 378.

79 Benedicti Regula, hg. von Hanslik, c. III.39, 31: [N]on murmuriosum. Hier gehört die Vermeidung des Murrens zu den *instrumenta bonorum operum*. S.a. ebd., c. V.14–19, 37f.; c. XXIII, 78f.; c. XXXIII.6–7, 92; c. XXXV.12–13, 94; c. XL.6–9, 101f.; c. LIII.18, 125. Zum Murren bei Benedikt s. z.B. Frei, Das mahnen wir, 378–382.

80 Frei, Das mahnen wir, bes. 376–378.

81 Césaire d'Arles, Règle, c. 26.1–3, 6, 204: *Et quamuis non solum cogitari, sed omnino nec credi debeat, quod sanctae uirgines duris se sermonibus uel conuiciis mordeant, tamen si forte, ut se habet humana fragilitas, in tantum nefas aliquae de sororibus ausae fuerint diabolo instigante prorumpere, ut aut furtum faciant, aut in se inuicem manus mittant, iustum est ut legitimam disciplinam accipiant, a quibus regulae instituta uiolantur. [...] Disciplinam tamen ipsam in praesentia congregationis accipiant [...]*. S. dazu a. die Übersetzung in Cäsarius von Arles, Regel für Nonnen, c. 26, 25, wo *disciplinam accipere* mit „Züchtigung“ übersetzt wird. S. zu dieser Stelle a. Diem, Experiment, 181, der betont, „daß Situationen, in denen gestraft werden muss, eigentlich nicht ins System passen. Die Bestrafung, die in Ausnahmefällen doch nötig sein sollte, hatte eher als eine Art Liebestat zu gelten.“

82 Vgl. Diem, Pursuit, 405 zur RcuIV: „The Regula cuiusdam ad uirgines identifies three sins as a direct effect of the Fall of Adam, and all of them can be overcome by love: envy (inuidia), hate (odium), and discord (discordia). All of them may be particularly relevant within closed communities.“

83 S. z.B. Heidebrecht/Nolte, Leben, 88–90 mit besonderer Berücksichtigung des Gehorsams gegenüber der Regel; Diem, Pursuit, 256.

Zusammenhang mit Streit und Missstimmung nur relativ wenige konkrete Anweisungen an die Amtsträgerinnen⁸⁴, von denen es jedoch einige gab: Genannt werden neben der Äbtissin und der Priorin unter anderem auch eine Cellerarin, eine Pförtnerin und einige mehr. Dass die diversen Ämter nur in wenigen Fällen umfangreich beschrieben wurden, mag sicherlich auch damit zusammenhängen, dass Caesarius hier ein Novum schuf; erstmals überhaupt ist ein Ämtersystem in einem Frauenkloster belegt.⁸⁵ „[P]erfekte Ausarbeitung“, so meinen Petra Heidebrecht und Cordula Nolte, „kann man hier sicher noch nicht erwarten.“⁸⁶ Für die Amtsinhaberinnen verfügte Caesarius recht allgemein:

„Diejenigen aber, die euch vorstehen, sollen sich bemühen, mit Liebe und wahrer Frömmigkeit das rechte Maß und die Regel zu wahren. Allen gegenüber sollen sie das Beispiel guter Werke geben. Sie sollen die Unruhe[stifter] korrigieren, die Ängstlichen trösten, die Schwachen stützen, indem sie ständig daran denken, dass sie Gott für euch Rechenschaft werden ablegen müssen.“⁸⁷

Im Anschluss betonte Caesarius allerdings erneut die Bedeutung des Gehorsams. Durch diesen konnte die Gemeinschaft den diversen Amtsträgerinnen, die dereinst vor Gott würden Rechenschaft ablegen müssen, helfen, die Bürde der Leitung erfolgreich zu tragen.⁸⁸ Gehorsam und gute Herrschaft erscheinen hier als untrennbar miteinander verbunden; waren die Nonnen gehorsam, konnten auch die Oberen ihren Pflichten leicht nachkommen. Grundvoraussetzung für den Frieden im Konvent waren also nach Caesarius in allererster Linie der Gehorsam und die Demut der Gemeinschaft, wohingegen die Oberen von der Forderung nach übermäßiger Demut sogar explizit ausgenommen wurden. Caesarius verfügte:

84 Vgl. Heidebrecht/Nolte, *Leben*, 90: „Die Ausübung von Macht und Autorität im Kloster ist an den Besitz eines Amtes geknüpft.“

85 Ebd., 90f.

86 Ebd., 90.

87 Überarbeitete Übersetzung auf der Grundlage von Cäsarius von Arles, *Regel für Nonnen*, c. 35, 30f.; Césaire d'Arles, *Règle*, c. 35.5–8, 216, 218: *Ipsae vero quae uobis praesunt, cum caritate et uera pietate discretionem et regulam studeant custodire. Circa omnes seipsas bonorum operum praebeant exemplum. Corripiant inquietas, consolentur pusillanimes, sustineant infirmas, semper cogitantes deo se pro uobis reddituras esse rationem.*

88 Césaire d'Arles, *Règle*, c. 35.9–10, 218: *Vnde et uos magis sancte oboediendo, non solum uestri, sed etiam ipsarum miseremini: quae inter uos quanto in ordinatione superiores uidentur, tanto in periculo maiori uersantur. Pro qua re non solum matri, sed etiam praepositae, primiceriae uel formariae cum reuerentia humiliter oboedite.*

„Wenn aber die Notwendigkeit der Disziplin euch, die ihr vorangestellt seid, zwingt, für die Bestrafung schlechter Sitten harte Worte zu sagen, [und] wenn ihr vielleicht auch spürt, dass ihr dabei das Maß überschritten habt, wird von euch nicht verlangt, dass ihr um Verzeihung bittet, damit nicht bei denjenigen, die euch unterstehen, während ihr die Demut allzu sehr behütet, die Leitungsautorität beschädigt wird. Aber dennoch muss vom Herrn aller Vergebung erbeten werden, der auch weiß, mit welch großem Wohlwollen ihr diejenigen liebt, die ihr mehr als wohlbegründet tadelt.“⁸⁹

Die Verantwortung, die die Vorgesetzten trugen, war indes groß: Der Äbtissin übertrug Caesarius die Sorge um das Seelenheil der Nonnen. Damit einher ging auch die Versorgung des Konventes mit allen Dingen, die für das leibliche Wohl vonnöten waren.⁹⁰ Außerdem legen vereinzelte Anweisungen nahe, dass die Oberen durchaus angehalten waren, in gewissem Maße auf die Bedürfnisse einzelner Rücksicht zu nehmen.⁹¹ So wies der Bischof beispielsweise die Äbtissin an, stets dafür zu sorgen, dass guter Wein vorhanden war, „von dem die Kranken und jene, die verwöhnter großgezogen wurden, sich laben können.“⁹² Auf der anderen Seite waren die Nonnen, denen die Oberen etwas zuteilten, angehalten, es in jedem Falle anzunehmen und sich damit zufriedenzugeben.⁹³ Abgesehen von der Gewissheit, dass die Oberen dereinst Gott für

89 Überarbeitete Übersetzung auf der Grundlage von Cäsarius von Arles, Regel für Nonnen, c. 35, 30; Césaire d'Arles, Règle, c. 35.1–3, 216: *Quando autem uos, quae praepositae estis, necessitas disciplinae pro malis moribus coercendis dicere uerba dura compellit, si etiam in ipsis modum uos excessisse fortasse sentitis, non a uobis exigitur ut ueniam postuletis, ne apud eas, quas oportet esse subiectas, dum nimium seruatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. Sed tamen petenda uenia est ab omnium domino, qui nouit etiam, quas plus iuste corripitis, quanta beniuolentia diligatis.*

90 Césaire d'Arles, Règle, c. 27.1, 204: *Et quia monasterii mater necesse habet pro animarum salute sollicitudinem gerere, et de substantiola monasterii, quod ad uictum corporis opus est, iugiter cogitare [...].* Ebd., c. 42.2–3, 224: *[...] et si sunt aliquae de sororibus quae, pro eo quod delicatius nutritae sunt, aut defectiones forsitan stomachi frequentius patiuntur et sicut reliquae abstinere non possunt, aut certe cum grandi labore ieiunant, si illae propter uerecundiam petere non praesumunt, uos eis iubeatis a cellarariis dari [...].* Ebd., c. 59.3, 242: *Ipsa tamen abbatisa sanctae congregationi, cui nihil possidere licet aut aliquid peculiare habere permittitur. deo medio contestor, ut in quantum possibilitas fuerit, quae necessaria sunt ministrare studeat.* Zu den Aufgaben der Äbtissin nach der Caesariusregel s. Heidebrecht/Nolte, Leben, 91.

91 Césaire d'Arles, Règle, c. 30.6, 208, 210: *[...] et per ipsius dispensationem secundum institutionem regulae illi, cui transmissum est, quomodo infirmitati suae conuenit, ita dispensetur.*

92 Cäsarius von Arles, Regel für Nonnen, c. 30, 27 (Schreibweise angepasst); Césaire d'Arles, Règle, c. 30.7, 210: *Et quia solet fieri, ut cella monasterii non semper bonum uinum habeat, ad sanctae abbatisae curam pertinebit, ut tale uinum prouideat, unde aut infirmas, aut illas quae sunt delicatius nutritae palpentur.*

93 Césaire d'Arles, Règle, c. 42.3–4, 224: *[...] et ipsis ut accipiant ordinatis. Et certissime confidant, quod quicquid dispensante aut iubente seniore qualibet hora perceperint, in illa repausatione Christum accipiant.* Diem, Experiment, 186 geht davon aus, dass insbesondere c. 42 als Reaktion auf ein konkretes Ereignis hin verfasst wurde. Eventuell sei eine Nonne an den Folgen des (selbstgewählten) allzu strengen Fastens gestorben. S.a.o. Anm. 77 zur Kleidung, die den Nonnen zugeeignet wurde und über die sie nicht murren sollten.

ihre Leitung Rechenschaft ablegen mussten, ging Caesarius auf die Konsequenzen, die schlechte Herrschaft haben konnte, nicht ein.

Lediglich in zwei Fällen waren die Nonnen vom strengen Gehorsam gegenüber der Äbtissin entbunden und sogar zum aktiven Widerstand aufgerufen:

„[...] falls je eine Äbtissin versuchen sollte [...], eine Anordnung dieser Regel zu ändern oder abzuschwächen oder wegen der Verwandtschaft oder wegen irgendeinem Umstand sich in die Abhängigkeit oder in die Vertrautheit des Bischofs dieser Stadt begeben möchte, dann widersteht in diesem Punkt auf Gottes Eingebung hin und mit unserer Erlaubnis in Ehrfurcht und Würde. Erlaubt das auf keinen Fall. Vielmehr bemüht euch, in allem gemäß dem Erlass des heiligsten Vaters in der Stadt Rom euch mit Hilfe des Herrn zu wappnen. Ich beschwöre euch besonders in Bezug auf die weiter unten geschriebene Wiederholung [...], dass gar nichts abgeschwächt wird. Welche Äbtissin oder Priorin auch immer versucht, etwas gegen eine Anordnung der heiligen Regel zu unternehmen, soll wissen, dass sie diese Sache mit mir vor dem Richterstuhl Christi verantworten muss.“⁹⁴

Felice Lifshitz vertritt auf Basis dieser Textstelle die Ansicht, dass „rebellion, disobedience and the taking of the law into their own hands was permitted to the female inhabitants of Saint-Jean of Arles.“⁹⁵ Dem ist in dieser Form allerdings nicht zuzustimmen, zumal die große Bedeutung, die Caesarius dem Gehorsam beimaß, bereits deutlich geworden ist. Vielmehr ging es bei der Anweisung um zwei sehr grundsätzliche Aspekte, die einerseits Caesarius' Heilsvorstellung berührten und zum anderen auf eine althergebrachte monastische Grundhaltung rekurrierten. Wie Albrecht Diem überzeugend gezeigt hat, erachtete Caesarius die strikte Befolgung und den unbedingten Gehorsam gegenüber seiner Regel als sicheren Weg zum Heil.⁹⁶ Der Bruch oder

94 Cäsarius von Arles, Regel für Nonnen, c. 64, 42f. (Schreibweise angepasst); Césaire d'Arles, Règle, c. 64, 250: [...], *si quocumque tempore quaelibet abbatissa de huius regulae institutione aliquid inmutare aut relaxare temptauerit, uel pro parentela seu pro qualibet condicione subiectionem uel familiaritatem pontifici huius ciuitatis habere uoluerit, deo uobis inspirante ex nostro permissio in hac parte cum reuerentia et grauitate resistite, et hoc fieri nulla ratione permittite, sed secundum sacra sanctissimi papae urbis Romae uos auxiliante domino munire in omnibus studete. Praecipue tamen de infra scripta recapitulatione [...], contestor, ut nihil penitus minuatur. Quaecumque enim abbatissa aut quaelibet praeposita aliquid contra sanctae regulae institutionem facere temptauerint, nouerint se mecum ante tribunal Christi causam esse dicturas.*

95 Lifshitz, Mother, 123.

96 Diem, Experiment, 189f.: „Die *regula* [...] präsentiert sich nun als bindende Norm und zum Hilfsmittel für die Organisation von Heiligkeit. Als solche entwickelt sie sich zur *sancta regula*, für deren Verletzung vor Gott Rechenschaft geliefert werden muß. Ausdrücklich wird der Äbtissin und der *praeposita* eingeschärft, daß sie an dieser *sancta regula* kein einziges Wort verändern dürfen, denn die *sancta et deo placita*

die Veränderung der Regel durch eine Äbtissin, die ja in erster Linie Vorbild sein sollte,⁹⁷ gefährdete schlussendlich die ganze Gemeinschaft und musste daher bekämpft werden. Einer regeltreuen Äbtissin war dahingegen, wie gezeigt, uneingeschränkt zu gehorchen. Der zweite Aspekt ist die Furcht vor einem wachsenden Einfluss des Ortsbischofs. Diese Textstelle hat die Annahme befördert, dass es sich bei St. Jean in Arles um ein exemtes Kloster gehandelt habe, das aus der Jurisdiktionsgewalt des Ortsbischofes herausgehoben gewesen sei.⁹⁸ So ist diese Stelle aber nicht zu verstehen: Wie Georg Jenal wahrscheinlich gemacht hat, ging es Caesarius eher darum, bischöfliche Eingriffe in die internen Angelegenheiten des Klosters zu verhindern. Die Zurückdrängung des bischöflichen Einflusses aus Vorgängen innerhalb des Klosters war jedoch ein grundsätzlicher und sehr alter Anspruch monastischer Gemeinschaften und dürfte in St. Jean nicht das Maß überschritten haben, das auch für andere Konvente zu beobachten ist.⁹⁹ Allgemeine Regeltreue und Gehorsam, die Bitte um Verzeihung und die Gewährung von Vergebung, das waren die Werkzeuge, die die Caesariusregel den Nonnen von St. Jean für die Aufrechterhaltung des Friedens innerhalb der Gemeinschaft oder zumindest seine Wiederherstellung an die Hand gab.

Die Aurelianregel

Die Vorgaben der Aurelianregel bezüglich der Vorbeugung und Lösung von Konflikten ähneln denen des Caesarius in vielerlei Hinsicht. Auch Aurelian verbot den Schwestern, auf einen Tadel zu antworten,¹⁰⁰ forderte im Falle von Streitigkeiten – die ebenfalls eigentlich nicht gestattet waren¹⁰¹ – zur gegenseitigen Bitte um Verzeihung

oboedientia sichert, daß sie und die Nonnen in die ewige himmlische Sphäre eingehen werden. Nur mit Hilfe der streng eingehaltenen, unveränderlichen *regula* [...] kann das Kloster tatsächlich ein gesicherter (und von außen akzeptierter) Ort gemeinschaftlicher Heiligkeit bleiben.“ S.a. Dens., Pursuit, 256: „[...] the abbess, the *praeposita*, and all nuns need to obey the *regula sancta* (Holy Rule) in *sancta et deo placita oboedientia* (holy and God-pleasing obedience) in order to achieve salvation.“

97 Césaire d'Arles, Règle, c. 35.6, 216, 218: *Circa omnes seipsas bonorum operum praebeant exemplum.*

98 S. z.B. Lifshitz, Mother, 38f. auch mit der Ansicht, dass die Exemtion mit der Regel auf andere Gemeinschaften übertragen werden konnte. Für weitere Literatur bzgl. der (vermeintlichen) Exemtion St. Jeans s. Neuburg, *Mater*, 368 Anm. 2544.

99 Jenal, Italia, 707f. Ausführlich zur Rechtsstellung St. Jeans und den diversen Dokumenten der Frühzeit mit Literatur s. Neuburg, *Mater*, 364–377.

100 S. Aureliani regula ad virgines, c. 28, 402: *Si qua pro qualibet culpa aut transgressionem regulae increpatur, aut disciplinam accipiat, arguenti respondere non praesumat* [...].

101 Ebd., c. 29, 402: *Lites nullas habeatis* [...].

und zur Vergebung auf und drohte mit dem Ausschluss von der Kommunion und den Mahlzeiten, wenn eine oder mehrere Schwestern sich weigerten.¹⁰² Auch Handgreiflichkeiten innerhalb der Gemeinschaft sollten bestraft werden.¹⁰³ Neu ist hier das explizite Verbot des Lästerens (*maledicere*) und Lügens (*mentiri*) sowie die Forderung, einen Streit noch am selben Tag zu schlichten.¹⁰⁴ Widerstand gegen die Äbtissin gestattete Aurelian ebenfalls nur, wenn sie die Regel brach. Allerdings erscheint die Vorsteherin in ihren Befugnissen stärker limitiert als bei Caesarius: Sie durfte beispielsweise kein Klostergut veräußern. Unternahm sie dennoch diesbezügliche Bestrebungen, sollten die Nonnen sie hindern, außerdem würde sie dereinst vor Gott Rechenschaft ablegen müssen.¹⁰⁵ Wie auch bei Caesarius war die Äbtissin – in diesem Falle gemeinsam mit der Priorin – nach Aurelian für die Versorgung der Gemeinschaft mit allem Nötigen, so auch mit Kleidung und Nahrung, verantwortlich. Doch erhält die Stelle bei Aurelian einen kleinen inhaltlichen Zusatz: Sollten die Oberen ihrer diesbezüglichen Verpflichtung nicht nachkommen, sodass die Nonnen zu murren begannen, sollten sie sich dereinst vor Gott selbst für ihre Nachlässigkeit verantworten.¹⁰⁶ Hier wird, eindeutiger als bei Caesarius, klar, dass in der (Un-)Fähigkeit der

102 S. Aureliani regula ad virgines, c. X, 401: *Et sicut habet humana fragilitas, si sermo durior inter sorores ortus fuerit, invicem sibi veniam petere et debita relaxare festinent [...] Quod Deus avertat, si diabolo instigante fuerit aliqua furore repleta, ut ista mandata pertinaci corde contemnat; et una de illis quae discordantes sunt praevenerit aliam, veniam ei petens; si illa cui petet non dimiserit, disciplinam accipiat, ut ad charitatem se corrigat. Et si ambo despexerint, ambae pariter a communione vel a cibo suspendantur; donec invicem sibi reconcilientur.* Weil hier der Ausschluss von den Mahlzeiten explizit erwähnt wird, ist eindeutig, dass es sich hierbei, im Gegensatz zur Regelung bei Caesarius (s.o. Anm. 61), um den Ausschluss von der Kommunion, nicht um den Ausschluss aus der Gemeinschaft handelt, s. die Übersetzung der Regel in Aurelian von Arles, Nonnenregel, c. 10, 72 mit Anm. 19. S.a. S. Aureliani regula ad virgines, c. XXX, 402: *Superbis inobedientibusque, et iracundiam protrahentibus nunquam parcendum, donec corrigantur.*

103 S. Aureliani regula ad virgines, c. XI, 401: *Soror in sororem si ausa fuerit manum mittere, disciplinam accipiat.*

104 Ebd., c. VIII, 401: *Non maledicatis [...].* Ebd., c. IX, 401: *Mentiri omnino non liceat [...].* Ebd., c. X, 401: *Iracundiam nulla usque ad aliam diem protrahere praesumat.*

105 S. Aureliani regula ad virgines, c. XXXI, 402f.: *Sanctae abbatissa non liceat aliquid de facultatibus monasterii donare ac vendere; nec aliquid contra Regulae instituta agere. Quod si facere tentaverit, sancto consilio et uno consensu sororum ex nostro permissu non ei acquiescat; et hoc fieri nulla ratione permittite: quia causam se ante Deum noverit esse dicturam.* S. dazu Wiech, Amt, 35 mit Anm. 88 mit dem Hinweis, dass die Regel nicht verrät, „in welcher Weise sich ein solcher Widerstand der Konventsmitglieder äußern könnte.“

106 S. Aureliani regula ad virgines, c. XXXIX, 404: *Et quia Deo propitio digna et sufficiens vobis facultas collata est, quae sufficere monasterio vestro possit, coram Deo et angelis ejus te sanctam abbatissam, et te venerabilem, quaecunque fueris, praepositam admoneo et contestor, ut sanctae congregationi quae, Deo inspirante et jubente, secundum instituta quae fecimus regulariter vivit, omnia quae eis sunt necessaria in vestitu et in victu cum sufficienti tribuatis. Quam rem si neglexeritis, et illae coeperint aliquid necessitate compellente nurmurare, aut indigere, causam vos ante tribunal Christi noveritis mecum esse dicturas.*

Äbtissin zu wirtschaften ein nicht zu unterschätzendes Risiko von Unfrieden und im schlimmsten Fall von Revolten lag.¹⁰⁷ Die Oberen konnten also an der Entstehung der gefürchteten *murmuratio* einen erheblichen Anteil haben, wenn sie ihren Aufgaben nicht in ausreichendem Maße nachkamen.

Die Donatusregel

Die Donatusregel orientiert sich im Hinblick auf die Vorbeugung und Lösung von Konflikten stark an der Caesarius- und der Benediktsregel sowie an der *Regula coenobialis* Columbans. Mehr als die Hälfte der Donatusregel entstammt der Benediktsregel.¹⁰⁸ Das ist auch darauf zurückzuführen, dass Caesarius und Columban vieles nicht geregelt hatten, was die deutlich umfangreichere Benediktsregel einer Ordnung unterwarf.¹⁰⁹ Von Caesarius übernommen sind jedoch die Regelungen, die Streitereien betreffen. Donatus fasste sie in einem einzigen Kapitel zusammen: Auseinandersetzungen waren grundsätzlich zu vermeiden. Für den Fall, dass es dennoch zu Konflikten kam, sollte der Streit schnell ausgeräumt und gegenseitige Vergebung angestrebt werden. Wer nicht um Verzeihung bat oder nicht verzeihen wollte, sollte ausgeschlossen werden. Diebstahl und Gewalt untereinander waren vor der versammelten Gemeinschaft zu bestrafen. Die Oberen sollten, um die Autorität ihrer Ämter nicht zu untergraben, nach einem zu harten Tadel nicht um Verzeihung bitten.¹¹⁰

Auch Donatus kannte eine Reihe von Verhaltensweisen, die geeignet waren, das friedliche Zusammenleben zu stören, wobei er sich vielfach an älteren Vorbildern orientierte, die offenbar nach wie vor aktuell waren. So blieb die unterschiedliche Herkunft der Nonnen ein Thema. Die Sanktimonialen sollten sich nicht wegen des Standes geringschätzen, den sie in der Welt gehabt hatten. Wer prahlte, hatte eine Strafe zu erwarten.¹¹¹ Eine Gefahr für den Frieden im Konvent erkannte der Bischof von Besançon auch in dem, was Aurelian als *maledicere* (lästern) bezeichnet hatte. Daher betonte er in Anlehnung an Columbans *Regula monachorum*, dass „man [...] schweigen und mit Vorsicht und Überlegung sprechen [muss], damit bei böstiger

107 Zur Bedeutung der Versorgung einer Gemeinschaft mit Lebensmitteln und den Gefahren, die erwachsen, wenn die Nonnen Hunger litten, vgl. Réal, Tâches, 215.

108 Zelzer, *Regula Donati*, 28. Eine ausführliche Analyse der *Regula Donati* bietet Diem, *Ideas*.

109 Zelzer, *Regula Donati*, 30f.

110 *Donati Regula*, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. LII, 172f.

111 Ebd., c. X, 153, zur Strafe s. ebd., X.6, 153: *Quae autem in hoc iactantiae crimine quod superius diximus inventa fuerit, superpositionem cum silentio faciat.*

und überflüssiger Geschwätzigkeit weder Verleumdungen noch stolze Widersprüche hervorbrechen.“¹¹² Ebenfalls an Columban orientieren sich einige Vorgaben und Strafen bezüglich bestimmter Verhaltensweisen, die geeignet waren, das friedliche Zusammenleben zu stören. Die Nonnen sollten sich auf ihr eigenes Tun konzentrieren und nicht schlecht mit ihren Schwestern umgehen. Beging jemand einen Fehler, sollten sie durch weitere Vorwürfe nicht dafür sorgen, dass die Unglückliche noch schärfer zurechtgewiesen wurde. Sie sollten sich der üblen Nachrede enthalten und ihr auch nicht lauschen, nichts „mit Widerspruch oder Traurigkeit und Trägheit“ (*cum contradictione aut tristitia*) vorbringen und sich, insbesondere unter Blutsverwandten, nicht gegenseitig aufstacheln, indem sie Unzufriedenheit über die zugewiesenen Tätigkeiten schürten.¹¹³ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Wortes *tristitia*. Aus dem 4. Jahrhundert stammt die in griechischer Sprache verfasste Lasterlehre des Evagrius Ponticos († 399), die acht Laster umfasste. Durch Johannes Cassian († 430/435) wurde diese Achtergruppe ins Lateinische übersetzt.¹¹⁴ Besondere Bedeutung maß Cassian der *tristitia* (Traurigkeit) und der *acedia* (Trägheit) bei, weil diese seiner Ansicht nach den Willen schwächten, sich von allzu Weltlichem fernzuhalten. Die Lösung für den von der *tristitia* betroffenen Asketen lag für Cassian in einer demütigen Haltung. Papst Gregor der Große († 604) verkürzte die Liste der Laster auf sieben und fasste *tristitia* und *acedia* unter dem ersten Begriff zusammen.¹¹⁵

112 Donatus von Besançon, Nonnenregel, 49,5, 78; Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. XLVIII,5, 170: *Tacendum igitur est et cum cautela et ratione loquendum, ne aut detractationes aut tumidae contradictiones in loquacitatem vitiosam ac superfluum prorumpant*. Zum Schweigen im Kloster und seiner Funktion vgl. a. McNamara, Ordeal, 6: „[...] they had to school themselves to long silences designed not only to promote meditation but to avert the impulses to gossiping, backbiting and pontificating which generally irritate any social group.“ Zum Schweigen bei Donatus s.a. Diem, Ende, 98, bes. ebd.: „Keine andere Klosterregel enthält so viele Abschnitte zum klösterlichen Schweigen wie die *Regula Donati*.“

113 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. XXVIII, 162f.: *Reprehendens aliarum sororum opera aut detractans, proferens correctionem contra correctionem, hoc est castigans castigantem se, tribus superpositionibus paeniteat. Quae soror abscondit aliquod crimen in sorore sua usque dum corrigatur de alio vitio vel de ipso et tunc prius profert illud adversum sororem suam, tribus superpositionibus, vel quae detrahit alicui sorori aut audit detrahentem non corrigens eam, tribus superpositionibus, et quae aliquid cum contradictione aut tristitia promit, simili modo tribus superpositionibus paeniteat. Quae aliquid [cum] reprehendens praeposita non vult indicare, usque dum matri seniori indicet, similiter paeniteat. Quae soror vituperat alicui sorori obsequium dandum, murmurat et dicit: ‚Non faciam, nisi dicat senior aut secunda‘, similiter tribus superpositionibus. Quae consanguineam suam docet aliquam discentem artem et ei aliud, quodlibet a seniore fuerit inpositum, dixerit melius, ut lectionem discat, tribus superpositionibus paeniteat*. S.a. ebd., 162 mit dem Verweis auf Columban *Regula coenobialis* als Vorlage des Abschnittes. S.a. die Übersetzung der Donatusregel in Donatus von Besançon, Nonnenregel, c. 29, 64f.

114 Tracey, Art. Tugenden, 1086.

115 Bernstein, Tristitia, 185–188; s.a. ebd., 189–194 zu *tristitia*, Gehorsam und Demut in der Magister- und der Benediktsregel; zur Entwicklung der Tugend- und Lasterlehre bis zu Gregor dem Großen s. Tracey, Art. Tugenden, 1086.

Von nun an umfasste der Begriff *tristitia* über Jahrhunderte hinweg nicht bloß die Traurigkeit, sondern auch das Laster der Trägheit sowie die üble Laune.¹¹⁶ Trägheit und Widerwille waren – neben zahlreichen anderen problematischen Emotionen¹¹⁷ – in einer klausurierten Gemeinschaft, in der jeder seinen Aufgaben nachzukommen hatte, natürlich nicht zu dulden.

Ähnlich wie bei Caesarius (und Benedikt) kommt nach Donatus dem Gehorsam, den er als Voraussetzung für die Erlangung des Seelenheils ansah, bei der Aufrechterhaltung des Friedens und der Vorbeugung und Lösung von Konflikten eine zentrale Bedeutung zu.¹¹⁸ Die Nonnen hatten sich dem Wort ihrer Vorgesetzten – nicht bloß dem der Äbtissin – zu fügen. Wer die Autorität der Höhergestellten nicht anerkannte oder einen Befehl verweigerte, sollte bestraft werden.¹¹⁹ Streitereien mit der Äbtissin waren explizit verboten, auch sollten Ratschläge an die Obere nur mit großer Demut vorgebracht und nicht mit Nachdruck auf der eigenen Ansicht bestanden werden. Der Entscheidung der Äbtissin war schlussendlich zu folgen.¹²⁰ In Anlehnung an Caesarius sollten gescholtene Nonnen sich hüten, auf einen Tadel zu antworten.¹²¹ Bat eine Schwester nach einem Tadel nicht um Vergebung, sollte sie büßen.¹²² Auch untersagte Donatus den Nonnen strikt und unter Androhung von Bußstrafen, eine andere Schwester – Schwester kann hier sowohl im geistlichen wie im verwandtschaftlichen Sinne verstanden werden – zu verteidigen.¹²³ Dies nämlich könne „zum Anlass für

116 Bernsteiner, *Tristitia*, 185. S.a. die Übersetzung in Donatus von Besançon, *Nonnenregel*, c. 29, 65. Die Übersetzer Hauschild/Diem tragen dem Bedeutungswandel des Wortes („üble Laune“) Rechnung.

117 Vgl. Diem, *Monks*, 22 mit Anm. 24–33 mit vielen Quellenbeispielen für negative Emotionen, die in diversen Klosterregeln Erwähnung finden.

118 Vergleichend zum Gehorsam bei Caesarius, Benedikt, Donatus sowie in der *RcuV* s. Diem, *Pursuit*, 256f.; zum Gehorsam bei Donatus s.a. Hochstetler, *Conflict*, 140f. Hochstetler geht davon aus, dass die Strenge der Donatusregel Aufstände wie in Poitiers (s.o. Anm. 5) verhindern sollte.

119 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. XXX, 163: *Quae ad praepositam suam audet dicere: 'Non tu iudicabis causam meam, sed nostra senior aut ceterae sorores', quadregesima diebus paeniteat, nisi ipsa humiliter dicat: 'Paenitet me quod dixi.'* S.a. ebd., c. XXII.3, 159: *Quae aliquid ex his quae iubentur implere noluerit, a communione orationis vel a mensa secundum qualitatem culpae sequestabitur.*

120 Ebd., c. II.4–5, 8, 146: *Sic autem dent sorores consilium cum omni humilitatis subiectione et non praesumat procaciter defendere quod eis visum fuerit, sed magis in abbatisae pendeat arbitrio, ut quod salubrius esse iudicaverit, ei cunctae oboediant. [...] Non praesumat quaequam cum abbatisa sua proterve contendere.*

121 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. XXII.1–2, 159; s.o. Anm. 72.

122 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. XXXI.1, 163: *Quae non postulat veniam correctam, superpositione.* Donatus von Besançon, *Nonnenregel*, c. XXXI.1, 66: „Die, die gescholten wird und nicht um Vergebung bitten, büße mit einer Auflage.“

123 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. LXXIII, 184: *Caveatur omnino, ne qualibet occasione praesumat altera aliam defendere sororem in monasterio aut quasi tueri, etiam si qualibet consanguinitatis propinquitatem iungantur. Nec quolibet modo id a sororibus praesumatur, quia exinde gravissima occasio scandalorum oriri potest. Quod si qua haec transgressa fuerit, tribus superpositionibus paeniteat.*

schlimmste Ärgernisse werden“¹²⁴. Bündnisse unter den Nonnen stellten eine Bedrohung für die Klosterhierarchie dar, eine Gefahr, auf die auch bereits die Benediktsregel hingewiesen hatte,¹²⁵ an der Donatus sich hier orientierte. Auch verbot er, in Anlehnung an Caesarius und Benedikt, das Murren.¹²⁶

Während die Nonnen also zu Gehorsam verpflichtet wurden, nahm Donatus für die Wahrung des Friedens auch die Äbtissin sowie die Amtsträgerinnen in die Pflicht. Das tat er einerseits in den eher allgemeinen Worten des Caesarius über die große Verantwortung der Oberen,¹²⁷ ergänzte die Bestimmungen des Arelatenser Bischofs aber in verschiedenen Kapiteln durch konkretere Anweisungen vor allem aus der Benediktsregel: So sollte die Äbtissin sich vor Ungerechtigkeit hüten und keine Schwester der anderen vorziehen.¹²⁸ Auch warnte Donatus die Äbtissin unter Bezug auf die Benediktsregel vor allzu großer Strenge.¹²⁹ Außerdem sollte sie nicht nach Belieben in die Rangfolge innerhalb der Gemeinschaft eingreifen.¹³⁰ Die Rangfolge war ebenfalls nach den Vorgaben der Benediktsregel geformt. Der Rang, den eine Nonne einnahm, hing von der Zeit ab, die sie bereits im Kloster weilte, von ihren Verdiensten sowie von der Entscheidung der Oberen.¹³¹ Dasselbe Kapitel regelt das Verhältnis zwischen den Älteren und Jüngeren, wobei das „Alter“ am Zeitpunkt des Klostereintrittes festgemacht wurde.¹³² Kinder (*iuvenculae*) sollten unter der Aufsicht aller stehen.¹³³ Die Nonnen sollten sich gegenseitig mit *soror* und *nonna* ansprechen, die Jüngeren die

124 Donatus von Besançon, Nonnenregel, c. 74.3, 105; Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. LXXIII.3, 184: [...] *quia exinde gravissima occasio scandalorum oriri potest*. S. dazu Brouillard, Family, 33.

125 Diem, Pursuit, 550 zu dieser Stelle in der Benediktsregel im Vergleich mit der *RcuiV*; s.a. Milis, Dispute, 277f.

126 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. III.1, 148; c. XX.11–12, 158; c. XXI.6, 159; s.a. ebd., c. LXVII.9–10, 181.

127 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. III.3–7, 148f.; zur Vorlage bei Caesarius s.o. Anm. 87.

128 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. I.15–17, 145f.: *Non ab ea persona discernatur in monasterio. Non una plus ametur quam altera, nisi quam in bonis actibus aut oboedientia invenerit meliorem. Non praeponatur ingenua ex servitio convertenti, nisi alia rationabilis causa existat*.

129 Ebd., c. I.7–8, 10, 145: *In ipsa autem correctione prudenter agat et ne quid nimis, ne dum cupit eradere eruginem frangatur vas, suamque fragilitatem semper suspecta sit memineritque calamum quassatum non conterendum. [...] et studeat plus amari quam timeri*.

130 Ebd., c. LXVI.2–3, 180: *Quae senior non conturbet gregem sibi commissum nec quasi libera utens potestatem iniust disponat aliquid, sed cogitet semper quia de omnibus iudiciis et operibus suis redditura est deo rationem*.

131 Ebd., c. LXVI.1, 180: *Ordines suos in monasterio ita conservent ut conversionis tempus ut vitae meritum discernit utque senior constituerit*.

132 Ebd., c. LXVI.5–8, 180.

133 Ebd., c. LXVI.9, 180: *Iuvenculae per omnia ab omnibus disciplina teneantur*.

Älteren um ihren Segen bitten und sich stets für sie erheben.¹³⁴ Die Regel schließt mit dem strikten Verbot an Äbtissin und Priorin, etwas am Text zu verändern oder eine allzu große Nähe zum Ortsbischof aufkommen zu lassen. In diesem Fall waren die Nonnen zu Widerstand aufgerufen. Hier lieferte abermals die Caesariusregel das Vorbild.¹³⁵

Nicht nur die Äbtissin, auch die anderen Amtsträgerinnen sollten ihre Verpflichtungen erfüllen. Hierbei hatte Donatus vor allem die Versorgung der Gemeinschaft im Blick. Die Cellerarin sollte keinen Anlass zur Traurigkeit bieten, unangemessene Bitten vernünftig abweisen und ihren Aufgaben pünktlich und gewissenhaft nachkommen.¹³⁶ Grundsätzlich sollten alle das erhalten, was sie benötigten, was auch eine besondere Rücksicht auf die Schwachen einschloss.¹³⁷ Dass eine mangelnde Versorgung Anlass zu Missstimmung geben konnte, tritt also auch in der Donatusregel offen zutage.

Die *Regula cuiusdam ad virgines*

Während die Caesarius-, die Aurelian- und die Donatusregel recht konkrete Anlässe für Konflikte nennen und Hinweise zum Umgang mit denselben geben, verfolgt die *RcuV* einen anderen Ansatz, in dessen Zuge, wie Albrecht Diem herausgearbeitet hat,

134 Ebd., c. LXVI.10–14, 180f.: *Iuniores igitur priores suas honorent, priores iuniores suas diligant. In ipsa appellatione nominum nulli liceat aliam puro nomine appellare, sed priores iuniores suas ‚sorores‘ nominent, iuniores priores suas ‚nonnas‘ vocent, quod intellegitur ‚materna reverentia‘. Ubicumque autem sibi obviant sorores, iunior a priore benedictionem petat.*

135 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. LXXVII.5–10, 187f. Die deutsche Übersetzung der Donatusregel von Hauschild/Diem kommentiert diese Stelle in Donatus von Besançon, Nonnenregel, c. 77.7, 110 Anm. 183 mit den Worten „Text und Sinn von V 7 sind problematisch.“ Legt man jedoch das allgemeine monastische Bestreben zugrunde, eine zu starke Einmischung des Ortsbischofs in innerklösterliche Angelegenheiten zu verhindern (s.o. S. 53 mit Anm. 99), ist die Übernahme dieser Stelle aus der Caesariusregel durchaus nachvollziehbar.

136 Donati Regula, hgg. von Zimmerl-Panagl/Zelzer, c. LXI.6–7, 13, 16, 18–19, 177f.: [...] *sorores non contristet. Si qua soror forte aliqua irrationabilia postulat, non spernendo eam contristet, sed rationabiliter cum humilitate male petenti denegat. [...] Humilitatem ante omnia habeat, et cui substantia non est quod tribuatur, sermo responsionis porrigatur bonus [...]. Sororibus constitutam annonam sine aliquo tipo vel mora offerat, ut non scandalizentur, memor divini eloquii, quod mereatur qui scandalizaverit unum de pusillis. [...] Horis competentibus et dentur quae danda sunt et petantur quae petenda sunt, ut nemo conturbetur neque contristetur in domo dei.*

137 Ebd., c. XXI.1–5, 159: *Scriptum est: Dividebatur singulis prout cuique opus erat. Ubi non dicimus, ut personarum – quod absit – acceptio sit, sed infirmarum consideration, ut quae minus indiget, agat deo gratias et non contristetur; quae vero plus indiget humilietur pro infirmitate, non extollatur pro misericordia. Et ita omnia membra erunt in pace.* S.a. ebd., c. LXVII.5–6, 181

ein ausgeklügeltes System der Liebe beschrieben wird, das Streit und Missstimmung gar nicht erst aufkommen lassen sollte.¹³⁸ Diem, dessen Forschungen bei jeder Beschäftigung mit der *RcuiV* heranzuziehen sind,¹³⁹ meint:

„Vermutlich war sich der Autor darüber bewusst, dass das bloße Verboten von Streit und antisozialem Verhalten oder des Äußerns von Unzufriedenheit nicht genügt, um den Frieden und den Zusammenhalt in der Gemeinschaft zu sichern. Aus diesem Grund beschäftigt sich die Regel ausführlich mit den Umständen, die zur Aufrechterhaltung von Motivation und zur Vermeidung von Unzufriedenheit führen können und betont die Notwendigkeit, dass alle Interaktion zwischen den Nonnen von gegenseitiger Liebe beherrscht sein soll [...]“¹⁴⁰

Besonderes Gewicht kommt hier dem fünften Kapitel der *RcuiV* zu, in dem es um gegenseitige Liebe, Gehorsam und Vergebung geht. Durch die Liebe zueinander sollte jede Form von Konflikten verhindert werden. Kam es dennoch zum Streit, so musste einander in jedem Fall vergeben werden. Allein in der Liebe und der Vergebung lag die Hoffnung auf Erlösung der Seelen aller Beteiligten.¹⁴¹ Durch die gegenseitige Liebe, die die göttliche Liebe imitiert, sowie gegenseitige Vergebung sollte auch die göttliche Vergebung erlangt werden. Dadurch wurde jeder einzelnen Nonne ein großer Einfluss auf die Errettung der eigenen Seele, aber auch auf die Erlösung ihrer Mitschwestern zugestanden.¹⁴²

138 Columbanische Klosterregeln, hg. von Diem/Meer, Einführung, 75f.; s.a. Diem, Ende, 86–91.

139 S. hier bes. Diem, Pursuit mit einer Neuedition, englischen Übersetzung sowie ausführlichen Analyse der *RcuiV*; s.a. Dens., Ende; Columbanische Klosterregeln, hg. von Diem/Meer, Einführung, 48–108.

140 Columbanische Klosterregeln, hg. von Diem/Meer, Einführung, 75f.; s.a. Diem, Pursuit, 258f.

141 Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. V, bes. 14–26, 86, 88: *Diligatur proxima, ne odii macula cruentationis crimen incurrat, sicut Iohannes Apostolus testatus est dicens: Qui odit fratrem suum homicida est. Diligatur proxima, ne per | aliqua discordiae fomenta retenta proprii facinoris uinculo non solvatur, sicut Dominus in Euangelio testatus est dicens: Si non dimiseritis hominibus peccata eorum, nec pater uester caelestis dimittet uobis peccata uestra. Remittamus proximis, ut ab omnipotente remittatur nobis. Date, inquit, et dabitur uobis. O quam iusta commutatio! O quam pia miseratio, dando accepisse, accipiendo donasse, nulla iurgiorum incrementa nullaue nutrimenta retineantur! Sic et Apostolus ortatur dicens: Estote inuicem benigni misericordes, donantes inuicem, sicut et Deus in Christo donauit uobis. Nihil aliud dare precipimur nisi quod nobis dare petimus. Sic et orando dicimus: Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Debitoribus dimittendo nos laxamur a debito. Soluamus ergo per dilectionem et amorem proximos, ut nos a nostris criminibus pietate et misericordia soluat Deus. AMEN.* S. dazu und zur Bedeutung der Liebe in der *RcuiV* Diem, Ende, 86–91; Ders., Monks, 33f.; Columbanische Klosterregeln, hg. von Diem/Meer, Einführung, 86–88; Ders., Pursuit, 399–406, zur Vergebung s. bes. ebd., 403–406.

142 Diem, Ende, 87–90, bes. 87: „Der Zweck gegenseitiger Liebe ist die gegenseitige Erlösung. Nicht Gott erlöst die Nonnen, sondern sie erlösen sich gegenseitig. Dies funktioniert durch *imitatio*. Gott wäscht die Sünden von uns durch seine Liebe; die Nonnen können durch ihre die Gottesliebe imitierende gegenseitige Liebe

Dennoch finden sich auch in der *RcuiV* gewisse Hinweise auf Konflikthanlässe, die vielfach an die bereits besprochenen Regeln gemahnen, ohne deren Regelungen allerdings direkt zu übernehmen.¹⁴³ Dabei ist nicht ausgeschlossen, wie Diem meint, dass die *RcuiV* für eine Gemeinschaft entstand, in der die Caesariusregel bereits bekannt war. Der jüngeren Regel sei demnach womöglich eine ergänzende Funktion zugekommen, was durch die Tatsache untermauert werde, dass die *RcuiV* keine Vorgaben des Caesarius wiederholt, solange der Verfasser die Ansichten des Arelatenser Bischofs teilte.¹⁴⁴ Unumstritten ist jedoch auch dies nicht, so hat Laurent Ripart unlängst auf die großen Unterschiede zwischen der Caesariusregel und der *RcuiV* hingewiesen und das von Diem vorgebrachte *argumentum ex silentio* kritisiert.¹⁴⁵ Unabhängig davon ist anhand einiger vorbeugender Maßnahmen innerhalb der *RcuiV* durchaus zu erkennen, wo Konflikte lauerten. Großes Gewicht kam hier dem Schweigen zu, das den Nonnen helfen sollte, „sich [...] überflüssiger, frivoler, lächerlicher, lasterhafter und bössartiger Reden [zu] enthalten [...]“.¹⁴⁶ Insbesondere im Zuge der Mahlzeiten sollten sie sich vor Neid und Missgunst hüten und nicht „in feindseliger Erwägung das Maß des Essens und Trinkens einer anderen betrachten.“¹⁴⁷ Alle sollten gemeinsam und erst, nachdem die Äbtissin den Segen erteilt hatte, mit dem Essen beginnen.¹⁴⁸ Das Schweigen und die Kontrolle des Blickes sind Teil einer allgemeinen und rigorosen

dasselbe erreichen – solange es sich um die richtige Art der Liebe handelt [...]“ Ebd., 88: „Vorbehaltlose gegenseitige Sündenvergebung ist die Bedingung dafür, dass Gott Sünden vergibt.“ Ebd., 89: „Aus der Bedingung [...] wird nun eine Kausalität: Wir vergeben Sünden, damit Gott Sünden vergibt. Die gegenseitige Reinigung verursacht die göttliche Reinigung. Das *do ut des* unter den Nonnen [...] erweitert sich in ein scheinbares *do ut des* zwischen Gott und der Gemeinschaft (jedoch nicht zwischen Gott und der individuellen Nonne): Die Nonnen geben Vergebung (sich gegenseitig) und erhalten göttliche Vergebung [...]“ Ebd., 89: „Wir reinigen durch unsere Liebe unseren Nächsten, so dass Gott uns durch seine Liebe von unseren Sünden erlöst.“ S.a. Dens., Pursuit, 403f.

143 Columbanische Klosterregeln, hgg. von Diem/Meer, Einführung, 75 zu Konflikthanlässen bei Caesarius mit dem Kommentar: „Die *Regula cuiusdam ad virgines* wiederholt keine einzige dieser Bestimmungen.“ S.a. Diem, Ende, 85. Diem beschreibt die Benediktsregel hier „als vage Inspirationsquelle für die *Regula cuiusdam*, deren Autor/in deutlich höhere theologische Ambitionen hatte als der Autor der *Regula Benedicti*.“

144 Diem, Ende, 108 mit Anm. 68; s.a. ders., Monks, 32f.; Columbanische Klosterregeln, hgg. von Diem/Meer, Einführung, 67–79; s. v.a. die ausführliche Argumentation bei Diem, Pursuit, 243–264.

145 Ripart, Jonas, 245.

146 *Regula cuiusdam ad virgines*, übers. von Diem/Meer, c. VIII.2, 182; Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. VIII.2, 100: *Tacendvm namque est ab otiosis et friuolis et scurrilibus et prauis et malitiosis fabvllis* [...]. Zur Funktion des Schweigens in der *RcuiV* s. Diem, Ende, 98–101.

147 *Regula cuiusdam ad virgines*, übers. von Diem/Meer, c. X.12, 187; Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. X.12, 106: *Sedentes uero ad mensam sorores, nulla alteram comedentem sublimatione oculorum respiciat, nec alterius mensuram cibi uel potus iniqua consideratione intueatur*. Zum Essen in den Viten s. McNamara, Ordeal, 19f.

148 Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. X.13–15, 106: *Quando in mensam cibus administratur, nulla prius cibum comedat, quam signum ad benedicendum insonet* [...]. *Et omnes, cum signum audierint, una uoce benedictionem rogent. Quarum uocem abbatisa subsequatur dicens: Dominus dignetur benedicere.*

Disziplinierung des Verhaltens jeder einzelnen Nonne. Das gesamte Zusammenleben wurde in der *RcuiV* regelrecht „komponiert“. Dieses umfassende System schloss auch das dreimal täglich abzuleistende Sündenbekenntnis ein, in dessen Zuge alles offenbart werden musste, was die Nonnen getan oder gedacht hatten, ebenso wie genaue Vorgaben, auf welche Art miteinander zu sprechen und umzugehen war. Dabei wurden das Verhalten und der Umgang miteinander als Ausdruck der inneren Motivation jedes Konventsmitgliedes verstanden. Zentral war hierbei die Tugend der Demut, die die *RcuiV* in allererster Linie von den Amtsträgerinnen forderte, die hier als Vorbilder wirken sollten.¹⁴⁹ Damit weist die *RcuiV* nicht nur einen großen Unterschied zur Benedikts-,¹⁵⁰ sondern auch zur Caesarius- und Donatusregel auf, die die Vorsteherinnen vor zu großer Demut gewarnt hatten. Nach Diem handelt es sich bei der *RcuiV*

„um den vermutlich radikalsten Versuch, monastische Disziplin und Kontrolle einzusetzen, um eine annähernd perfekte *vita communis* zu schaffen und dem Ziel, Heiligkeit zu organisieren, so nah wie möglich zu kommen [...]“¹⁵¹.

Das abstrakte und sehr anspruchsvolle System von Liebe, Demut und Vergebung, das die *RcuiV* propagiert und das auch in Konfliktfällen zur Anwendung kommen sollte, spiegelt sich in eindrucksvoller Weise in der *Vita Bertilae*, der Lebensbeschreibung der ersten Äbtissin von Chelles, wider. Diese Vita, die wohl kurz nach dem Tod der Protagonistin zu Beginn des 8. Jahrhunderts entstand, ist von zahlreichen Klosterregeln, insbesondere von der *RcuiV*, geprägt und präsentiert das „Role-Model“ der idealen Äbtissin.¹⁵² Der Text berichtet, wie Bertila († 702/704), die zu diesem Zeitpunkt

149 Diem, Ende, 92–105; zu den Amtsträgerinnen s. bes. ebd., 105: „*Humilitas* ist [...] an erster Stelle das Verhalten derer, die führen, nicht derer, die geführt werden. Alle Amtsträgerinnen [...] müssen sowohl dafür sorgen, dass ihre eigene Körperhaltung *humilitas* und *dignitas* zum Ausdruck bringt, als auch sicherstellen, dass sie bei den anderen Nonnen die richtige Motivation wecken und falsche Motivation bzw. Motivationslosigkeit unterdrücken.“ Zum Verhalten der Nonnen untereinander nach der *RcuiV* sowie der strengen Disziplinierung u. a. durch das Sündenbekenntnis s. a. Diem, Monks, 34–36; Columbanische Klosterregeln, hg. von Diem/Meer, Einführung, 89–103.

150 Diem, Ende, 105.

151 Ebd., 107.

152 McNamara u. a., Women, 279f., s. bes. ebd., 280: „The author presents the abbess, as she presented herself in life, as a mirror of monastic living, a practitioner of the rule in all her ways. Thus the life is replete with references to the rules of Benedict, Caesarius, Donatus, and Waldebert. Because it was read to the community at meals and on feast days, it would have translated the abstract demands of these rules into the common life of their own convent.“ Zur *Vita Bertilae* und den diversen Parallelen zur *RcuiV* s. bes. Diem, Pursuit, *RcuiV*, mit zahlreichen Verweisen auf die Vita innerhalb der Edition, hier z. B. 67 Anm. 1.1, 1.3–4, 1.4, 1.6; 69, Anm. 1.8, 1.16, u. v. m.; s. a. ebd., 176–179, bes. 177: „The main source for this ‚construction‘ of Bertila as a perfect nun and abbess is no other than the *Regula cuiusdam ad uirgines*, although other rules

noch Priorin im Kloster Jouarre war, einmal mit einer der Schwestern in Streit geriet. Als besagte Schwester plötzlich starb, rief Bertila sie kurzzeitig von den Toten zurück, um sicherzustellen, dass sie einander auch wirklich vergeben hatten.¹⁵³

Neben dem Lästern und dem Neid finden sich in der *RcuiV* weitere Bereiche, die nach einer Regelung verlangten. Auch hier wird das Verhältnis zwischen den Generationen berücksichtigt: Trafen eine Ältere und eine Jüngere aufeinander, so hatte zuerst die Jüngere und anschließend die Ältere um den Segen der jeweils anderen zu bitten.¹⁵⁴ Die Jüngeren hatten den Älteren ihren Platz anzubieten, und sie sollten es nicht wagen, den Älteren hochmütig zu widersprechen. Für den Fall, dass eine Ältere sich eines Vergehens schuldig machte, sollte eine Jüngere, die es gesehen hatte, sie zur Äbtissin oder Priorin schicken, damit die Schuldige gestand; andersherum war es genauso.¹⁵⁵ Sämtliche Vergehen sollten also an die Oberen herangetragen werden.

Wie die anderen Regeln setzt sich auch die *RcuiV* mit ungehorsamen Konventsmitgliedern auseinander. Allerdings ist das „Programm“ zur Disziplinierung von Delinquentinnen hier deutlicher ausformuliert. Aufmüpfige, regelbrüchige oder murrende Nonnen sollten zunächst im Geheimen von den Älteren zurechtgewiesen werden. Trat keine Besserung ein, sollte eine Zurechtweisung vor der ganzen Gemeinschaft erfolgen. Hatte auch dies keinen Erfolg, so sollte die Betreffende exkommuniziert – das heißt hier: von bestimmten Tätigkeiten oder aus der Gemeinschaft ausgeschlossen¹⁵⁶ – oder geschlagen werden.¹⁵⁷ Das Ausmaß der Exkommunikation hing von der

(the *Regula quattuor patrum*, Caesarius' Rule for Nuns, and the *Regula Benedicti*) also left a few traces in the *Vita Bertilae*. This indicates that the *Regula cuiusdam ad uirgines* was present in Chelles and considered a text of high authority. Parts of the *Vita Bertilae* read like a summary of entire chapters of the *Regula cuiusdam ad uirgines*.“ S.a. ebd., 611f. mit einer Auflistung der Parallelen zwischen der *Vita Bertilae* und der *RcuiV*.

153 *Vita Bertilae*, hg. von Levison, c. 3, 103f.

154 Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. XXII.11, 138: *Et si ex eis una senior fuerit, prius iunior benedictionem postulet, tunc demum senior prosequatur.*

155 Ebd., c. XXII.15–17, 138, 140: *In consessu sororum si alia superuenerit, quae iuniores sunt ordine, adsurgant et seniori locum praebeant. Iuniores uero senioribus nullatenus superbiendo contradicant, sed cum omni humilitate uel interrogatae uel correptae respondeant. Si labentem in quodlibet delictum iunior seniore aspexerit, non exprobrando sed magis dolendo ad confitendum abbatissae uel praepositae dirigat. Similiter senior iuniori faciat.*

156 Zur monastischen Exkommunikation s. Diem, Pursuit, 512–531, bes. 521–531 zur *RcuiV*; s.a. McNamara, Ordeal, 24.

157 Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. XVIII, 128: *Si qua uero soror instigante diabolo contumax uel superba seu inoboediens uel murmurans apparuerit, uel etiam in quocumque casu lapsa, seniorum precepta uel sanctae regulae normam uiolare temptauerit, haec secundum praeceptum Domini secreto a senioribus semel uel bis corripiatur. Si emendare noluerit, tunc simul ab omni congregatione obiurgetur, et si sic emendare noluerit, tunc prout culpa magnitudo poposcerit, secundum regulam iudicetur, id est tunc excommunicationi subiaceat, si eius antea intellectus uiguit, aut si obstinatae et durae mentis tenacitas culpa et improbitas*

Schwere des Vergehens ab und reichte vom vorübergehenden Ausschluss von den Mahlzeiten über den Verweis vom angestammten Platz beim Stundengebet bis hin zur völligen Trennung von der Gemeinschaft und dem Einschluss in einer separaten Zelle. In diesem Falle durfte die betreffende Nonne nur mit bestimmten, von der Äbtissin ausgewählten Personen zusammentreffen.¹⁵⁸ Wie bei Caesarius und Donatus war es einer Getadelten streng verboten, gegen einen Vorwurf aufzubegehren.¹⁵⁹ Die Strafen erfolgten allerdings nicht als reiner Selbstzweck, sondern wurden als Heilmittel und „Akt der Liebe“¹⁶⁰ verstanden, wodurch die vom Teufel verführte Nonne genesen und in die Gemeinschaft zurückgeführt werden sollte. Dass es schlussendlich darum ging, eine Schwester zu heilen und sie wieder in die Gemeinschaft zu integrieren, zeigt auch das letzte Mittel, das zur Anwendung kam, wenn alle vorherigen Strafen wirkungslos geblieben waren: In einem solchen Falle sollte die ganze Gemeinschaft für die Abtrünnige beten.¹⁶¹ Erst wenn auch dies keine Wirkung zeigte, verfiel sie, „damit sie durch ihr Laster keine Unschuldigen befleckt“¹⁶², der strengsten Form der Exkommunikation, die einer Gefangenschaft innerhalb des Klosters gleichkam.¹⁶³ Kinder waren von der Strafe der Exkommunikation explizit ausgenommen; sie sollten mit Schlägen gezüchtigt werden.¹⁶⁴

Neben den bisher aufgeführten Konfliktrisiken – Lästern, Neid, Hochmut, Widerspruch und Ungehorsam – tritt ein Aspekt in der *Rcuiv* besonders hervor: An Do-

perseueret, tunc corporali disciplinae subiacebit. S.a. ebd., c. XX.1, 6, 132. Zu den verschiedenen „Stufen“ der (kirchlichen) Exkommunikation und ihren biblischen Ursprüngen s. den Beitrag von Eva Neufeld in diesem Band, Neufeld, *Flagitia*, S. 75f.

158 Diem, *Pursuit*, *Rcuiv*, c. XVI.111, 128, 130.

159 Ebd., c. XX.2–3, 132: *Quod si sic emendare noluerit, sed magis in tumorem superbiae elata, opera uel actus de quibus corrigitur, defenderit, tunc abbatissae scientiae regimine corrigitur [...].*

160 Diem, Ende, 90; zur Strafe als Heilmittel s.a. Dens., *Pursuit*, 528f.

161 Diem, *Pursuit*, *Rcuiv*, c. XX.7–8, 132: *Et si nec excommunicationis metu, nec flagelli poena frangitur, augeatur adhuc piaetatis fomes, ita ut ab omni congregatione pro ea communis Dominus orationum officio deprecetur, ut quae laqueo diaboli inretita tenetur, Domini misericordia ac piaetate curetur.* S. dazu allerdings ebd., 529. Diem bemerkt, dass das Gebet als letztes Mittel im Kampf gegen ungehorsame Nonnen seltsam anmute, da das gemeinschaftliche Gebet der Regel zufolge ohnehin omnipräsent gewesen sei. Das Verständnis der Strafe als Ausdruck der Verantwortung der Oberen gegenüber den Nonnen ist auch den Viten zu entnehmen, s. McNamara, *Ordeal*, 17f., bes. 18: „[...] the lives of foundresses and abbesses exemplify the need for stern discipline within the context of maternal responsibility.“

162 *Regula cuiusdam ad virgines*, übers. von Diem/Meer, c. XX.12, 206; Diem, *Pursuit*, *Rcuiv*, c. XX.12, 134: *Nam ideo separanda est a congregatione, ut suo uitio non maculet innocentes.*

163 Diem, *Pursuit*, *Rcuiv*, c. XX.9–11, 132, 134: *Quod si nec sic corripi uoluerit, intra septa monasterii sub paenitentiae tenore ab omnibus preter custodibus segregata, tamdiu castigetur diuersis correptionibus, usque dum eius humilitas omnibus uera credulitate patefiat, quia et inuitis saepe salus praestatur.*

164 Ebd., c. XX.13, 134: *Tenera uero aetas, quae excommunicata uim nescit, non excommunicatione, sed flagello corrigenda est.*

natus – und damit an die Benediktsregel – erinnert das strikte Verbot, eine Blutsverwandte, die getadelt wurde oder eine Strafe erfuhr, zu verteidigen.¹⁶⁵ Während die anderen Regeln eine mögliche Blutsverwandtschaft allerdings eher nebenbei erwähnten, legte die *RcuiV* mehr Gewicht auf diesen Aspekt. Das mag ein Hinweis auf die Sozialstruktur in den fränkischen Frauenklöstern sein, in denen oft mehrere Angehörige der gleichen Sippe lebten.¹⁶⁶ Beispielsweise berichtet Jonas von Bobbio von einem Mutter-Tochter-Paar, das in Faremoutiers eintrat.¹⁶⁷ Derlei „natürliche“ Gruppen konnten innerhalb einer Klostergemeinschaft zum Problem werden, insbesondere dann, wenn sich einzelne Konventsmitglieder mit ihren Angehörigen solidarisierten, die bestraft oder in ihren Augen ungerecht behandelt wurden.¹⁶⁸ Darüber hinaus gefährdete die Bevorzugung oder Unterstützung von Verwandten die allgemeine Liebe der Schwestern untereinander, auf welche die Regel so viel Wert legte.¹⁶⁹ Aus der *RcuiV* geht – stärker als bei den anderen Autoren¹⁷⁰ – eindeutig hervor, dass die weltlichen Strukturen nicht zurückgelassen, sondern ins Kloster hineingetragen wurden. Man war sich der Gefahr, zu der familiäre Verbindungen innerhalb der Gemeinschaft werden konnten, sehr bewusst, und reagierte auf die Tatsache, dass „[d]ie Verwandtschaft [...] das stärkste Band [war], das die mittelalterlichen Gesellschaften zusammenhielt, auch innerhalb des Klosters [...].“¹⁷¹

165 Ebd., c. XXIII, 142 mit Anm. 23 mit Verweis auf das Kapitel bei Benedikt.

166 Hochstetler, Conflict, 131; s.a. Diem, Ende, 91; Brouillard, Family, 33f.; Diem, Pursuit, 547–550. Das Phänomen der „kleinen ‚Familien‘“ im Kloster ist durch das gesamte Mittelalter hindurch zu beobachten, s. dazu Signori, Generationenkonflikte, 132–136, 142f., bes. 133.

167 Vitae Columbani, hg. von Krusch, II, c. 15, 134f.

168 Hochstetler, Conflict, 131 verweist in diesem Zusammenhang auf den „Nonnenaufstand von Poitiers“, in dessen Zuge Verwandtschaft eine große Rolle spielte. Ebenfalls beispielhaft angeführt wird der Aufstand u.a. bei Schreiner, Consanguinitas, 184f. Anm. 36.

169 Vgl. Diem, Ende, 91: „Abgesehen davon, dass die *Regula cuiusdam* einen sehr viel stärkeren Nachdruck auf Verwandtschaft legt als die *Regula Benedicti*, was auf eine andere Zusammensetzung der Klostergemeinschaft hindeutet, ergänzt sie die *Regula Benedicti* durch die Aussage, dass die Bereitschaft zu strafen und niemanden zu schützen der Ausdruck einer ungeteilten Liebe zu allen Nonnen ist [...]“. S.a. Brouillard, Family, 34; Diem, Pursuit, 548–553, ebd., 549f. mit dem Hinweis, dass auch andere exklusive Beziehungen (wie z.B. sexuelle Beziehungen oder die Beziehung zwischen ehemaligem Herrn und Sklaven) das monastische Programm gefährdeten.

170 Dass verwandtschaftliche Beziehungen im Kloster eine Rolle spielen konnten, ist auch bereits der Caesariusregel zu entnehmen. Der Bischof hatte davor gewarnt, eine neue Äbtissin aufgrund von Verwandtschaft zu wählen; allein ihre Eignung sollte ausschlaggebend sein, s. Césaire d'Arles, Règle, c. 61, 244. Brouillard, Family, 32f. meint, dass Caesarius in verwandtschaftlichen Beziehungen der Äbtissin zum Bischof eine Gefahr sah, weil er fürchtete, die Äbtissin könne das Kloster aufgrund der familiären Bindungen in die Hände des Bischofs geben.

171 Signori, Generationenkonflikte, 135.

Bei der Vermeidung von Unzufriedenheit im Konvent nahm die *RcuiV* jedoch nicht nur die Nonnen in die Pflicht, sondern auch die Oberen, die Äbtissin, die Priorin und die Cellerarin.¹⁷² Diese drei Ämter sowie das der Pförtnerin erhielten gleich zu Beginn der Regel umfangreiche Beschreibungen, in denen die Aufgaben der Inhaberinnen genau ausgeführt wurden.¹⁷³ Für eine Analyse dieser Kapitel sei abermals auf die Forschungen Albrecht Diems verwiesen.¹⁷⁴ Hier geht es nur um bestimmte Situationen oder Verhaltensweisen, die Konfliktpotenzial in sich trugen, und um die Verantwortung, die den Amtsinhaberinnen in dieser Hinsicht zufiel. Auch hier wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben.

Die Verantwortung, die den Amtsträgerinnen bei der Vermeidung von Konflikten zufiel, zeigt sich in erster Linie in allen Belangen, die die Versorgung der Gemeinschaft betrafen. Die Priorin wurde angewiesen,

„im Hinblick auf alle Bedürfnisse des Körpers und der Seele umsichtig [zu] sein, so dass sie die Mittel für die täglichen Bedürfnisse zur Verfügung stellt und die Herzen der Untergebenen durch eifrige Ermahnung anspornend dazu ermutigt, das Lob des Schöpfers anzustimmen.“¹⁷⁵

Nicht nur der Priorin, auch der Cellerarin und ihrer Amtsführung kam große Bedeutung zu. Sie wurde ermahnt, im Zuge der Ausübung ihres Amtes keine Verwirrung unter den Schwestern zu verursachen und unangemessene Wünsche „in sanfter Anmut mit der Stimme der Demut“¹⁷⁶ abzulehnen.¹⁷⁷ Auch erhielt sie den Hinweis, dass „[d]ie Dinge, die sie zu geben hat, [...] unverzüglich verteilt werden [sollen], damit aus solcher Trägheit kein Anlass für Ärgernis und keine Gelegenheit für Anstoß entsteht.“¹⁷⁸ Eine zen-

172 Diem, Pursuit, 258f. mit Anm. 100, 104 mit Verweis auf einige Stellen, in denen die Oberen angewiesen werden, ihre Ämter mit Sorgfalt zu versehen.

173 Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. I–IV, 66–84.

174 Diem, Pursuit, 347–399.

175 *Regula cuiusdam ad virgines*, übers. von Diem/Meer, c. II, 12, 160; Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. II, 12, 72: *Debet namque esse omnium necessitatum tam corporis quam animae prouida, ut et subsidia presentis necessitatis porrigat, et corda subditarum ad laudem creatoris innotandam ex sedula admonitione excitando erigat.* Diem bezieht diesen Abschnitt ebd., 371 darauf, dass die Priorin die Aufsicht über die anderen Amtsträgerinnen zu führen hatte.

176 *Regula cuiusdam ad virgines*, übers. von Diem/Meer, c. IV.11, 168; s. u. Anm. 177.

177 Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. III.10–11, S. 82: *Sorores tam seniores aetate quam iuniores nullatenus conturbet. Et si aliqua sororum ab ea inrationabiliter aliquid poposcerit, leni responsione cum uoce humilitatis contra rationem petenti deneget.*

178 *Regula cuiusdam ad virgines*, übers. von Diem/Meer, c. IV.23, 169; Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. III.23, 84: *Ea uero quae danda sunt, sine mora tribuantur, ne scandali occasio aut offensionis casus ex ipsa tarditate generetur.*

trale Rolle bei der Versorgung der Gemeinschaft fiel der Äbtissin zu. Ihr oblag die Zuteilung von Speisen und Getränken an die einzelnen Nonnen. Grundsätzlich sollten hier zwar alle die gleiche Menge erhalten, besondere Rücksicht war allerdings auf Konventsmitglieder zu nehmen, die die strenge Askese aufgrund ihres Alters oder einer Krankheit nicht praktizieren konnten, sowie auf Nonnen, die eben erst zur Gemeinschaft gestoßen waren. Sie mussten die strengen Fastenregeln, zumindest der Regel zufolge, nicht von Beginn an einhalten. Ob sie jedoch tatsächlich mehr bekamen, oblag schlussendlich der Entscheidung der Äbtissin.¹⁷⁹ Beim Essen selbst sollte die Vorsteherin sich indes beeilen, das Zeichen zum Segen zu geben, damit zügig mit dem Mahl begonnen werden konnte.¹⁸⁰ Es sind also durchaus „weltliche“ Aspekte, die in der *RcuiV* als Gefahrenquellen für Konflikte identifiziert und dementsprechend einer Regelung unterworfen wurden.

Ergebnisse

Zur Aufrechterhaltung des Friedens und zur Lösung von Konflikten formulieren alle vier Regeln Ansprüche an die Gemeinschaft auf der einen und an die Amtsinhaberinnen auf der anderen Seite. Diese beidseitige Verantwortung von Konvent und Vorsteherinnen spiegelt sich auch in anderen normativen Quellen des Frühmittelalters und ist, wie einführend gezeigt, auch in der Forschung längst erkannt worden.¹⁸¹ Beim Vergleich der zu unterschiedlichen Zeiten entstandenen Regeln fällt jedoch auf, dass die Forderungen an die Gemeinschaft weitgehend konstant bleiben: Konflikte sollten bestenfalls gar nicht erst entstehen, brachen sie dennoch aus, waren Gehorsam und

179 Diem, Pursuit, *RcuiV*, c. X.3, 5, 104: *Ministrandum namque est omnibus aequa libratione tam potus quam cibus, prout tempus siue sollemnitates siue abstinentiae siue cotidiani usus poposcerint. [...] Omnibus etenim aequa mensura ministrandum, praeter si aetas infirmior, quae sustinere non ualeat, aut egritudo corporis aut nouellae conuersionis nouitas inprobata sufferre non queat, quod abbatissae iudicio pensandum est.*

180 Ebd., c. X.14, 106: *Abbatissa uero uigilet ut confestim cum cibus ministratus fuerit signum tangere procuret.*

181 S. z. B. Capitulare missorum generale, hg. von Boretius, c. 11, 93: *Ut episcopi, abbatis atque abbatissae, que ceteris prelati sunt, cum summa ueneratione hac diligentia subiectis sibi preesse studeat, non potentia dominationem vel tyrannide sibi subiectos permant, sed simplici dilectionem cum mansuetudinem et caritatem vel exemplis bonorum operum commissa sibi grege sollicito custodiant.* Ebd., c. 18, Z. 10–13: *Monasteria puellarum firmiter observata sint, et nequaquam vagare sinantur, sed cum omni diligentia conseruentur, neque litigationes vel contentione inter se mouere praesumat, neque in nullo magistris et abbatissis inhobedientes vel contrariae fieri audeant.* Zum Gehorsam der Nonnen und Mönche nach dem *Capitulare missorum* s. z. B. Hochstetler, Conflict, 141; zur beidseitigen Verantwortung s. z. B. Milis, Dispute, 280–285; s. a. Wiech, Amt, 20f.; Diem, Monks, 38 zur Verantwortung der Nonnen und Amtsinhaberinnen für das gute Zusammenleben im Konvent nach der *RcuiV*; vgl. a. Vones, Geschichte, 20 zu den Klosterregeln, die auf der Iberischen Halbinsel in Umlauf waren und die „den Zusammenschluß mehrerer Mönche zu einem Konvent in einem Vertrag, einem *pactum*, zwischen dem Klostervorsteher und den einzelnen Konventsmitgliedern“ vorsahen.

Demut, die Bitte um Verzeihung und die Gewährung von Vergebung die Mittel, mit denen der Friede schnellstmöglich wiederhergestellt werden sollte. Dahingegen wurden die Forderungen an die Oberen, an die Äbtissin und die anderen Amtsträgerinnen, mit jeder Regel und im Zuge des sich allmählich ausformenden Ämtersystems immer konkreter. Bei Caesarius waren die Amtsinhaberinnen noch recht allgemein angehalten, ihren Aufgaben gegenüber der Gemeinschaft nachzukommen und insbesondere auf die Schwächeren Rücksicht zu nehmen, ohne die Autorität des Amtes jedoch durch zu große Demut zu schwächen. Die Amtsinhaberinnen waren hier allein Gott zur Rechenschaft verpflichtet. Dass eine schlechte Amtsführung Unfrieden in der Gemeinschaft stiften konnte, wurde nicht explizit erwähnt, vielmehr sollten die Nonnen annehmen, was sie erhielten, und sich keinesfalls beschweren. Dahingegen warnte bereits Aurelian ausdrücklich vor den Konsequenzen – der gefürchteten *mur-muratio* –, die eine schlechte Versorgung des Konventes haben konnte. Die rund ein Jahrhundert später entstandene Donatusregel und die *RcuiV* beinhalten detailliert ausformulierte Ämtersysteme, innerhalb derer die Verantwortungsbereiche der einzelnen Amtsträgerinnen deutlicher abgesteckt und konkretisiert wurden. Allerdings konstruieren sie verschiedene Bilder der idealen Amtsinhaberinnen: Während Donatus diese in Anlehnung an Caesarius vor zu großer Demut warnte, drang die *RcuiV* darauf, dass die Oberen insbesondere in dieser Hinsicht als Vorbild fungieren sollten. In Bezug auf die Amtsträgerinnen wären im Übrigen noch weitere umfangreiche Forschungen vonnöten.¹⁸²

Bestimmte Konfliktursachen wie die unterschiedliche soziale Zusammensetzung der Gemeinschaften blieben auch im 7. Jahrhundert (und weit darüber hinaus)¹⁸³ bestehen. Auch die (mangelnde) Versorgung des Konventes mit Nahrung und Kleidung war von Beginn an Teil der Regeln, fand aber im Laufe der Zeit immer mehr Beachtung, was sicherlich auf ein Kernproblem klösterlichen Lebens verweist.¹⁸⁴ Darüber hinaus zeigt sich im Verbot, eine Blutsverwandte zu verteidigen, auch die veränderte Sozialstruktur innerhalb der Konvente. Die Frauenregeln des 7. Jahrhunderts orientierten sich, insbesondere in Donatus' Fall, stark an der Benediktsregel, deren Vorschriften

182 Diem, *Pursuit*, 348f. regt eine vergleichende Studie über die Konzepte der Abts- und Äbtissinnenrolle nach normativen und erzählenden Quellen an; s.a. ebd., 364, wo er auf das Fehlen einer umfangreichen Studie zur Priorin hinweist. Eine kurze Auseinandersetzung mit den Ämtern in den frühmittelalterlichen Frauenklöstern nach normativen und erzählenden Quellen findet sich bei Neuburg, *Mater*, 563–576.

183 Signori, *Generationenkonflikte*, 137 zur Frage nach dem Stand der Klosterschwwestern im Spätmittelalter, der auch dann noch „zur Fraktionierung der Klostergemeinschaft führen“ konnte.

184 Réal, *Tâches*, 215, geht nicht nur auf die Klosterregeln, sondern auch auf erzählende Quellen ein, die das Problem der mangelnden Versorgung ebenfalls thematisieren.

vielfach problemlos auf Frauen übertragen werden konnten. Ganz offensichtlich deckte die *Regula Benedicti* Bereiche ab, die auch in Frauenklöstern Relevanz entfaltet hatten. In den jüngeren Regeln dürfte sich also auch die zunehmende Erfahrung der Frauen (und Männer) mit dem monastischen Leben widerspiegeln.¹⁸⁵ Der Vergleich der Klosterregeln offenbart einen generationenübergreifenden Lernprozess, in dessen Zuge die zahlreichen Konflikte, Herausforderungen und Bedrohungen, denen sich die Gemeinschaften gegenüberstehen und die nach einer Regelung verlangten, nach und nach identifiziert wurden. Hinzu gesellten sich immer detailliertere, aber von Regel zu Regel durchaus verschiedene Methoden und Konzepte, mit denen Streitigkeiten gelöst oder von vornherein verhindert werden sollten. Inwiefern die von den Regeln vorgeschriebenen Lösungsstrategien jedoch tatsächlich zur Anwendung kamen, ist – sieht man von stark stilisierten und vorbildhaft gestalteten Erzählungen, wie sie etwa die *Vita Bertilae* liefert, ab – für die hier untersuchte Zeit leider kaum herauszufinden.

185 Vgl. dazu a. Diem, Ende, 89f. zur *RcuiV*: „Während die *Regula Benedicti* zönotisches Leben immer noch lediglich aus pragmatischen Gründen als den besseren Weg zum Heil anerkennt, ist die *Regula cuiusdam* gänzlich im monastischen Gemeinschaftsleben angekommen. Die nächste im Kloster hat nicht nur das selbe Ziel, sondern dieses Ziel kann nur gemeinsam mit ihr und in gegenseitiger Unterstützung erreicht werden.“ Diem bezeichnet das Programm der *RcuiV* ebd., 90 als „definitive[n] Abschied vom asketischen Einzelkämpfertum“. S.a. Dens., Monks, 34: „While the *Regula Benedicti* depicts cenobitic life still as the second best option, which pays tribute to human weakness, for the *Regula cuiusdam* the community is essential: one can't do it alone.“

Quellen

- Aurelian von Arles, Klosterregeln. Mönchsregel. Nonnenregel, hg. von Hauschild, Katharina, St. Ottilien 2012.
- Aurelian von Arles, Nonnenregel, in: Aurelian von Arles, Klosterregeln. Mönchsregel. Nonnenregel, hg. von Hauschild, Katharina, St. Ottilien 2012, 61–96.
- Capitulare missorum generale, hg. von Boretius, Alfred, Hannover 1883 (MGH Capit. 1), 91–99.
- Cäsarius von Arles, Regel für Nonnen, in: Cäsarius von Arles, Klosterregeln für Nonnen und Mönche, hg. von Auf der Maur, Ivo, St. Ottilien 2008, 11–52.
- Césaire d'Arles, Règle des vierges, in: Œuvres monastiques, Bd. I: Œuvres pour les moniales. Introduction, texte critique, traduction et notes, bearb. von Vogüé, Adalbert de/Courreau, Joël, Paris 1988 (Sources chrétiennes 345), 35–273.
- Columbanische Klosterregeln. Regula cuiusdam patris. Regula cuiusdam ad virgines. Regelfragment De accedendo, hgg. von Diem, Albrecht/Meer, Matthieu van der, St. Ottilien 2016.
- Donati Regula, in: Monastica 1. Donati Regula. Pseudo-Columbani Regula monialium (frg.), hgg. von Zimmerl-Panagl, Victoria/Zelzer, Michaela, Berlin u.a. 2015 (CSEL 98), 1–188.
- Donatus von Besançon, Nonnenregel, hgg. von Hauschild, Katharina/Diem, Albrecht, St. Ottilien 2014.
- Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X, hg. von Krusch, Bruno/Levison, Wilhelm, Hannover 1951 (MGH SS rer. Merov. 1,1).
- McNamara, Jo Ann/Halborg, John E./Whatley E. Gordon (Hgg.), *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham/London 1992.
- Pseudo-Columbani Regula monialium (frg.), in: Monastica 1. Donati Regula. Pseudo-Columbani Regula monialium (frg.), hgg. von Zimmerl-Panagl, Victoria/Zelzer, Michaela, Berlin u.a. 2015 (CSEL 98), 189–240.
- Benedicti Regula, hg. von Hanslik, Rudolf, Wien 1960 (CSEL 75).
- Regula cuiusdam ad virgines, übers. von Diem, Albrecht/Meer, Matthieu van der, in: Columbanische Klosterregeln. Regula cuiusdam patris. Regula cuiusdam ad virgines. Regelfragment De accedendo, hgg. von Dens., St. Ottilien 2016, 153–214.
- S. Aureliani regula ad virgines, hg. von Migne, Jacques-Paul, Paris 1866 (Migne PL 68), 399–406.
- S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae IV, hg. von Goldbacher, Alois, Wien/Leipzig 1911 (CSEL 57).
- Venanti Honori Clementi Fortunati carminum epistularum expositionum libri undecim, hg. von Leo, Friedrich, Berlin 1881 (MGH Auct. ant. 4,1), 1–270.
- Vita Austrebertae, hg. von Bolland, Jean, Paris/Rom 1864 (AASS Feb. II), 420–424.
- Vita Bertilae abbatisae Calensis, hg. von Levison, Wilhelm, Hannover/Leipzig 1913 (MGH SS rer. Merov. 6), 95–109.
- Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo auctore Iona, hg. von Krusch, Bruno, Hannover/Leipzig 1902 (MGH SS rer. Merov. 4), 1–152.
- Vita Leobae abbatisae Biscofesheimensis auctore Rudolfo Fuldensi, hg. von Waitz, Georg, Hannover 1887 (MGH SS 15,1), 118–131.
- Vita Rusticulae sive Marciae abbatisae Arelatensis, hg. von Krusch, Bruno, Hannover/Leipzig 1902 (MGH SS rer. Merov. 4), 337–351.

Literatur

- Barret, Sébastien/Melville, Gert (Hgg.), Einleitung, in: Dies. (Hgg.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 2005, VII–XI.
- Bernstein, Alan E., *Tristitia and the Fear of Hell in Monastic Reflection from John Cassian to Hildegard of Corbie*, in: *Community and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko A. Obermann on his 70th Birthday*, Leiden 2000, 183–205.
- Bodarwé, Katrinette, Eine Männerregel für Frauen. Die Adaption der Benediktsregel im 9. und 10. Jahrhundert, in: Melville, Gert/Müller Anne (Hgg.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, Developments and Spatial Contexts*, Wien u.a. 2011, 235–272.
- Breitenstein, Mirko, Die Regel – Lebensprogramm und Glaubensfibel, in: Wiczorek, Alfred/Sitar Gerfried u.a. (Hgg.), *Benedikt und die Welt der frühen Klöster. Begleitband zur Sonderausstellung*

- „Benedikt und die Welt der frühen Klöster“ in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim vom 13. Mai 2012 bis 13. Januar 2013. Eine Ausstellung in Kooperation mit dem Museum im Benediktinerstift St. Paul in Kärnten, Regensburg 2012, 67–74.
- Brouillard, Lochin, The Secular Family in Monastic Rules, 400–700, in: *Journal of Medieval Monastic Studies* 8 (2019), 1–46.
- Constable, Giles, The Authority of Superiors in Religious Communities, in: Dews. (Hg.), *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe*, Wiederabdruck London 1988, III 189–210.
- Diem, Albrecht, The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism with a Critical Edition and Translation of the *Regula cuiusdam ad virgines*, Turnhout 2021.
- Diem, Albrecht, ... *ut sie professus fuerit se omnia impleretum, tunc excipiatur*. Observations on the Rules for Monks and Nuns of Caesarius and Aurelian of Arles, in: Zimmerl-Panagl, Victoria (Hg.), *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte: 150 Jahre CSEL. Festschrift für Kurt Smolak zum 70. Geburtstag*, Berlin 2014, 191–224.
- Diem, Albrecht, New Ideas Expressed in Old Words: The *Regula Donati* on Female Monastic Life and Monastic Spirituality, in: *Viator* 43,1 (2012), 1–38.
- Diem, Albrecht, Disimpassioned Monks and Flying Nuns. Emotion Management in Early Medieval Rules, in: Lutter, Christina (Hg.), *Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof*, Wien/München 2011, 17–39.
- Diem, Albrecht, Das Ende des monastischen Experiments. Liebe, Beichte und Schweigen in der *Regula cuiusdam ad virgines* (mit einer Übersetzung im Anhang), in: Melville, Gert/Müller Anne (Hgg.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, Developments and Spatial Contexts*, Wien u. a. 2011, 81–136.
- Diem, Albrecht, Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West, in: Dey, Hendrik/Fentress, Elizabeth (Hgg.), *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout 2011, 53–84.
- Diem, Albrecht, Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens, Münster 2005.
- Edwards, Jennifer C., My Sister for Abbess: Fifteenth-Century Disputes over the Abbey of Sainte-Croix, Poitiers, in: *Journal of Medieval History* 40 (2014), 85–107.
- Felten, Franz J., Wie adelig waren Kanonissenstifte (und andere Konvente) im frühen und hohen Mittelalter?, in: Kleinjung, Christine (Hg.), *Vita religiosa sanctimonialium. Norm und Praxis des weiblichen religiösen Lebens vom 6. bis zum 13. Jahrhundert*, Wiederabdruck Korb 2011, 93–162.
- Fiat Miola, Maria del, The Female Monastery of Saint Cesarius of Arles: His Hidden Collaborators in the Christianization of Arles and Beyond, in: *Studia patristica* 130 (2021), 87–95.
- Fouracre, Paul/Gerberding, Richard A., *Late Merovingian France. History and Hagiography 640–720*, Manchester/New York 1996.
- Fox, Yaniv, *Power and Religion in Merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*, Cambridge 2014.
- Frei, Judith, „Das mahnen wir vor allem, daß sie ohne Murren sind“ (RB 40,9), in: *Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift* 57 (1981), 376–382.
- Ganzer, Klaus, *Unanimitas, maioritas, pars sanior*. Zur repräsentativen Willensbildung von Gemeinschaften in der kirchlichen Rechtsgeschichte, Stuttgart 2000.
- Geiger, Stefan, Der liturgische Vorsteherdienst im monastischen Kontext. Gleichzeitig ein Beitrag zum Verständnis des Abtsamtes, in: *Ex Fonte* 1 (2022), 61–108.
- Guenée, Bernard, L'âge des personnes authentiques; ceux qui comptent dans la société médiévale sont-ils jeunes ou vieux?, in: Autrand, François, *Prosopographie et genèse de l'État moderne. Actes de la table ronde organisée par le Centre National de la recherche scientifique et l'École Normale Supérieure de jeunes filles*, Paris, 22–23 octobre 1984, Paris 1986, 249–279.
- Hartmann, Martina, *Reginae sumus*. Merowingische Königstöchter und die Frauenklöster im 6. Jahrhundert, in: *MIÖG* 113 (2005), 1–19.
- Heidebrecht, Petra/Nolte, Cordula, *Leben im Kloster: Nonnen und Kanonissen. Geistliche Lebensformen im frühen Mittelalter*, in: Becher, Ursula A. J./Rüsen, Jörn (Hgg.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung*, Frankfurt a.M. 1988, 79–115.
- Helvétius, Anne-Marie, L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne, in: Melville, Gert/Müller Anne (Hgg.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages*.

- Structures, Developments and Spatial Contexts, Wien u.a. 2011, 151–169.
- Hochstetler, Donald, *A Conflict of Traditions. Women in Religion in the Early Middle Ages 500–840*, Lanham u.a. 1992.
- Jenal, Georg, Frühe Formen der weiblichen *Vita religiosa* im lateinischen Westen (4. und Anfang 5. Jahrhundert), in: Melville, Gert/Müller Anne (Hgg.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, Developments and Spatial Contexts*, Wien u.a. 2011, 43–77.
- Jenal, Georg, Bildung und Wissen frommer Frauen in der Spätantike, in: Klueting, Edeltraud/Klueting, Harm, *Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Bildung, Wissenschaft und Kunst im weiblichen Religiosentum des Mittelalters und der Neuzeit. Öffentliche internationale Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln* (1. bis 4. April 2009), Köln 2010, 23–42.
- Jenal, Georg, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden* (ca. 150/250–604), Bd. 2, Stuttgart 1995.
- Jong, Mayke de, *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden u.a. 1996.
- Klingshirn, William E., *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge 1994.
- Lifshitz, Felice, Is Mother Superior? Towards a History of Feminine *Amtscharisma*, in: Parsons, John Carmi/Wheeler, Bonnie (Hgg.), *Medieval Mothering*, New York 1996, 30–47.
- McNamara, Jo Ann, *The Ordeal of Community: Hagiography & Discipline in Merovingian Convents*, in: Ders. (Hg.), *The Ordeal of Community*, Toronto, Ontario, Second Edition 1993.
- Neufeind, Eva, Was tun gegen *flagitia*? Exklusion und Buße im Sendhandbuch Reginos von Prüm, in: Schley, Theo/Neuburg, Marieke u. a. (Hgg.), *Wissens-Ordnung. Beiträge für Eva Schlotheuber*, Regensburg 2026, 75–91.
- Milis, Ludo, Dispute and Settlement in Medieval Cenobitical Rules, in: Milis, Ludo/Deploige, Jeroen u.a. (Hgg.), *Religion, Culture, and Mentalities in the Medieval Law Countries. Selected Essays*, Wiederabdruck Turnhout 2005, 271–290.
- Muschiol, Gisela, *Famula Dei. Zur Liturgie in merovingischen Frauenklöstern*, Münster 1994.
- Mueller, Abaelards Regel. Das Kloster zum Parakleten und seine Lebensordnung, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 106 (2020), 123–152.
- Neuburg, Marieke, „Verlasse deinen Mann, dass ich dich zur Äbtissin mache.“ Die Designation der Nachfolgerin im Äbtissinnenamt in den Frauenklöstern des Frühmittelalters, in: Rainini, Marco/Riedl, Andrea (Hgg.), *Die zweite Generation. Transformationsprozesse in den Anfängen von Orden und religiösen Gemeinschaften in der Geschichte des Christentums*, Münster 2025, 51–76.
- Neuburg, Marieke, *Mater monasterii – ductrix animarum*. Gallische und fränkische Klostervorsteherinnen zwischen Königtum und Episkopat im Frühmittelalter, bisher unveröffentlichte Dissertation, Düsseldorf 2025.
- Nolte, Cordula, *Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur Regula cuiusdam ad virgines des Caesarius von Arles*, in: Affeldt, Werner/Kuhn, Annette (Hgg.), *Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im frühen Mittelalter*, Düsseldorf 1986, 257–271.
- Oexle, Otto Gerhard, Mönchtum und Hierarchie im Okzident, in: Bougard, François/Iogna-Prat, Dominique/Le Jan, Régine (Hgg.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval* (400–1100), Turnhout 2008, 185–204.
- O'Hara, Alexander, Jonas of Bobbio, Marchiennes-Hamage, and the Regula cuiusdam ad virgines, in: Bully, Sébastien/Dubreucq, Alain/Bully, Aurélia (Hgg.), *Colomban et son influence. Moines et monastères du Haut Moyen Âge en Europe*, Rennes 2018, 287–293.
- Patzold, Steffen, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Husum 2000.
- Pietri, Luce, Les premières abbesses du monastère Saint-Jean d'Arles, in: Fixot, Michel (Hg.), Paul-Albert Février, de l'Antiquité au Moyen Âge, Aix-en-Provence 2004, 73–85.
- Réal, Isabelle, Tâches et gestes quotidiens des moniales en Gaule franque (VIe–Xe siècle), in: Delouis, Olivier/Mossakowska-Gaubert (Hgg.), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident* (IVe–Xe siècle), Bd. 2: *Questions transversales*, Le Caire 2019, 203–236.
- Ripart, Laurent, Jonas de Bobbio est-il l'auteur de la *Regula cuiusdam ad virgines*? Note bibliographique sur *The Pursuit of Salvation* d'Albrecht Diem, in: *Le Moyen Âge* 129 (2023), 239–246.

- Röcklein, Hedwig, *Dominae nostrae cum canonicis* – Die Rolle der Klerikergemeinschaften in den hoch- und spätmittelalterlichen Frauenstiften, in: Schlotheuber, Eva/Hirbodian, Sigrid (Hgg.), Zwischen Klausur und Welt. Autonomie und Interaktion spätmittelalterlicher geistlicher Frauengemeinschaften, Ostfildern 2022, 23–46.
- Scheibelreiter, Georg, Königstöchter im Kloster. Rade-
gund († 587) und der Nonnenaufstand von Poitiers (589), in: *MIÖG* 87 (1979), 1–37.
- Schmidt, Albert, Zur Komposition der Mönchsregel des Heiligen Aurelian von Arles II, in: *Studia monastica* 18 (1976), 17–54.
- Schmidt, Albert, Zur Komposition der Mönchsregel des Heiligen Aurelian von Arles I, in: *Studia monastica* 17 (1975), 237–256.
- Schreiner, Klaus, *Consanguinitas* – Verwandtschaft als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters, in: Crusius, Irene (Hg.), Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, Göttingen 1989, 176–305.
- Schulenburg, Jane Tibbets, Strict and Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience (ca. 500–1100), in: Beattie, Cordelia (Hg.), *Women in the Medieval World*, Wiederabdruck Abingdon 2017, 106–139.
- Signori, Gabriela, Generationenkonflikte im Kloster? Gedanken zum Mit- und Nebeneinander von Jung und Alt in spätmittelalterlichen Frauenkonventen, in: Kehnel, Annette/Heusinger, Sabine von (Hgg.), *Generations in the Cloister. Youth and Age in Medieval Religious Life*, Münster 2008, 123–143.
- Tracey, Martin Joseph, Art. Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge, in: *Lexikon des Mittelalters* 8, 2002, Sp. 1085–1088.
- Vones, Ludwig, Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (711–1480). Reiche – Kronen – Regionen, Sigmaringen 1993.
- Wiech, Martina, Das Amt des Abtes im Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen um Äbte früh- und hochmittelalterlicher Klöster unter besonderer Berücksichtigung des Bodenseegebiets, Siegburg 1999.
- Witten, Bärbel, Die Vita der Heiligen Lioba. Eine angelsächsische Äbtissin im Karolingerreich, Hamburg 2012.
- Zelzer, Klaus/Zelzer, Michaela, Zu Überlieferung und Textgestaltung der *Regulae Magistri* und *Donati* im Umkreis der *Regula Benedicti*, in: *Revue Bénédictine* 124 (2014), 5–47.
- Zelzer, Michaela, Die *Regula Donati*, der älteste Textzeuge der *Regula Benedicti*, in: *Regulae Benedicti* *Studia* 16 (1987), 23–36.

Was tun gegen *flagitia*?

Exklusion und Buße im Sendhandbuch Reginos von Prüm

Einführung

Die Aufrechterhaltung sozialer Ordnungen ist eng mit der Praxis verbunden, auf abweichendes Verhalten mit Sanktionen zu reagieren, um die Stabilität gemeinschaftlicher Strukturen zu sichern.¹ Besonders bedeutende Sanktionsformen, die sich kultur- und epochenübergreifend nachweisen lassen, sind Exklusionsstrafen. Der zeitweilige oder dauerhafte Ausschluss eines Mitglieds aus seiner Gemeinschaft ist damit als grundlegendes Element „menschlicher Vergesellschaftung“² zu verstehen. Aus dieser Straftadtion ging in der rechtlichen Ordnungsvorstellung des Christentums die Exkommunikation hervor.³ Die Sanktion, die auch mit dem Begriff „Kirchenbann“ bezeichnet wird, sah den temporären Ausschluss eines Delinquenten vor, entweder nur von Eucharistiefeier und Gottesdiensten (*excommunicatio minor*) oder aus der gesamten christlichen Glaubensgemeinschaft (*excommunicatio maior*). Um die Wiederaufnahme zu bewirken, hatte der Exkommunizierte Buße zu tun und Satisfaktion zu leisten.⁴

Dass die Exkommunikation folgeschwer sein konnte und nicht leichtsinnig verändert werden durfte, wird bei der Betrachtung des Matthäusevangeliums deutlich. Dort heißt es:

Si autem peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum, si te audierit lucratus es fratrem tuum. Si autem non te audierit, adhibe tecum adhuc

1 Cerny, Geschichte.

2 Jaser, Exkommunikationsformen, 35. Dazu auch Kober, Kirchenbann, 1.

3 Die tiefe Verwurzelung der Exklusionsstrafen im Christentum ist nicht von der Hand zu weisen. Bereits die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies kann nach theologischem Verständnis des Hoch- und Spätmittelalters als Exkommunikation verstanden werden, vgl. dazu Jaser, Exkommunikationsformen, 35, der sich hier auf einen Dekretenkommentar des spanischen Theologen Johannes von Torquemada († 1468) bezieht. Dazu auch Hahn, Exklusion, 74.

4 Vodola, Excommunication, 2. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 5, 494; 521.

unum vel duos, ut in ore duorum testium vel trium stet omne verbum, quod si non audierit eos dic ecclesiae si autem et ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus (Mt 18,15–17).

Diese Verse gelten zumeist als Schablone für den korrekten Umgang mit Delinquenten. Die stufenartige Eskalation lässt sich deutlich fassen. Die Konsequenzen eines Ausschlusses sind so verheerend, dass die Strafe erst nach mehrfacher Ermahnung ausgesprochen werden darf. Die Einbeziehung der Gemeinschaft wächst zudem mit jedem Schritt an. Zunächst soll ein spiritueller Beistand die Unterredung suchen, dann sollen Zeugen einbezogen werden. Wenn diese Versuche scheitern, soll die Gemeinschaft auf den Sünder einwirken. Erst danach darf er als *ethicus et publicanus* der Gemeinde verwiesen werden.⁵

Die Normierung kirchenrechtlicher Vorstellungen variiert je nach Jahrhundert und räumlichem Kontext deutlich.⁶ Einen beachtlichen Grad der Ausdifferenzierung erreichte das Kirchenrecht zweifelsohne mit seiner Durchdringung nach didaktisch-scholastischer Methode im 12. Jahrhundert. Allerdings sollte nicht vergessen werden, dass bereits deutlich früher erste Versuche unternommen worden waren, Recht und Strafe praxisorientiert zu systematisieren.

Im Zusammenhang mit dem komplexen Thema der Exkommunikation widmet sich dieser Beitrag der Untersuchung des Sendhandbuchs des Abtes Regino von Prüm († 915), der an der Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert einen verhältnismäßig frühen Versuch unternahm, kirchenrechtliche Normen zu ordnen.⁷ Im Werk wurden zahlreiche Rechtssätze aus unterschiedlichen Quellen kompiliert. Neben Konzilsbeschlüssen wurden beispielsweise auch Papstbriefe, Schriften der Kirchenväter oder auch Teile des römischen Rechts referenziert. Doch schöpfte Regino sein Quellenmaterial auch aus Konzilien seiner eigenen Gegenwart.⁸ Das Handbuch sollte bei (erz-)bischöflichen Visitationen sowie dem Sendgericht Abhilfe bei der Findung des Strafmaßes schaffen. Die im 9. Jahrhundert noch recht junge Institution des Sendgerichts entwickelte sich zu einem bedeutsamen Organ der Kirche, mit dem die Gemeindemoral kontrolliert und aufrechterhalten werden sollte. Potenziell alle Facetten des gemeinschaftlichen Lebens konnten vor dem Sendgericht verhandelt werden.⁹

⁵ Jaser, Exkommunikationsformen, 36.

⁶ Zum Bann im frühchristlichen Kontext vgl. Doskocil, Bann, bes. 3–25.

⁷ Regino, Sendhandbuch.

⁸ Hartmann, Kirche, 151.

⁹ Zapp, Art. Send, Sendgericht; Puza, Art. Visitationen.

Die Sammlung Reginos fasst unzählige Vergehen zusammen und ist in zwei Bücher aufgeteilt. Während sich der erste Teil in 450 Kapiteln mit Verstößen, die von Angehörigen des geistlichen Standes begangen werden, auseinandersetzt, beschäftigt sich das zweite Buch, das ein Kapitel mehr umfasst, mit dem Umgang mit straffällig gewordenen Laien.¹⁰

Die in diesem Aufsatz vorgebrachten Gedanken werfen ein Schlaglicht auf die Bedeutung von Exklusion beziehungsweise Exkommunikation und Buße im Sendhandbuch. Zwei Leitfragen dienen dabei der Orientierung: Zum einen ist zu fragen, welche Vergehen in Reginos Kompilation als „exkommunikationswürdig“ eingeschätzt wurden und welche Konsequenzen sie nach sich ziehen konnten. Zum anderen sind bei Regino überlieferte Fluchformeln unbekannten Ursprungs zu befragen, die zum Aussprechen der Exkommunikation gebraucht werden sollten. Von besonderem Interesse sind dabei Strategien zur Legitimation der kirchlichen Strafgewalt sowie Ansätze ihrer Ritualisierung.

Bei der Betrachtung von Vergehen, die mit dem Ausschluss eines Delinquenten aus der Gemeinde bestraft werden sollten, sollen drei Beispiele im Vordergrund stehen, um die Mehrdimensionalität der kirchlichen Strafgewalt kurz und bündig aufzuzeigen. Zunächst wird der Exkommunikation als Mittel zur Durchsetzung wirtschaftlicher Interessen Aufmerksamkeit zuteil. Mit einem Umfang von wenigen Kapiteln ist der Strafgedanke in diesem Themenkomplex zwar als marginal einzustufen, jedoch hebt er sich deutlich von der Anwendung der Exklusionsstrafen als Instrumente der sozialen Regulierung ab und wird viel mehr zum Bestandteil bischöflicher Konfliktkompetenz.¹¹

Daran anschließend sind zwei Vergehen zu betrachten, deren Bestrafung vor allem im Zusammenhang mit der Wahrung der Gemeindemoral stand. Zunächst liegt das Hauptaugenmerk auf dem Vergehen der Trunkenheit.¹² Dieser Betrachtung folgt eine ausführlichere Beschäftigung mit Mord beziehungsweise Totschlag.¹³ Beiden Missetaten wird im Sendhandbuch viel Raum eingeräumt. Besonders aufschlussreich ist die penible Aufschlüsselung einzelner Feinheiten, die bei der Verurteilung nach dem Sendhandbuch Beachtung finden müssen.

Die drei ausgewählten Beispiele verdeutlichen das breite Anwendungsspektrum der kirchlichen Strafgewalt im sozialen Kontext. Während sich zeigen wird, dass die

¹⁰ Hartmann, Einleitung, 5.

¹¹ Regino, Sendhandbuch I, c. 43–51, S. 95–101.

¹² Ebd., I, c. 135–151.

¹³ Ebd., II., z.B. c. 6–31, c. 42–54.

Trunkenheit besonders im Hinblick auf die Moral des einzelnen Delinquenten einer Bestrafung bedurfte, war die Sühne eines Tötungsdelikts besonders wichtig, um die gesamte Gemeinde zu schützen.

Im zweiten Teil des Aufsatzes werden die Legitimation und die Ritualisierung der geistlichen Rechtsprechung durch eine detailliertere Analyse weiter präzisiert. Die von Regino aufgeführten Fluchformeln, die im Kontext der Exkommunikation zum Einsatz kamen, verdeutlichen sowohl die Notwendigkeit der strafrechtlichen Sanktionen als auch die fundamentale Rolle der Exkommunikation für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung und moralischen Integrität.

Der Autor und die *causa scribendi* des Sendhandbuchs

Der inhaltlichen Auseinandersetzung mit Reginos Sendhandbuch sind wenige Worte zum Autor und zur *causa scribendi* seines Werkes voranzustellen. Für den Kompilator markierte das beginnende 10. Jahrhundert eine tiefgreifende Zäsur. So war er im Jahr 899 aufgrund einer Intrige, die von der mächtigen Adelsfamilie der Matfridinger initiiert worden war, gezwungen, sein Abbatat niederzulegen und die Flucht aus Prüm zu ergreifen. Prompt fand er Unterstützung und Schutz in Trier, wo ihn Erzbischof Ratbod († 915) zum Abt des Benediktinerkonventes St. Martin erhob.¹⁴ In der ersten Dekade des 10. Jahrhunderts tat sich Regino als eifriger Schriftsteller hervor. Er verfasste nicht nur ein musiktheoretisches Traktat und ein Tonar, das vor allem der Verbesserung des Kirchengesangs in Trier dienen sollte, sondern arbeitete darüber hinaus auch an einer Weltchronik und vollendete zwischen 906 und 908 sein Sendhandbuch.¹⁵

Über den Abfassungsgrund des Sendhandbuchs unterrichtet Regino den Leser in der *praefatio*, die nur in einer Handschrift überliefert ist.¹⁶ Das dem Mainzer Erzbischof Hatto I. († 913) gewidmete Werk entstand im Auftrag Erzbischof Ratbods von Trier und hatte vor allem praktischen Nutzen.¹⁷ So sollte die Rechtssammlung Hatto als Handbuch (*enkyridion*) dienen, um die Beschwerlichkeit der Visitationen und des

14 Zur Biographie Reginos vgl. Laudage, Art. Regino; Heidrich, Regino; Hartmann, Art. Regino.

15 Zum Sendhandbuch vgl. Hartmann, Einleitung; Grollmann, Sendhandbuch; Dusil, Entstehung. Zur Datierung des Sendhandbuchs vgl. Hartmann, Schandtagen, 3.

16 Trier, Stadtbibliothek, Hs. 927/1882.

17 Regino, Sendhandbuch, praefatio, 20: [...] *mihi vestrae celsitudini libellum, quem de synodalibus causis ecclesiasticisque disciplinis iussu et hortatu domini et reverendissimi Ratbodi archiepiscopi* [...].

mit diesen zusammenhängenden Sendgerichtes zu mindern.¹⁸ Den Grund dafür, dass sich Regino nicht nur am römischen Recht, an frühen Konzilstexten und den Schriften der Kirchenväter und Päpste bediente, nannte er selbst: Im Sendhandbuch sollten auch Vergehen Berücksichtigung finden, die es in früheren Jahrhunderten nach Auffassung Reginos nicht gegeben hatte. Mit der Bezeichnung der aktuellen Zeit als *tempus periculosum* verweist Regino wahrscheinlich auf den zweiten Paulusbrief an Timotheus (2 Tim 3,1) und stellt sein Wirken in den Kontext einer eschatologischen Erwartungshaltung.¹⁹ Die Vermutung, dass die irdische Welt bald ihr Ende finden werde und das Jüngste Gericht anbreche, ist als Topos einzuschätzen. Allerdings ergibt sich aus diesem Weltverständnis auch eine erste Legitimation der kirchlichen Strafgewalt: Durch das bedachte und regelmäßige Eingreifen des Bischofs können Anhänger der christlichen Gemeinschaft von sündigem Verhalten, das als Ausdruck eines tiefen seelischen Leidens verstanden wurde, geheilt werden.

Decima, ebrietas, homicidio: exkommunikationswürdige flagitia

Mit dem Sendhandbuch schuf Regino ein umfangreiches Referenzwerk. Auf der einen Seite ermöglichte es, die Grundsätze der gemeinschaftlichen Moral nach kirchenrechtlichen Vorstellungen nachvollziehbar zu machen. Auf der anderen Seite musste es unzählige Vergehen abdecken, um der Institution des Sendgerichts gerecht zu werden. Der Umfang und Aufbau von Vergehen wie auch die Bedeutung von Strafe und Buße ist im Folgenden aufzuschlüsseln.

Als erster Ausgangspunkt dienen ökonomische Vorwürfe. Die Zahlung des Zehnten war eine verpflichtende Abgabe, die der Kirche zu leisten war. Die Einnahmen sollten nicht nur dem Kultusaufwand, sondern auch der Armenfürsorge dienen. Dass ein Ausbleiben der Zahlung mit der Exkommunikation bestraft werden sollte, hatte vermutlich eine lange Tradition. Schon die Synode von Rom, die 382 unter Papst Damasus († 384) getagt hatte, hatte bei der Verweigerung der Zahlung die Exkommunikation angedroht. Damit stellten sich die Konzilsteilnehmer in die Tradition der Kirchen-

18 Ebd.: *Sed quia vestra sapientiae supereminens celsitudo in disponendis rebus publicis assidue versatur, fortassis onerosum videtur, ut plurima conciliorum volumina semper vobiscum longe lateque deferantur, idcirco hunc manulem codicillum vestrae dominationi direxi, ut illum pro enkyridion habeatis, si quando plenitudo librorum vestrorum in praesentiarum non est.*

19 Ebd.: *Si quem autem movet, cur frequentioribus nostrorum, id est Galliarum ac Germaniae conciliorum usus sim exemplis, accipiat responsum et sciat, quia ea maxime inserere curavi, quae his periculosus temporibus nostris necessaria esse cognovi et quae ad susceptum propositae causae negotium pertinere videbantur. 2 Tim 3,1: Hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa.*

väter Johannes Chrysostomos († 406), Hieronymus († 420) und Ambrosius († 397), die die Zahlung des Zehnten als Verpflichtung verstanden hatten.²⁰ Das Sendhandbuch bezieht sich in dieser Frage allerdings nicht auf die Kirchenväter, sondern zieht die Kapitularien Ludwigs des Frommen († 840) heran:

*Qui decimas post creberrimas admonitiones et praedicationes sacerdotum dare neglexerint, excommunicentur. Iuramento vero eos constringi nolumus propter periculum periurii.*²¹

Die Exkommunikation durfte nur nach mehrfacher Ermahnung ausgesprochen werden. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der ausdrückliche Verzicht auf die Verpflichtung durch einen Eid. Die Gefahr des Meineids (*periculum periurii*) wurde höher gewichtet als sein potenzieller Nutzen als rechtliches Sicherungsinstrument. Dies verweist auf ein ausgeprägtes Bewusstsein für die theologischen Implikationen des Eides sowie auf die Sorge um das Seelenheil der Betroffenen. Die kirchliche Autorität entschied sich somit bewusst gegen eine Praxis, die zwar kurzfristig rechtliche Klarheit schaffen konnte und den Druck erhöhte, die Zahlung doch zu leisten. Langfristig stieg allerdings die Gefahr, dass sich der Zahlungsverweigerer eines noch schwerwiegenderen Vergehens schuldig machte.

Auch ist der Rückbezug auf das Matthäusevangelium (Mt 18,15) zu erkennen: Die Exkommunikation, die bei ausbleibender Zahlung verhängt werden musste, durfte erst nach mehrfacher Ermahnung ausgesprochen werden. Damit ist die Exklusion des Verweigerers als *ultima ratio* zu erkennen, sollte er sich nicht einsichtig zeigen und die Abgabe weiterhin verweigern.

Aus den Kapitularien Ludwigs geht ebenfalls hervor, dass die Weigerung, den Zehnt zu zahlen, schwerwiegende Konsequenzen für den Besitz des Delinquenten hatte. So heißt es in Kapitel 47 des Sendhandbuchs:

*De his, qui nonas et decimas iam per multos annos aut ex parte aut ex toto dare neglexerunt, volumus, ut per missos nostros constringantur, ut secundum consuetudinem priorem solvant unius anni nonam et decimam cum sua lege et insuper bannum nostrum. Et hoc eis denunciatur, quod, quicumque hanc negligentiam iteraverit, beneficium, unde haec nona et decima persolvi debuit, amissurum se sciat.*²²

²⁰ Puza, Art. Zehnt, 499.

²¹ Regino, Sendhandbuch I, c. 45, 61.

²² Ebd., c. 47, 60–62.

Die stetige Verweigerung konnte dazu führen, dass eine Entschädigung in Höhe einer jährlichen Zehntzahlung zu leisten war, wobei auch Banngeld eingefordert wurde. Wurde dem nicht Folge geleistet, lief der Delinquent Gefahr, sein Lehen zu verlieren.

Die Betrachtung beider Artikel zeigt, dass sowohl von geistlicher als auch von weltlicher Seite Druck aufgebaut werden konnte, um die Zehntzahlungen einzutreiben. Auffällig ist dabei, dass die kirchliche Strafgewalt zwar darauf verzichtete, den Beschuldigten bezüglich seines Zahlungswillens einen Eid schwören zu lassen. Allerdings konnte dem Delinquenten auf Basis von Artikel 47 die wirtschaftliche Grundlage bis auf Weiteres genommen werden. Entsprechend deutlich ist zu erkennen, dass die angeklagte Partei kaum Raum hatte, um Widerstand zu leisten.

Die Rolle der Trunkenheit dient als erstes Beispiel für die Bedeutung der Exkommunikation als Instrument zur Regulierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Insgesamt 17 Kapitel des Sendhandbuchs setzen sich mit dem übermäßigen Konsum von Alkohol auseinander und definieren den korrekten Umgang mit dem Vergehen.

Es ist zu vermuten, dass Alkohol zu allen Zeiten eine wichtige Rolle in menschlichen Gesellschaften gespielt hat. Dabei war er keinesfalls nur als Alternative für teils verschmutztes Wasser anzusehen. Auch die berauschende Wirkung wurde geschätzt.²³ Nicht zu vergessen ist zudem die enorme Relevanz, die Alkohol bei der Durchführung religiöser Rituale beigemessen wurde.²⁴ Trunkenheit, also der übermäßige Alkoholkonsum, galt allerdings als eine Form der Völlerei.

Die Kapitel des Sendhandbuchs, die sich mit der Trunkenheit auseinandersetzen, sind, wie auch diejenigen über die Neunten und Zehnten, im ersten Teil zu finden. Dabei geht es jedoch nicht nur um „trunksüchtige Geistliche“²⁵ (*ebriosis clericis*), sondern auch um Laien, die sich dieses Vergehens schuldig gemacht haben (*laicis ebriosis*).²⁶

Die Konsequenzen, die Trunkenheit nach sich ziehen sollte, variierten je nach der jeweils von Regino referenzierten Rechtsquelle. Nach dem Beschluss der Synode von Agde aus dem Jahr 506 war vorgesehen, dass ein Geistlicher, der so betrunken war, dass die Ausübung seines Amtes litt, dreißig Tage von der Eucharistie ausgeschlossen werden sollte. Alternativ konnte er aber auch einer körperlichen Strafe unterworfen werden.²⁷

23 Classen, *Alcohol*, 589.

24 Biblische Beispiele: Gen 9,20; Joh 2,1–11. Classen, *Alcohol*, 591

25 Regino, *Sendhhandbuch* I, c. 135, 94f. Vgl. Kaiser, *Trunkenheit*, bes. 117–136.

26 Ebd., c. 139, 97.

27 Ebd., c. 135, 94: *Itaque eum, quem ebrium fuisse constiterit, ut ordo patitur, aut triginta dierum spatio a comunione statuimus submovendum, aut corporali dandum supplicio.*

In der Klosterregel des Bischofs Fructuosus von Braga († nicht nach 675) wurde gefordert, dass die Strafen gegen kirchliche Amtsträger und Mönche, die alkoholisiert angetroffen wurden, scharf ausfallen sollten. Sie sollten drei Monate lang bei Wasser und Brot Buße tun.²⁸ Aus den Sprüchen des heiligen Ferreolus von Uzès († 581) geht diesbezüglich hervor, dass Mönche nach übermäßigem Alkoholkonsum dreißig Tage lang keinen Wein trinken sollen. Die vollständige Abstinenz sollte dazu dienen, sowohl den Körper als auch den Geist des Schuldigen vom Alkohol zu befreien.²⁹ Das darauffolgende Kapitel fügt hinzu, dass „dem Rausch ergebene Kleriker“ (*clerici ebrietati dediti*) zudem vor die Wahl zu stellen seien: Entweder entsagen sie dem Alkohol oder sie verlieren ihr Amt (*suspensio*).³⁰

Die Trunkenheit bei geistlichen Amtsträgern und Mönchen ist mit einigen Auffälligkeiten verbunden. So spielt die Wirkung der Trunkenheit auf den Geistlichen selbst eine große Rolle. Bei der Androhung einer dreißigtägigen Alkoholabstinenz oder einer mehrmonatigen Buße stehen die Integrität sowie das asketische Leben des Beschuldigten im Mittelpunkt. Der Schutz der Gemeinschaft hingegen findet keine explizite Erwähnung. Die Intention, die den größeren sozialen Kontext in den Blick nimmt, tritt nur in zwei Artikeln zum Vorschein: So wurde die Trunkenheit auf der Synode von Agde, sofern sie die Ausübung des geistlichen Amtes behindere, als Vergehen eingestuft, das bestraft werden müsse. In Reginos Sendhandbuch sieht bloß Kapitel 138 eine Amtsenthebung bei Trunksucht als probates Mittel vor.

Das Vergehen der Trunkenheit bei Geistlichen ist nach dem Sendhandbuch Reginos also schlimmstenfalls mit der Amtsenthebung zu ahnden. Die Exkommunikation soll in diesem Fall hingegen nicht ausgesprochen werden.

Diesem Befund sind die darauffolgenden Kapitel, die sich mit betrunkenen Laien auseinandersetzen, gegenüberzustellen. Artikel 139 des ersten Buchs fasst die Konsequenzen für Betrunkene, die der weltlichen Sphäre angehörten, wie folgt zusammen: *Laicus, si ebriosus fuerit, tres dies in pane et aqua poeniteat*.³¹ Diesem Aufruf zur Buße folgt eine ausführliche Passage über die schweren Folgen der Trunkenheit. In drei-

28 Ebd., c. 136, 94f.: *Si quis ecclesiastica praeditus ordinatione aut monachus repertus fuerit ebriosus, in pane et aqua tribus poeniteat mensibus.*

29 Ebd., I, c. 137, 96: *De ebrietate vero superfluum puto monachum commoneri, cum, vel si parum vini accipiat, a proposita corporis contritione declinat. Et ideo monachum, si ebrium, quod dici nefas est, videri aliquando contigerit, zelans illi plenus ira praecipio, ut triginta diebus a vini potione suspendatur, quatenus anima infusione concessa digestionem hoc spatio vacuetur*

30 Ebd., I, c. 138, 96 *Si quis episcopus aut aliquis ordinatus in consuetudine ebriosus fuerit, aut desinat aut deponatur.*

31 Regino, Sendhandbuch I, c. 139, 96.

zehn weiteren Artikeln wird anschließend das Vorgehen gegen betrunkene Laien ausgeführt. Um die Strafvorstellung für diese Taten in ihrer Gänze fassen zu können, ist auf Artikel 140 einzugehen:

Fuge vinum velut venenum, ne ebrietas superet te, exspoliatumque virtutibus nudum efficiat. Vinum enim, ut sancta scriptura dicit, apostatare facit etiam sapientes. Attende Noë virum sapientem et sanctum, quomodo oba ebrietatem nudatus est dormiens. Attende et Loth patriarcham, qui per ebrietatem impudenter se commiscuit filiabus. Hinc beatus Basilius ait: Multi per vinum a daemonibus capti sunt, nec est aliud ebrietas, quam manifestissimus daemon. Hinc propheta ait: Fornicatio et ebrietas aufert cor (Hos. 4, 11). Ebrietas enim perturbationem gignit mentis, furorem et flammam suscitatur libidinis, apostolo teste: Nolite inebriari vino, in quo est luxuria (Eph. 5, 18). Si quis autem contra haec sanctorum fecerit statuta, dignam ac longam agat poenitentiam, quia unum est ex his peccatis, quae hominem a regno Dei separant, dicente apostolo Paulo: Neque ebriosi regnum Dei possidebunt (1. Cor. 6, 10).³²

Die Trunkenheit ist demnach als Zustand zu verstehen, der den Menschen grundlegend verändere und ihn aller Tugenden beraube (*virtutibus nudum efficiat*). Der Rausch führe zur „[...] Verwirrung des Geistes, weckt Raserei und die Flamme der Begierde [...]“ (*perturbationem gignit mentis, furorem et flammam suscitatur libidinis*). Das moralische Fehlverhalten von Betrunkenen wird zudem durch einen Verweis auf die Geschichte Loths unterstrichen.³³ Dieser Zustand verhindere es, dass der Delinquent Einzug in das Reich Gottes erhalten werde.

In den auf Kapitel 140 folgenden Rechtssprüchen werden zahlreiche Detailfragen zur Trunkenheit geklärt. So müssen Bußleistungen erbracht werden, wenn ein Delinquent jemanden *per nequitiam* betrunken mache oder sich im Rausch übergebe.³⁴

32 Ebd., I, c. 140. Das Zitat setzt sich aus drei Teilen zusammen. Woher Anfang und Ende stammen, ist nicht bekannt. Die Referenzen werden erst mit dem *Quadripartitus* greifbar, einem unter dem englischen König Heinrich I. († 1135) entstandenen Rechtsbuch. Der Mittelteil referenziert Smaragd von Saint-Mihiel († 830), einen Exegeten und Grammatiker. Das Zitat *Multi per vinum a daemonibus capti sunt, nec est aliud ebrietas, quam manifestissimus daemon* stammt allerdings nicht aus der Regel des Basileus. Vgl. Regino, Sendhandbuch I, c. 140, 96 und 97, Anm. 192.

33 Gen 19,30–35.

34 Regino, Sendhandbuch I, c. 150, 100: *Si quis per nequitiam alium inebriat, quadraginta dies poeniteat*. Ebd., c. 149, S. 101: *Laicus, si per ebrietatem vomitum facit, tres dies a carne et vino et cerevisia abstineat*. Ebd., c. 151: *Si quis per ebrietatem vel voracitatem eucharistiam evomuerit, XL dies poeniteat, clerici vel monachi seu diaconi XL dies poeniteant, presbyteri LXX dies, episcopi XC. Si pro infirmitatis causa evomuerit, VII dies poeniteat*.

Auch werden Betrunkenen in Kapitel 143 rechtliche Kompetenzen abgesprochen. So soll niemand, der nicht nüchtern ist, vor Gericht erscheinen und Klage vorbringen dürfen.³⁵ Auch soll kein Graf Gericht abhalten, wenn er selbst betrunken ist.³⁶

Die Ausschließung der Delinquenten aus der Gemeinschaft sowie das Einschränken ihrer Lebensweise spielen im Kontext der Trunkenheit eine enorm bedeutsame Rolle. Dabei finden Worte wie *excommunicatio* oder *excommunicare* jedoch keine Verwendung. Die explizite Forderung dieser Strafe ist einzig in Kapitel 144 wiederzufinden:

*Ut in hoste nemo parem suum vel quemlibet alterum hominem bibere roget. Et quicumque in exercitu ebrius inventus fuerit, ita excommunicetur, ut in bibendo sola utatur aqua, quousque se male fecisse cognoscat.*³⁷

In diesem Fall steht die Strafe in Verbindung mit der Trunkenheit während eines Kriegszuges. Jedoch ist anzunehmen, dass es sich bei zahlreichen der oben genannten Vergehen auch um exkommunikationswürdige *flagitia* handelte, da sie in einigen Fällen mit dem Ausschluss des Delinquenten vom *convivium* zusammenhingen. Der Aspekt der Exklusion wird in den Quellen zur Trunkenheit nicht durchgängig ausdrücklich thematisiert. Gleichwohl implizieren bestimmte Sanktionsformen den Ausschluss des Delinquenten vom *convivium* oder den Entzug spezifischer Rechte, sodass der Gedanke exkommunikativer Praktiken auch in diesem Kontext latent vorhanden ist. Auf diese Weise wurde sozialer Druck erzeugt, der auf die moralische Besserung des Betroffenen abzielte.

Der Trunkenheit, die im Sendhandbuch vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, als strafwürdiges Laster des Einzelnen dargestellt wird, sind Mord und Totschlag als Kapitalverbrechen entgegenzustellen. Beide Tatbestände bezeichnen die Tötung eines Menschen und sind in der vormodernen Rechtssprache oftmals nicht eindeutig zu trennen.³⁸ Dementsprechend wird im Folgenden davon abgesehen, beide Vergehen voneinander zu unterscheiden. Bei der Betrachtung der über 20 Artikel wird deutlich, wie facettenreich der Tatbestand *homicidium* und seine Bestrafung ausfallen konnten.

³⁵ Ebd., c. 143, 98: *Ut nullus ebrius suam causam in mallo quaerere nec testimonium dicere praesumat; nec placitum comes habeat nisi ieiunus.*

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Schild, Art. Mord, 833. Deutsch, Mord.

Aus einigen Rechtsquellen geht hervor, dass die Tötung eines Menschen zwangsläufig mit einer lebenslangen Buße in Verbindung stehen sollte.³⁹

Die Kapitel zwölf und dreizehn des zweiten Buches beziehen sich auf die Konzilien von Agde und Nantes (658). In beiden Texten wird deutlich, dass die Entfernung des Delinquenten aus der Gemeinschaft notwendig ist. Zunächst wird die große Bedeutung offenbar, die der Bußeleistung zukam:

*Itaque censuimus, homicidas et falsos testes a communione ecclesiastica submovendos, nisi poenitentiae satisfactione crimina admissa diluerint.*⁴⁰

Die Referenz auf das Konzil von Nantes legt die genaue Dauer der Bußeleistung fest. Ein Laie, der sich des Mordes schuldig gemacht hatte, sollte zunächst aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen werden. Erst nach fünf Jahren war ihm das gemeinschaftliche Gebet wieder gestattet. Erst nach weiteren neun Jahren sollte er endgültig wieder aufgenommen werden, sodass er erst nach insgesamt 14 Jahren berechtigt war, die Kommunion zu empfangen.⁴¹

Doch nicht nur die absichtliche und niederträchtige Tötung eines Menschen aus dem Hinterhalt findet Beachtung im Sendhandbuch. Ein beachtlicher Anteil des Themenkomplexes widmet sich der Frage, wie mit der Beteiligung an unbeabsichtigten Todesfällen zu verfahren sei. Beispielsweise hatten die Synoden von Worms (868) und Trebur (895) geregelt, wie mit der unabsichtlichen Tötung eines Menschen während des Fällens eines Baumes umzugehen sei. Mit einer Strafe war der potenziell Verantwortliche nur zu belegen, wenn der Tod des anderen gewollt oder durch Nachlässigkeit herbeigeführt worden war.⁴² Andernfalls war seine Behandlung als Totschläger nicht zulässig.⁴³

39 Vgl. Regino, Sendhandbuch II, c. 10, 254: *Qui voluntarie homicidium fecerint, poenitentiae quidem iugiter se submittant, perfectionem vero circa vitae exitum consequantur.* Mit Bezugnahme auf das Konzil von Nantes heißt es in II c. 14, S. 256 *In Exodo Dominus dicit de homicidiis: Si quis de industria et per insidias occiderit hominem, ab altari meo evelles eum, ut moriatur* (Exod. 21, 14).

40 Ebd., c. 12, 256.

41 Ebd., c. 13: *Si quis voluntarie et per insidias hominem interfecerit, iugi se poenitentiae submittat. Et si hoc publice actum constat, si laicus est, a communione orationum quinquennio removeatur; post quinquennium tantum in orationum communionem recipiatur, non autem offerat, non corpus Domini contingat; in quo perdurans XIV annis, tunc ad plenam communionem cum oblationibus recipiatur.*

42 Ebd., c. 17, 258: *Saepe contingit, ut, dum quis operi necessario insistens arborem incidat, aliquis subtus ipsam veniens deprimatur, et idcirco, si voluntate vel negligentia incidentis arborem factum est, ut homicida poenitentiae debet omnino submitti. Quod si non voto, sed incuria illius, non denique sententia contigit, sed, dum ille operi necessario fortassis incumberet, iste insperatus occurrit sub arbore et sub ipsa oppressus est, incisor arboris non tenetur pro homicida.*

43 So wurde auch auf dem Konzil von Trebur argumentiert, ebd., c. 18, 258: *Si duo fratres in silva arbores succiderint et appropinquante casura unius arboris frater fratri cave dixerit, et ille fugiens in pressuram arboris inciderit et mortuus fuerit, vivens frater innocens de sanguine germani diiudicetur.*

Die drei vorgestellten Anwendungsbeispiele sollten einen ersten Eindruck darüber vermitteln, wie facettenreich und ausdifferenziert die Rechtsvorstellungen im Sendhandbuch Reginos sind. Dabei sind verschiedene Details der einzelnen Vergehen zu beobachten, die oftmals mit Exklusionsstrafen geahndet oder mit Bußleistungen belegt wurden. Die Auswahl der Beispiele, die nur einen Bruchteil der im Sendhandbuch behandelten Vergehen berücksichtigt, sollte auch zeigen, dass die verhängten Strafen unterschiedliche Intentionen verfolgten. Nicht nur konnte die kirchliche Strafgewalt genutzt werden, um wirtschaftliche Ansprüche durchzusetzen. Auch die Lebensführung der einzelnen Gläubigen wie auch die Sicherung der gesamten Gemeinschaft beziehungsweise die Sühne von Vergehen gegen eben diese konnten im Zentrum stehen. Neben der Eingrenzung des Handlungsspielraums, in dem sich die geistlichen Richter im Sendgericht bewegten, ist auch eine Systematisierung der Rechtsprechung in der Kompilation Reginos wiederzufinden.

Die Funktion der Fluchformel

Neben den zahlreichen Vergehen, die mit Exklusion und Buße bestraft werden sollten, bietet das Sendhandbuch genaue Richtlinien dazu, auf welche Weise die Strafe rechtmäßig zu verhängen war. In diesem Kontext sticht insbesondere die Ritualisierung der Exkommunikation hervor. Von besonderer Bedeutung sind dabei Fluchformeln, die Regino in den Kapiteln 412–417 des zweiten Buches vorstellt. Den Formeln sind zunächst Kapitel vorangestellt, die abermals betonen, dass die Verhängung der Strafe nur zulässig sei, wenn zuvor ausführliche Untersuchungen stattgefunden haben.

Besonders deutlich tritt dieser Grundsatz in Kapitel 311 hervor. Einen Brief Papst Evaristus († 105/107) referenzierend wird folgender Grundsatz aufgestellt: *Ut non cito ira commotus episcopus aliquem excommunicet*.⁴⁴ Mit diesem Grundsatz hängt die Verpflichtung zusammen, jeden Vorwurf einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen. Dass auch in zunächst klar erscheinenden Fällen Untersuchungen anzustellen seien, wird mit einem Rückgriff auf Gen 18,20–21 verdeutlicht: Schließlich sei Gott selbst herabgestiegen, um die Verfehlungen in Sodom und Gomorra zu betrachten. Erst daran anschließend wurden die Städte zerstört. Daraus folgerte Evaristus:

44 Regino, Sendhandbuch II, c. 311, 394.

*Cuius exemplo monemur, ne ad proferendam sententiam unquam praecipites simus, aut temere indiligenterque indiscussa quoquo modo iudicemus.*⁴⁵

Ein geistlicher Richter soll sich ein Beispiel an diesem Grundsatz nehmen. Die Aussagen jeder Prozesspartei sind geduldig anzuhören und vollständig zu prüfen. Ein Urteilsspruch soll nur gefällt werden dürfen, wenn keinerlei Fragen offengeblieben seien.⁴⁶ Wenn Ermahnungen keinerlei Wirkung zeigten und die richterlichen Untersuchungen ergeben haben, dass die Exkommunikation rechtmäßig ausgesprochen werden muss, tritt die entsprechende Konsequenz ein: die Exkommunikation wird verhängt. Die Wirksamkeit der Exklusionsstrafe ist vor allem davon abhängig, dass der Delinquent von der gesamten Glaubensgemeinschaft konsequent gemieden wird. Daraus folgt, dass die Exkommunikation eines Einzelnen auch Konsequenzen für dessen gesamtes Umfeld entfaltet. So wird in Artikel 396 des zweiten Buches Johannes Cassian († 430/435) zitiert:

*Si quis autem pro culpa sua fuerit ab oratione suspensus, nullus cum eo orandi aut loquendi habeat licentiam, antequam reconcilietur. Nam, qui se orationi vel confabulationi eius, antequam a priore recipiatur, inconsiderata pietate sociare praesumerit, similiter damnatus efficitur.*⁴⁷

Jedem Gemeindemitglied war die Interaktion mit Gebannten untersagt. Wurde sich über dieses Verbot hinweggesetzt, drohte die Exkommunikation. Neben dem beispielhaften Zitat Cassians belegt Regino diese Verfügung mit weiteren Verweisen, so unter anderem auf Isidor von Sevilla († 636), das Konzil von Antiochia und die *Canones Apostolorum*. Besonders hervorzuheben ist hier allerdings ein Zitat aus den Beschlüssen des Konzils von Nicaea:

*De his, qui communione privantur, seu ex clero sive ex laico ordine, ab episcopis, sententia regularis obtineat, ut hi, qui abiciuntur, ab aliis non recipiantur. Requiritur autem, ne pusillanimitate aut contentione vel alio vitio episcopi videatur a communione seclusus.*⁴⁸

45 Ebd.

46 Ebd., II, c. 313, 396: *Iudex cum causam audire coeperit, litigatorum assertiones vel responsiones patienter accipiat, et omnia plena discussione perquirat, nec prius litigantibus sua sententia velit obviare, nisi quando ipsi, peractis.*

47 Regino, Sendhandbuch II, c. 396, 434.

48 Ebd., c. 404

Die Passage unterscheidet sich besonders dahingehend von den vorangegangenen Referenzen, dass sie auch die Möglichkeit eines Fehlurteils einschließt. In diesem Fall, so ist zu vermuten, war die Isolation des Delinquenten unrechtmäßig.

Der Ausspruch der Exkommunikationsformeln ist im Sendhandbuch Reginos ebenso normiert und in zwei Kapitel eingefasst. Woher die Passagen ursprünglich stammen, ist jedoch unbekannt.⁴⁹ Die erste Formel nimmt den Fall eines Plünderers in den Blick, der sich der Verwüstung einer Kirche schuldig gemacht haben soll. Die Notwendigkeit, dieses Fehlverhalten zu bestrafen, ergibt sich dem Zitat zufolge daraus, dass er durch die Taufe zwar Teil der christlichen Gemeinde geworden war, sich jedoch durch das gewaltsame Vorgehen gegen die Kirche zum Teufel bekannt habe. Das Eingreifen durch die Exkommunikation sollte nicht zuletzt dazu dienen, den Täter vor einem unchristlichen Lebenswandel und dessen Folgen für Seelenheil und Gemeinde zu schützen.

Was die Gemeindemitglieder angeht, so sind sie dazu verpflichtet, den Sünder zur Umkehr zu bewegen. Taten sie das nicht, liefen sie nach Ez 3,18 ebenfalls Gefahr, sich eines Fehlverhaltens schuldig zu machen, für das sie sich verantworten mussten:

*Si dicente me ad impium morte morieris non adnuntiaveris ei neque locutus fueris ut avertatur a via sua impia et vivat ipse impius in iniquitate sua morietur sanguinem autem eius de manu tua requiram.*⁵⁰

Wie es schon Mt 18,15–17 vorsah, wurde auch in diesem Fallbeispiel geschildert, dass mehrfache Ermahnungen ausgesprochen werden sollten. Hier wurde allerdings der Fall betrachtet, in dem der Täter den Aufforderungen zur Umkehr keine Folge geleistet hatte.

Von besonderem Interesse ist das Gleichnis des Körpers, das in Kapitel 412 herangezogen wird und mit dem die Bestrafung und Exklusion eines Gemeindemitglieds gerechtfertigt wurde: Die gesamte Kirche und die Glaubensgemeinschaft waren als ein Körper zu verstehen. Stellte sich ein Mitglied gegen das Wohl der übrigen Gemeinschaft, wurde dieser spirituelle Körper verletzt:

*Si enim sancta ecclesia unum corpus est, cuius corporis caput Christus est, singuli autem sumus alter alterius membra, et cum patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra, procul dubio in nos peccat, qui membra nostra laedit.*⁵¹

49 Analyse bei Jaser, Exkommunikationsformen, 244–253.

50 Ebd., 439.

51 Ebd., 440.

Entsprechend schnell und präzise musste gegen den schädlichen Teil des Corpus Christi vorgegangen werden:

[...] *et in alio loco membrum, quod a sua compage resolvitur et a iunctura caritatis dissociatur et omne corpus scandalizat, Dominus abscindi et proici iubet, dicens: Si oculus vel manus vel pes tuus scandalizat te, erue eum et proice abs te* (Matth. 18, 8–9). *Et apostolus: Auferte, inquit, malum ex vobis* (1. Cor. 5, 13). *Et item: Infidelis si discedit, discedat* (1. Cor. 7, 15). *Et in alio loco rapaces a regno Dei excludit, dicens: Neque rapaces regnum Dei possidebunt* (1. Cor. 6, 10). [...].⁵²

Der Ernst einer Exkommunikation wird in Anbetracht dieser Passage unzweifelhaft deutlich. Der Versuch, einen Sünder zur Umkehr zu bewegen, konnte nicht um jeden Preis umgesetzt werden. Dies wird nicht zuletzt daraus erkennbar, dass Teile des Körpers, wenn sie zum Abfall vom Glauben verführten, abgeschlagen werden sollen. Die Exkommunikationsformel endet bezeichnenderweise mit dem Fazit:

Dominica itaque atque apostolica praecepta adimplentes, membrum putridum et insanabile, quod medicinam non recipit, ferro excommunicationis a corpore ecclesiae abscidamus, ne tam pestifero morbo reliqua membra corporis, veluti veneno, inficiantur.

Ein krankes Glied, das nicht geheilt werden möchte, und sich nicht darum bemüht, Satisfaktion zu leisten und als reuiger Büsser aufzutreten, soll demnach von der Kirche abgespalten werden. Das radikale Vorgehen sei notwendig, um zu verhindern, dass eine solch „verderbliche Krankheit“ (*pestifer morbus*) wie die Sünde sich nicht auf andere Glieder des *Corpus Christi* ausbreitete.

Fazit

Das Sendhandbuch Reginos ist etwa zwei Jahrhunderte vor der scholastisch-didaktischen Durchdringung des kirchlichen Strafrechts entstanden. Anhand einzelner Beispiele lässt sich allerdings deutlich nachvollziehen, dass die Exkommunikation auch im frühmittelalterlichen Kontext in facettenreichen Fällen Anwendung finden konnte. Zum einen diente die Strafe, die nicht zu unterschätzende Folgen für das spirituelle

⁵² Ebd.

und wirtschaftliche Leben des Delinquenten haben konnte, dem Schutz der geistlichen Sphäre. Mögliche Vergehen umfassten, wie gezeigt werden konnte, ein Spektrum von enormer Breite. Nicht nur konnte mit der Verhängung der Exkommunikation Druck ausgeübt werden, um beispielsweise eine ausgebliebene Zahlung des Kirchenzehnten zu erwirken. Die Sanktion konnte auch eingesetzt werden, um schwerwiegende Gewalttaten gegen Kleriker und Laien gleichermaßen zu sühnen. Außerdem ist die Funktion der Strafe als Instrument sozialer Regulation deutlich zu erkennen, wie insbesondere am Beispiel der Trunkenheit gezeigt werden konnte.

Die Betrachtung des Sendhandbuchs ist besonders im Hinblick auf die Ritualisierung der Rechtsprechung lohnend. Regino stellt klar heraus, welche schwerwiegenden Konsequenzen mit der Verhängung der Exkommunikation einhergingen. Entsprechend nachdrücklich weiß er zu betonen, dass die Strafe nicht leichtsinnig zu verhängen sei. Gleichzeitig wird deutlich herausgestellt, dass die Konsequenzen der Sanktion nicht nur den Delinquenten betrafen. Bei Zuwiderhandlung in Bezug auf das mögliche Kontaktverbot lief auch das gesamte Umfeld des Bestraften Gefahr, der Exkommunikation zu verfallen.

Nicht zu übergehen ist auch die äußerst detailreiche Schilderung des Exkommunikationsverfahrens. Regino rechtfertigt die Notwendigkeit der Strafverhängung nicht nur damit, dass das Fehlverhalten des Delinquenten bestraft gehöre. Auch betont er den womöglich „ansteckenden Charakter“ der Sünde, der die gesamte Gemeinschaft betreffen konnte. Aus diesem Grund war die Bestrafung unabdingbar. Durch die Aufzeichnung von Fluchformeln und die Einblicke in den performativen Akt der Exkommunikation unterrichtet Regino den Leser zudem über die Ritualisierung der Rechtsprechung.

Die Auseinandersetzung mit dem Sendhandbuch Reginos von Prüm sollte an dieser Stelle vor allem zwei Aufgaben erfüllen: Zum einen sollte die Relevanz der Exkommunikation in einer Rechtssammlung, die vor der Scholastik entstanden ist, beleuchtet werden. Zum anderen soll dieser erste Aufschlag als Appell verstanden werden: Zwar ist dem Sendhandbuch Reginos von Prüm in den letzten Jahren wiederholt Aufmerksamkeit zuteilgeworden, allerdings fehlt eine ausführliche Abhandlung über das Verständnis von Recht und Strafe in der ausgehenden Karolingerzeit nach wie vor. Das Sendhandbuch Reginos zeigt indes deutlich, dass es der späten Karolingerzeit keineswegs an kirchenrechtlicher Innovation fehlte.⁵³

53 Hartmann, Kirche, 152.

Quellen

1) Ungedruckte Quellen

Trier, Stadtbibliothek, Hs. 927/1882.

2) Gedruckte Quellen

Regino von Prüm, *Sendhandbuch*, hg. von Hartmann, Wilfried (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 42), Wiesbaden 2003.

Literatur

Cerny, Lukas, *Eine kurze Geschichte der Strafe: ein historisch-kritischer Beitrag zur Straftheorie*, Tübingen 2024.

Classen, Albrecht, Alcohol, Drunkenness, and Excess – Consumption and Transgression in European Medieval and Early Modern Literature, in: *Neophilologus* 106,4 (2022), 589–610.

Deutsch, Andreas, Mord und Mannschlacht im Mittelalter: zur Terminologie der Tötungsdelikte in vornehmlich frühmittelalterlichen Quellen, in: *Sprachwissenschaft* 39 (2014), 343–370.

Doskocil, Walter, *Der Bann in der Urkirche: eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, München 1958.

Dusil, Stephan, Zur Entstehung und Funktion von Sendgerichten. Beobachtungen bei Regino von Prüm und in seinem Umfeld, in: Schmoeckel, Mathias (Hg.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, Bd. 3: Straf- und Strafprozessrecht, Köln u.a. 2012, 369–409.

Grollmann, Felix, Recht und Raum zwischen Karolinger- und Ottonenzeit. Zum *Sendhandbuch* des Abtes Regino von Prüm, in: Martine, Tristan (Hg.): *Espaces ecclésiastiques et seigneuries laïques. Définitions, modèles et conflits en zones d'interface (IXe–XIIIe siècle)* / Kirchliche Räume und weltliche Herrschaften. Definitionen, Modelle und Konflikte in Kontaktzonen (9.–13. Jahrhundert), Paris 2021, 79–89.

Hahn, Alois, Exklusion und die Konstruktion personaler Identitäten, in: Rapahel, Lutz/Uerlings, Herbert (Hgg.), *Zwischen Ausschluss und Solidarität*.

Modi der Inklusion/Exklusion von Fremden und Armen in Europa seit der Spätantike, Frankfurt am Main u.a. 2008, 65–98.

Hartmann, Wilfried, „Schandtaten, von denen man früher nichts gehört hat“: Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Recht und Gericht in Kirche und Welt* um 900, München 2007, 1–5.

Hartmann, Wilfried, *Kirche und Kirchenrecht um 900: Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht*, Hannover 2008.

Hinschius, Paul, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Berücksichtigung auf Deutschland*, Bd. 5, Berlin 1888.

Jaser, Christian, *Ecclesia Maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter*, Tübingen 2013.

Kober, Franz, *Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des canonischen Rechts*, Tübingen 1857.

Laudage, Johannes, Art. Regino, Abt von Prüm († 915), in: *Lexikon des Mittelalters* 7 (1995), 579–580.

Puza, Richard, Art. Zehnt. I. Allgemeine Darstellung des Kirchenzehnten, in: *Lexikon des Mittelalters* 9 (1998), 499–501.

Schild, Wolfgang, Art. Mord, in: *Lexikon des Mittelalters* 6 (1993), 833–834.

Vodola, Elizabeth, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley, California 1986.

Zapp, Hartmut, Art. Send, Sendgericht, in: *Lexikon des Mittelalters* 7 (1995), 1747f.

Schüler oder bloß Kenner?

Odo von Tournai und sein Verhältnis zu Anselm von Canterbury

Der berühmte Anselm von Canterbury (1033–1109), heißt es in der Forschungsliteratur oft mit Bedauern, habe nur wenige Schüler gehabt.¹ Seine Originalität und Genialität stehen außer Frage; auch seine Anziehungskraft als Magister der Klosterschule von Le Bec in der Normandie, ja sogar sein Geschick als Lehrer und Erzieher, doch im Vergleich zu seinem eigenen Lehrmeister und Vorgänger im Amt, Lanfranc von Pavia († 1189), zu seinem Namensvetter Meister Anselm von Laon († 1117) oder den Magistern der folgenden Generation sind nur wenige Namen unter den Schülern Anselms zu verzeichnen. Bei genauerem Hinsehen kristallisiert sich zwar durchaus ein Kreis von Schülern, intellektuellen Weggefährten und gelehrten Gesprächs- und Korrespondenzpartnern rund um Anselm heraus, doch schlussendlich bleibt es dabei: Die Anzahl von Anselms Schülern, die als Autoren theologisch-philosophischer Texte hervortraten, lassen sich an einer Hand abzählen.² Wer – wie Richard W. Southern – in diesem Kreis nach einem kongenialen Fortsetzer der anselmschen Ideen und Argumente suchte, konnte fast nur enttäuscht werden.³

Für den aussichtsreichsten Kandidaten wiederum, für denjenigen Denker und Autor, der am deutlichsten von Anselms Werken, seinen Inhalten und Argumenten beeinflusst wurde und mit ihnen weiterarbeitete, nämlich Odo von Tournai (ca. 1060–1113), gibt es keinerlei Hinweise, dass er auch nur einen Teil seiner Ausbildung

1 Vgl. Southern, *Pupils*, 3: „Among the great teachers of the Middle Ages it is not easy to name one whose circle of pupils was as narrow as that of Anselm, or whose influence crept forward by such slow and imperceptible advances.“ Vgl. auch Evans, *Generation*, 7; Evans, *Anselm's Life*, 24–28.

2 Um eine Revision des hergebrachten Bildes von Anselm als innovativer Denker ohne Schüler und ohne Nacheiferer bemühte sich Bernd Goebel, *Umkreis*.

3 Siehe vor allem Southern, *Pupils*. An anderer Stelle bringt Southern Anselms Originalität folgendermaßen kurz und schlicht auf den Punkt: „He was alone.“ (Southern, *Biographer*, 346). Auch Anna Sapir Abulafia, die insbesondere Anselms Schüler Gilbert Crispin in den Blick nimmt, wird nicht müde zu betonen, Gilbert sei weder fähig noch willens gewesen Anselms *sola-ratione*-Methode konsequent anzuwenden. Besonders deutlich wird dies in Abulafia, *Christians*, 138.

bei Anselm an der Klosterschule von Le Bec erhalten haben und somit ein Schüler Anselms im engen, buchstäblichen Sinne gewesen sein könnte. Doch die Nähe zwischen Odos *Disputatio contra Iudeum Leonem* sowie seinem Traktat *De peccato originali* einerseits und Anselms Soteriologie und Erbsündenlehre in *Cur Deus homo* und *De conceptu virginali et de originali peccato* andererseits ist schwer zu übersehen und wurde in der Forschung immer wieder mit Nachdruck festgestellt.⁴ Odo wurde daher nicht nur regelmäßig unter den Schülern Anselms aufgezählt, sondern als „der bedeutendste Anselm-Schüler“⁵ identifiziert; Grabmann interpretierte die inhaltliche Nähe von Odos Werken zu denjenigen von Anselm sogar als eine Widmung und Würdigung des vermeintlichen Lehrers⁶ und der belgische Theologe und Philosoph Gerhard Casimir Ubaghs attestierte den beiden Denkern „la même tendance d'esprit, le même fonds d'idées, le même style, le même caractère“⁷. Sie alle behaupten damit mindestens eine Schülerschaft im weiten Sinne feststellen zu können, die eine deutliche Orientierung des „Schülers“ am „Lehrer“ beschreibt und dabei über bloße Rezeption und Kennerschaft hinausgeht; der „Schüler“ erkennt den „Lehrer“ als Autorität an und stellt sich selbst in dessen intellektuelle Nachfolge. Umgekehrt gesteht, wer von außen den „Schüler“ als solchen würdigt, ihm wiederum eine besondere Expertise in den Auslegungen, Interpretationen und Erweiterungen des „Lehrers“ zu. So glaubt beispielsweise Espenberger, dass Odo die Erbsündenlehre ganz im Sinne seines Lehrers Anselm behandelt habe,⁸ und Ubaghs ist der Meinung, dass Odo Anselm ganz wunderbar ergänze und präzisiere.⁹ Dadurch wird der Schüler Odo zugleich zur potentiellen Ressource für ein tieferes Verständnis des Lehrers.

4 Odo teilt Anselms Theorie von der stellvertretenden Genugtuung, die Christus, der Gott-Mensch, für die Sünden der Menschen leiste, und erklärt die Menschwerdung ebenso wie Anselm für notwendig, recurriert dabei aber lediglich auf die allgemeine Unfähigkeit der Menschen, nicht zu sündigen (statt auf die Erbsünde) und nutzt für seine Abhandlung ebenfalls die Dialogform. In *De peccato originali* findet sich bei Odo derselbe Ansatz wie bei Anselm, die Übertragung der Erbsünde mit den Mitteln des Universalienrealismus zu erklären: Beim Sündenfall habe dadurch, dass Adam und Eva als einzige Instanzen der Menschheit sündigten, die ganze Menschheit gesündigt, wodurch der Mensch als Universalie sündhaft geworden sei und mit ihm jede weitere Instanz, jeder einzelne Mensch, der daraus hervorging. Nur Christus, der nicht durch natürliche Fortpflanzung sein Menschsein erhielt, sondern von Gott in einem unverdorbenen Zustand, könne frei von der Erbsünde sein. Vgl. Goebel, *Rationabiliter loquenti*, 81–112; Resnick, *Problem of Original Sin*, 18–38; Ders., *God-Man*, 67–86; King, *Goods*, 247–267; Yamazaki, *Anselm*, 71–77.

5 Gross, *Entwicklungsgeschichte*, 28.

6 Grabmann, *Geschichte*, 129.

7 Ubaghs, *Réalisme*, 253.

8 Espenberger, *Elemente*, 72.

9 Ubaghs, *Réalisme*, 253.

Wie genau man sich das Verhältnis zwischen Anselm und Odo jedoch vorstellen muss, wie und auf welchem Wege Anselms Gedankengut Odo erreichte und beeinflusste und wie Odo zu derart profunden Einsichten in Anselms Philosophie und Theologie gelangt sein könnte, bleibt dabei völlig im Unklaren. Mehr noch: 1994 stellte Irvén Resnick, profilierter Forscher zu Odo und Kenner seiner Werke, die tradierte und bis dato unhinterfragte Forschungsmeinung infrage: Es sei sehr gut möglich, dass Odo *De peccato originali* bereits in den 1090er Jahren und damit vor Anselms *De conceptu virginali* verfasst habe. Daraus ergebe sich, schreibt Resnick, „the intriguing possibility that Odo’s treatise antedates Anselm’s and that Anselm may have been Odo’s ‘disciple’ (in some sense).”¹⁰

Welcher Art also war das Verhältnis zwischen dem berühmten Anselm von Canterbury und dem bedeutend jüngeren, unbekannten und deutlich weniger einflussreichen Magister Odo aus Tournai? Welchen Einfluss hatten ihre Werke aufeinander und in welche Richtung floß der Strom der Inspiration? Kannten sich die beiden Denker und Lehrmeister überhaupt persönlich und ist die althergebrachte Lesart von Odo als Schüler von Anselm haltbar?

Um sich Antworten auf diese Fragen zu nähern bedarf es eines genauen Blickes in die Biographien der beiden Denker und einer Revision der Datierungen von Odos Werken. Daran schließt sich eine Analyse der Entstehungskontexte der Traktate und der Itinerare der Autoren an, um mögliche Momente der gegenseitigen Beeinflussung aufzuzeigen. Auf eine erneute Analyse der Ähnlichkeiten, Übereinstimmungen und Abweichungen in den Schriften von Anselm und Odo verzichte ich an dieser Stelle und setze sie als gegeben und von der bisherigen Forschung hinreichend dargelegt voraus.

Odo von Tournai – Wirken und Werke

Während der Heilige Anselm, erst Prior und Leiter der Klosterschule von Le Bec in der Normandie, von 1078 bis 1093 Abt desselben Klosters, dann Erzbischof von Canterbury, außerdem Autor diverser theologisch-philosophischer Schriften, Urheber des berühmten ontologischen Gottesbeweises und bedeutender Vertreter der Satisfaktionstheorie in der Schrift *Cur Deus homo*, kaum noch einer Vorstellung bedarf, zählt Odo von Tournai sicher zu den unbekannten Persönlichkeiten des Mittelalters. Odo,

10 Resnick (Hg.), *Original Sin and A Disputation*, 25f.

Schulmeister, Klostergründer und Bischof von Cambrai, wurde um das Jahr 1060 in Orléans geboren. Das überliefert Hermann († 1147), der Chronist des Klosters St. Martin von Tournai, als dessen Gründungsabt Odo im *Liber de restauratione ecclesiae Sancti Martini Tornacensis* einige Aufmerksamkeit zuteil wird.¹¹ Wohl noch in Orléans muss Odo eine exzellente Ausbildung erhalten haben, denn die nächsten Lebensstationen führten ihn als Magister an die Kathedralschulen von Toul und Tournai. Nach Tournai sei er von den Klerikern des Domkapitels eingeladen worden, schreibt Hermann, und Odo habe die dortige Schule zu einem intellektuellen Anziehungspunkt in der Region gemacht.¹² Doch nur fünf Jahre später, im Jahre 1095, durchlebte Magister Odo – oder Odard, wie ihn seine Schüler zu nennen pflegten –, der zuvor noch die pagane Philosophie der Theologie und christlichen Philosophie vorgezogen habe, nach der Lektüre von Augustins *De libero arbitrio* eine tiefgreifende *conversio*, woraufhin er mit vier seiner Schüler dem weltlichen Leben und der Kathedralschule den Rücken kehrte. Gemeinsam bezogen sie die heruntergekommene Kirche von St. Martin ein kleines Stück außerhalb der Stadtgrenze von Tournai und gründeten dort einen Konvent.¹³ Einige Zeit lebten sie unter der Augustinerregel, ehe sie sich 1095 entschieden, Benediktinermönche zu werden und Odo zu ihrem Abt zu machen. Abt Haimerich des etwa 60 km entfernt gelegenen Klosters Anchin hatte ihnen dazu geraten und ihnen die entsprechenden Gelübde abgenommen.¹⁴ Odo, so Hermann, habe seinen Lebenswandel und die Umkehr zum Mönchtum sehr ernst genommen und strenge Armutsideale nach dem Vorbild der Apostel etabliert. Neuankömmlingen im Kloster habe er ungeachtet dessen, welchen Rang sie hatten und welche Schenkungen sie zu

11 Hermann von Tournai, *Liber de restauratione*, c. 1, 35f. Für einen kurzen Überblick zu Odos Leben empfiehlt sich Amann, Art. Odon de Cambrai, 932–935. Außerdem stellt Irvén Resnick, der sich u.a. um eine englische Übersetzung von Odos philosophisch wichtigsten Werken verdient gemacht hat, in seiner Einleitung eine kenntnisreiche biographische Einordnung für Odo voran (Resnick [Hg.], *Original Sin*, 1–22). Im Jahr 2000 schloss Trevor David Hughes in Oxford seine Dissertation ab, die als Biographie zu Odo von Tournai angelegt ist. Die Dissertation blieb unveröffentlicht, enthält trotz einiger Mängel und Irrtümer aber viele wichtige Hinweise und Erkenntnisse (Hughes, Odo).

12 Hermann, *Liber de restauratione*, c. 1, 35f.

13 Ebd., c. 4–5, 39–42; diese Erzählung findet sich ebenfalls in Amandus de Castello, *De Odonis episcopi*, 943f. Hermann beschreibt die Klostergründung als *restauratio*; bei der Kirche St. Martin habe es eine Klostergemeinschaft gegeben, die jedoch bei den Vandaleneinfällen zugrunde gegangen sei. Odo habe sie mit seinen Freunden und Mitbegründern wieder aufgebaut. Hermann liefert in seiner Chronik mehrere vermeintliche Beweise für diese Erzählung, die jedoch – nicht zuletzt weil Hermann so deutlich bemüht ist, seine Behauptung plausibel zu machen – unglaublich wirkt. Keiner der „Beweise“ ist wirklich stichhaltig und überprüfbar, was die Schlussfolgerung von Trevor Hughes, dass es sich durchaus nicht um eine *restauratio* sondern um eine Neugründung handele, in meinen Augen sehr plausibel macht (Vgl. Hughes, Odo, 40–55; siehe auch Sellner, Klöster, 329).

14 Hermann, *Liber de restauratione*, c. 38, 75–78.

geben bereit waren, schwere Prüfungen auferlegt, ehe er sie aufnahm, und auch für seine Gemeinschaft habe er nach immer strengeren Lebensformen gesucht.¹⁵

Selbst als die Region im darauffolgenden Winter unter einer Hungersnot litt, rückte Odo nicht von seinen Armutsidealen ab und gab alles, was die Gemeinschaft besaß an die Notleidenden weiter. Schließlich musste er seinen Brüdern gestehen, dass sie nichts mehr zu essen hatten; schockiert legten sie ihm nahe, seine Abtspflichten an Radulf abzugeben und sich nur noch um Lehre und Seelsorge zu kümmern. Radulf war einst bischöflicher Vogt (*advocatus*) von Tournai gewesen, ehe er gemeinsam mit seiner Frau und seinen vier Söhnen zum Klosterleben konvertiert und Mönch in St. Martin geworden war. Nominell blieb Odo weiterhin Abt, doch Radulf bekleidete nun das neu eingerichtete Amt des Propstes (*prepositus*).¹⁶ Er führte die *consuetudines* von Cluny ein und sanierte die Klosterfinanzen mit finanziellen Mitteln der eigenen Familie, die ihm sein Bruder zur Verfügung stellte.¹⁷

Hermann zeichnet das Bild einer einvernehmlichen Lösung zur Zufriedenheit aller Beteiligten, sodass die eigentliche Brisanz der Ereignisse nicht auf den ersten Blick ins Auge fällt. Tatsächlich aber bedeutete das Geschehene nichts weniger, als dass einem Abt wegen erwiesener Unfähigkeit sämtliche Leitungsaufgaben entzogen wurden und seine Rolle auf repräsentative Aufgaben reduziert wurde.¹⁸ So sehr Hermann auch ein Interesse daran hat, Odo als verehrungswürdigen Klostergründer darzustellen, wird bei genauem Lesen immer wieder Kritik an Odo deutlich. Von Anfang an betont Hermann, überzeichnet fast schon, wie streng Odo bereits als Schulmeister gewesen sei¹⁹ und mit welcher Rigorosität er seine Ideale von Armut und einem entbehrungsreichen

15 Ebd., c. 67, 117f. Zu Odos Armutsvorstellungen vgl. Resnick, Odo and Peter Damian, 114–140.

16 Zu Radulf: Hermann, *Liber de restauratione*, c. 62, 110–113. Nichts deutet darauf hin, dass es dieses Amt in St. Martin vorher bereits gegeben hat. Es handelt sich auch nicht, wie Nelson (Nelson [Hg.], *Restoration*, 102) und Sellner (Sellner, *Klöster*, 337) schreiben, um das Amt des Priors, denn einen Prior gab es offenbar parallel dazu: Hermann teilt mit, dass der Konvent, als Odo nach Cambrai ging, Prior Segard (*Segardus prior noster*) zum neuen Abt wählte (Hermann, *Liber de restauratione*, c. 84, 138, Z. 3036f.). Radulf blieb auch nach dieser Abtwahl weiterhin *prepositus* bis zu seinem Tod im Jahr 1126 (Hermann, *Liber de restauratione*, c. 102, 169). Ihm folgte sein Sohn Hermann im Amt nach, der es kurz darauf aber bereits niederlegte, und später zum vierten Abt des Klosters gewählt wurde (Hermann, *Liber de restauratione*, c. 103, 171).

17 Hermann, *Liber de restauratione*, c. 69, 120f. Vgl. auch Resnick, Odo and Peter Damian, 137–140.

18 Zu einer ähnlichen Ansicht kommt auch Sellner, *Klöster*, 353: „Was Hermann auf recht harmlose Weise schildert, kommt einem heftigen inneren Konflikt in Form eines Aufbegehrens gegen den unfähigen Abt gleich, da die Brüder diesem einen ganzen Katalog von Bedingungen stellten, die er zu erfüllen hatte, wenn, so impliziert der Text, er weiterhin der Gemeinschaft vorstehen wollte.“ Hughes versucht trotz dieser Vorgänge Odos besondere Eignung als charismatischer Führer und erfolgreicher Verwalter herauszustellen. Er bezeichnet ihn als „genius“ (Hughes, Odo, 91), als bestens geeigneten Bischofskandidaten (ebd., 38 und 124) und sieht in Hermanns Chronik die Absicht, Odo als große spirituelle Führungsperson zu inszenieren (ebd., 49).

19 Hermann, *Liber de restauratione*, c. 3, 38f.

Klosterleben versucht habe, durchzusetzen. Dem Kloster, beklagt er ganz offen, seien dadurch viele Reichtümer und Annehmlichkeiten entgangen:

„Wenn er [sc. Odo] damals bereit gewesen wäre, die Altäre anzunehmen, die sie [sc. diejenigen, die dem Konvent beitreten wollten] innehatten, hätte unsere Kirche bis heute wohl davon reicher werden können.“²⁰

An späterer Stelle resümiert Hermann nicht ohne einen gewissen Unterton, dass Odo noch habe lernen müssen, dass seine Ideale so nicht umsetzbar seien:

„Doch später lernte er von den Mönchen, die nahe der Stadt lebten [...], dass die Sitten der Alten nicht in Gänze befolgt werden können.“²¹

Ein besonderes Interesse an Odos Lebensweg, nachdem er Tournai verlassen hatte, zeigt Hermann nicht. Er hat nicht die Absicht, Odo über seine Rolle als Gründerabt hinaus besonders zu würdigen oder sogar als Heiligen zu stilisieren.

Obwohl (oder vielleicht auch gerade weil) Odo sich nicht gerade für weitere Verwaltungsämter empfohlen hatte, wurde er 1105 in Reims als antikaiserlicher Kandidat für die Bischofswahl von Cambrai aufgestellt.²² Schon seit Jahren herrschten dort schismatische Zustände: Ein Teil des Domkapitels und die Stadtbevölkerung unterstützten Bischof Galcher, der sich den Wünschen des Papstes widersetzte und gegen die Abspaltung von Arras aus dem Bistum Cambrai ankämpfte. Er war von Kaiser Heinrich IV. investiert worden und erfuhr kaiserliche Unterstützung. Eine andere Gruppe von Domkanonikern versuchte mit Unterstützung des Papstes, des französischen Königs und des Grafen von Flandern den reformpolitisch orientierten und papsttreuen Kandidaten Manasses als legitimen Bischof von Cambrai zu etablieren. Doch obwohl Galcher mehrfach exkommuniziert und zeitweise sogar aus der Stadt vertrieben wurde, behielt er die meiste Zeit die Oberhand, sodass Manasses 1103 schließlich abberufen und zum Bischof von Soissons gemacht wurde. Die Papstpartei

20 Ebd., c. 67, 118: *Et si quidem tunc altaria, que ipsi tenuerant, recipere voluisset, forsitan usque hodie ecclesia nostra exinde ditior esse potuisset [...]*.

21 Ebd.: *Postea vero cognovit, a monachis iuxta urbem habitantibus [...], non ex toto antiquorum instituta posse servari.*

22 Vgl. zu Odos Episkopat Resnick, *Investiture Crisis*, 98–135. Hughes hat sich vor allem dadurch verdient gemacht, dass er die Bischofsurkunden von Odo ausgewertet und damit die Kenntnisse über Odos Tätigkeit als Bischof deutlich erweitert hat. Darüber hinaus konnte er anhand der Zeugenlisten in den Urkunden von Galcher, Manasses und Odo die verschiedenen Parteien im Domkapitel von Cambrai nachweisen.

setzte ihre Bemühungen nichtsdestotrotz fort: Ende Juni 1105 gab es eine Versammlung in Reims, zu der sämtliche Äbte der Region geladen waren und Odo zum neuen Bischof von Cambrai gewählt wurde. Schon am 2. Juli 1105 empfing er die Bischofsweihe, doch die Bürger von Cambrai verweigerten ihm den Zutritt zur Stadt, sodass Odo – wie Hermann und die Bischofschroniken berichten – nach Tournai zurückkehrte und von dort aus seine Bischofstätigkeit auszuüben versuchte.²³

Mit Hilfe des flandrischen Grafen Robert II., der zu Odos Gunsten intervenierte, konnte Odo sich im darauffolgenden Jahr kurzzeitig in der Stadt Cambrai einrichten, doch obwohl seine Position sicher genug erschien, dass die Mönche von Tournai nun einen neuen Abt wählten,²⁴ sah sich Odo bereits ein Jahr später, als Heinrich V. im Spätsommer 1107 eingriff und Graf Robert bekriegte, erneut gezwungen, Cambrai zu verlassen;²⁵ eine Rückkehr in seine Bischofsstadt war frühestens in der zweiten Jahreshälfte 1110, spätestens aber im Frühjahr 1112 möglich.²⁶ Obwohl Galcher seine Ansprüche auf das Bistum 1107 zunächst zurückzog, bemühten sich seine Parteigänger im Domkapitel weiterhin um seine Wiedereinsetzung. Auch Galcher unternahm noch einmal einen Versuch und trug Papst Paschalis seinen Fall bei einer günstigen Gelegenheit vor. Der entschädigte Galcher mit Besitztümern und Ämtern und erklärte der *Vita Galcheri* zufolge sein Bedauern, ihn nicht wieder als Bischof einsetzen zu können. Erst mit Galchers Tod im Jahr 1126 war die Spaltung des Domkapitels endgültig überwunden.²⁷

23 Die wichtigsten Quellen zu Odo als Bischof sind die Bischofschroniken *Gesta Odonis* und *Gesta Galcheri*. Die Aufzeichnungen zu Odo sind wahrscheinlich relativ schnell nach Odos Tod (1113) und damit noch vor den *Gesta Galcheri* entstanden, die erst nach Galchers Tod im Jahr 1126 verfasst wurden. Für eine frühere Abfassung der *Gesta Odonis* spricht, dass dem Autor einige spätere Ereignisse nicht bekannt zu sein scheinen (vgl. Hughes, Odo, 99f.). Von Odos Wahl zum Bischof berichtet auch Hermann (Hermann, *Liber de restauratione*, c. 81, 135), dessen Aufzeichnungen zu Odos Leben nach der Bischofswahl 1105 aber insgesamt deutlich weniger ausführlich ausfallen. Odos Rückkehr nach Tournai und seine Bemühungen bischöfliche Aufgaben wahrzunehmen sind außerdem urkundlich belegt. Am 18. Oktober 1105 hielt er eine Versammlung in der Kirche St. Brice in Tournai ab, von der drei Urkunden überliefert und in der Online Datenbank *Diplomatica Belgica* zugänglich sind (DiBe ID 1779, DiBe ID 3847 und DiBe ID 81).

24 Hermann berichtet, Odo habe die Mönche aufgefordert, nun einen neuen Abt zu wählen (Hermann, *Liber de restauratione*, c. 84, 138). Man kann sich aber gut vorstellen, dass die Mönche so lange wie möglich gewartet hatten, ehe sie ihren „Marionettenabt“ ersetzten und damit auch ihren bewährten *prepositus* Radulf entmachteten. In jedem Fall ist die Wahl eines Nachfolgers für Odo jedoch ein Zeichen dafür, dass man damit rechnete, dass sich Odo nun langfristig als Bischof etablieren würde.

25 Resnick, *Investiture Crisis*, 93f.

26 Siehe S. 101.

27 Hughes, Odo, 128; Resnick, *Investiture Crisis*, 90. Von Galchers Reise als königlicher Gesandter nach Rom und der Rückerstattung von Besitz und Ämtern berichten die *Gesta Galcheri*, hg. von Waitz, 208f., V. 559–578, sowie die *Gesta Odonis*, hg. von Waitz, 211. Dass Papst Paschalis Galcher tatsächlich zum Erzdiakon von Brabant machte, wird außerdem durch einen Beschwerdebrief von Ivo von Chartres bestätigt (Ivo von Chartres, *Epistolae*, Ep. 210, 214f.).

Wo genau sich Odo in der Zeit seines Exils nach der Vertreibung aus Cambrai (1107) aufhielt, ist schwer zu bestimmen. Die Bischofschroniken sowohl zu Odo als auch zu Galcher verorten Odo in *Inciacum*,²⁸ wobei es sich wohl um das etwa 18 km von Cambrai entfernt liegende Inchy-en-Artois handelt. In der Forschung etabliert ist allerdings die Ansicht, dass es sich um eine Verwechslung handle und Odo sich vielmehr im Kloster Anchin aufgehalten habe,²⁹ wofür auf den ersten Blick Odos eigene Bemerkung im Vorwort zu seiner Schrift *De blasphemia in Spiritum Sanctum* zu sprechen scheint. Odo erklärt dort, dass ihn die Gespräche mit Amandus, Mönch von Anchin, zu dieser Schrift angeregt haben und er ergänzt:

„Damals war Anchin für mich nämlich eine süße Zuflucht meines Exils. Denn ich wurde durch die königliche Macht von meinem Sitz in Cambrai vertrieben, weil ich mich weigerte Stab und Ring, die ich als Geweihter von der Kirche empfangen hatte, als Geschenk des Kaisers erneut zu empfangen.“³⁰

Bei genauem Hinsehen behauptet Odo hier jedoch keineswegs, sich bereits 1107 nach Anchin zurückgezogen zu haben, sondern sagt lediglich, dass zur Zeit der Abfassung seiner Schrift (*tunc*) das Kloster Anchin für ihn ein Zufluchtsort gewesen war. Diese Zuflucht scheint jedoch bereits in der Vergangenheit zu liegen (*erat*), während gleichzeitig die Zeit des Exils insgesamt, die bis mindestens 1110 anzusetzen ist, noch andauerte. Dafür spricht vor allem, dass Odo seinen Freund und Gesprächspartner Amandus als einfachen Mönch anspricht, obwohl dieser 1109 Prior des Klosters Anchin wurde. Wäre *De blasphemia* nach 1109 entstanden, hätte Odo dieser Tatsache sicherlich Rechnung getragen und Amandus entsprechend titulierte.³¹ Darüber hinaus insistiert Odo an dieser Stelle, dass er die Investitur durch den Kaiser verweigert habe, während es gute Hinweise gibt, dass er sich etwas später – wahrscheinlich nach dem

28 Gesta Galcheri, hg. von Waitz, 204, V. 560; Gesta Odonis, hg. von Waitz, 211.

29 Vgl. z.B. Amann, Art. Odon de Cambrai, 932; Resnick (Hg.), *Original Sin and A Disputation*, 21; Sellner, Klöster, 356.

30 Odo von Tournai, *De blasphemia*, 1111f.: *Erat enim mihi tunc Acquicinctus dulce refugium exilii mei, quia potestate regia pellebar a sede Cameracensi, quod virgam et annulum, quae consecratus ab Ecclesia acceperam, dono imperatoris iterum accipere non acquiescebam.*

31 Vgl. auch Resnick, *Investiture Crisis*, 97. Für *De blasphemia* ergibt sich also 1109 als *terminus ante quem*. *Terminus post quem* ist das Jahr 1107, denn nachdem ihm unmittelbar nach seiner Wahl zum Bischof 1105 der Zutritt zur Stadt verweigert worden war, war er erst einmal zurück nach Tournai gegangen und erst nach der Vertreibung 1107, die diesmal im Übrigen tatsächlich, wie in *De blasphemia* behauptet, auf das Eingreifen Heinrichs V. zurückzuführen ist, begann Odos eigentliche Exilszeit entweder in Anchin oder – das ist wahrscheinlicher – in Inchy.

Zugeständnis Paschalis II. im sogenannten „Pravileg“ im April 1111 – sehr wohl von Heinrich V. hat investieren lassen.³² Es gibt daher, wie auch Trevor Hughes betont,³³ keinen gewichtigen Grund von einem Fehler in den Bischofschroniken auszugehen und Inchy zu Anchin zu korrigieren.

Während seiner Exilzeit stellte Odo diverse Urkunden aus,³⁴ doch ungünstigerweise ermangeln alle, die evnetuell Aufschluss über Odos Aufenthaltsort in der übrigen Zeit geben könnten, einer präzisen Datums- und Ortsangabe. Sie zeigen aber, dass Odo von einem relativ festen Kreis von Klerikern aus Cambrai umgeben war, die regelmäßig seine Urkunden bezeugten.³⁵ Sie müssen entweder als sein Haushalt mit ihm im Exil gelebt haben oder regelmäßig zu ihm gereist sein. Ab der zweiten Hälfte des Jahres 1110 stellte Odo Urkunden für das Domkapitel von Cambrai und das Kapitel von Saint-Géry in Cambrai aus, was dafür spricht, dass der Widerstand gegen Odo als Erzbischof innerhalb der Stadt nachließ.³⁶ Für den 13. März 1112 ist Odos Aufenthalt in Cambrai durch eine dort ausgestellte Urkunde sicher bezeugt.³⁷ In der Zwischenzeit hatte er sich, wie es scheint von Kaiser Heinrich V. investieren lassen,³⁸ was ihm wahrscheinlich zwar kurzzeitig Rückhalt der kaiserlichen Partei in Cambrai eintrug, aber auch zu seiner Amtsenthebung nach der Rückabwicklung der päpstlichen Zugeständnisse im Jahr 1113 führte.³⁹ Nun zog er sich, inzwischen gesundheitlich schwer

32 Gesta Odonis, hg. von Waitz, 211. Vgl. auch Resnick, *Investiture Crisis*, 96 und Kéry, *Errichtung*, 413–415.

33 Vgl. Hughes, Odo, 129, Anm. 140. Hughes behauptet Lambertus Waterlos (Lambertus Waterlos, *Annales Cameracenses*, 509–554), der angeblich Schüler von Odo gewesen war (ebd., 512), verorte Odos Exil in Anchin. Hier scheint jedoch ein Irrtum vorzuliegen; ich konnte diese Information in Lambertus' Chronik an keiner Stelle finden.

34 Eine Zusammenstellung, Übersicht und Datierung der Urkunden von Bischof Odo leistete Erik van Mingroot, Liste, 13–55. Die Urkunden sind inzwischen außerdem in der Datenbank *Diplomatica Belgica* verzeichnet.

35 Besonders häufige Zeugen von Odos Urkunden sind die Erzdiakone Ansellus, Radulfus, Theoderich und Johannes, außerdem die Pröpste Erlebold und Johannes und der Domkanoniker Mazelinus. Des Weiteren steht Kanzler Werimbald Odo regelmäßig mit seinen Diensten zur Verfügung. Besuche von Ansellus und Radulf in Tournai sind sogar durch Hermann bezeugt (Hermann, *Liber de restauratione*, c. 86, 141). Auffällig häufig ist auch Abt Fulgentius von Affligem Zeuge von Odos Urkunden.

36 DiBe ID 3853 und DiBe ID 3851. Siehe auch Hughes, Odo, 124.

37 DiBe ID 1432: *Actum est hoc Cameraci in sinodo III idus martii anno incarnati uerbi M° C° XII°*.

38 Siehe Anm. 32.

39 Resnick, *Investiture Crisis*, 96–98. Resnick gibt dabei zu bedenken, dass *das Chronicon Sanctae Andreae Castri Cameracensi*, Hermann und auch Lambertus Waterlos alle nichts von der Absetzung erwähnen und stattdessen Odos Rückzug lediglich auf seine schwere Erkrankung zurückführen. Angesichts dessen, dass die *Gesta Galcheri* sowie die deutlich spätere Bearbeitung der *Gesta versio gallica* behaupten, der Papst persönlich habe Odos Investitur von Heinrich V. verlangt (*Gesta Galcheri*, hg. von Waitz, c. 39, 577; *Gesta versio gallica*, hg. von Pertz, 520f.), wendet Resnick ein, wäre die Absetzung Odos eine unangemessene Strafe. Auch Hoeres erweckt den Eindruck, es müsse weitere Gründe, nämlich Odos vehementes Eintreten für kaiserliche Interessen, gegeben haben, die zusätzlich für seine Absetzung sprachen (Hoeres, *Bistum Cambrai*, 31f.).

angeschlagen, nun tatsächlich und endgültig ins Kloster Anchin zurück, wo er am 19. Juni 1113 starb.⁴⁰ In Anchin hielt man sein Andenken in großen Ehren: Er wurde im Chor der Klosterkirche mit einer aufwendigen Grabinschrift bestattet, Amandus verfasste und verschickte einen Nachruf⁴¹ und man legte eine Sammelhandschrift von Odos sämtlichen Werken⁴² an.

Aus Amandus' Nachruf ergibt sich ein guter Überblick über diejenigen Werke, die mit großer Sicherheit von Odo stammen:

„Bei uns sind nämlich einige seiner [sc. Odos] Werke vorhanden, die es wert sind in Erinnerung gehalten zu werden: *De canone evangeliorum* und *De canone missae*; dann die *Disputatio contra Iudeum* und die Predigt *De villico*; ein Buch *De originali peccato* und ein anderes *De blasphemia in Spiritum sanctum*, das er auf meine Anregung hin verfasste und mir widmete.“⁴³

Hermann unterrichtet seine Leser darüber hinaus, dass Odo während seiner Zeit als Magister an der Kathedralschule noch drei weitere Werke philosophisch-logischen Inhalts verfasst habe, nämlich die Schriften *Sophistes*, *De re et ente* und den *Liber complexionum*.⁴⁴ Alle drei sind nicht überliefert und Resnick schlägt überzeugend vor, Odo habe diese Werke möglicherweise selbst im Zuge seiner Bekehrung zum religiösen Leben verworfen und nicht überliefert wissen wollen.⁴⁵

Diejenigen Werke, die in diesem Aufsatz von besonderem Interesse sind, sind die zwei theologisch-philosophischen Schriften, nämlich die *Disputatio contra Iudaeum* und der Erbsündentraktat *De peccato originali*,⁴⁶ die thematisch, inhaltlich, konzeptio-

40 Amandus de Castello, *De Odonis episcopi*, 943.

41 Ebd.

42 Douai, Bibliothèque municipale, Ms. 201, fol. 92r–112v.

43 Amandus de Castello, *De Odonis episcopi*, 945: *Extant namque apud nos quaedam eius opuscula, quae digna habentur memoria, scilicet de canone euangeliorum et de canone missae libelli duo et disputatio contra Iudeum et omelia de villico et liber unus de originali peccato et alius de blasphemia in Spiritum sanctum, quem interrogationi meae dignatus est cudere meoque nomini consecrare.*

44 Hermann, *Liber de restauratione*, c. 1, 36.

45 Resnick (Hg.), *Original Sin and A Disputation*, 21 und Resnick, *Odo and Peter Damian*, 123. Zur Frage, ob Odo vor seiner Zeit in Tournai bereits Werke verfasst habe und als Autor weiterer Schriften identifiziert werden könne, vgl. Hughes, *Odo*, 8–22.

46 Bislang liegen keine kritischen Editionen von Odos Werken vor. Für Odos *Expositio in Canonem Missae* erarbeitete Paul Naedenoen innerhalb seiner unpublizierten Dissertation eine kritische Edition (Naedenoen, Odon), für Odos *Disputatio* besorgte Trevor Hughes im Rahmen seiner Dissertation erste Vorbereitungen für eine kritische Edition. Nützlich, wenn auch kein Ersatz für die dringend ausstehende kritische Edition, ist außerdem die englische Übersetzung von der *Disputatio* und von *De peccato originali*, die Irven Resnick

nell und argumentativ bedeutende Ähnlichkeiten zu Anselms *Cur Deus homo* und *De conceptu virginali* aufweisen. Anselms *Cur Deus homo* ist der Frage gewidmet, warum und mit welcher Notwendigkeit Gott Mensch geworden ist. Es beinhaltet Anselms Inkarnations- und Erlösungslehre. In *De conceptu virginali* knüpft Anselm an seine vorausgegangenen Überlegungen aus *Cur Deus homo* an und sucht nach Erklärungen, wie die Erbsünde von Adam und Eva aus weitergegeben wird und warum Christus dennoch frei von jeder Sünde gewesen sei. Odo bezieht sich nicht explizit auf Anselm, adressiert jedoch dieselben Themen: In der *Disputatio* diskutiert er mit der Figur des Juden Leo die Notwendigkeit der Menschwerdung; in *De peccato originali* entwickelt er eine Theorie für die Übertragung der Erbsünde und die Beseelung aller Menschen nach Adam und Eva. Die Datierung dieser Texte ist entscheidend für die Einordnung des Verhältnisses zwischen Anselm und Odo und für die Frage nach der Richtung und den Wegen des Inspirationsflusses zwischen den beiden Denkern.

Die zeitliche Einordnung von Odos Werken gestaltet sich insgesamt jedoch schwierig. Zwei seiner Schriften, nämlich *De blasphemia in Spiritum Sanctum* und die *Expositio in Canonem Missae*, lassen sich klar in die Zeit von Odos Episkopat zwischen 1105 und 1113 einordnen, da Odo darin jeweils explizit auf sein Bischofsamt Bezug nimmt. Eine präzisere Verortung innerhalb dieser acht Jahre ist jedoch unsicher. Auch in der *Disputatio contra Iudaeum* in der Ausgabe der *Patrologia Latina* nennt sich Odo selbst als *Cameracensis episcopus*, doch da die *Disputatio*, wie Trevor Hughes anhand der reichen Handschriftenüberlieferung⁴⁷ herausgearbeitet hat, in mehreren Überarbeitungsschritten aufgeschrieben und weiterverbreitet wurde,⁴⁸ bis heute aber keine kritische Edition der *Disputatio* vorliegt, kann diese Nennung als Bischof nicht als sicheres Kriterium gewertet werden, um die Abfassung des Dialoges auf nach 1105 anzusetzen. Es ist ungewiss, welcher Handschrift der Text von Migne folgt,⁴⁹ und es ist durchaus denkbar, dass die Kennzeichnung von Odo als Bischof erst später hinzugekommen ist. Doch der Prolog bietet auch unter Ausklammerung der Autorennennung Datierungshinweise. Odo teilt seiner Leserschaft mit, dass sein Werk einerseits auf Bitten des Mönches Arcard aus dem Kloster Fesmy entstanden und andererseits durch ein kürzlich stattgefundenes Gespräch mit einem Juden in Senlis angeregt worden sei:

1994 veröffentlichte, und für die er den lateinischen Text von Migne anhand der wichtigsten Handschriften einer Revision unterzog (Resnick [Hg.], *Original Sin*, zur Textgrundlage 33–35).

47 Die *Disputatio contra Iudaeum* ist in mindestens 16 Handschriften überliefert. Vgl. hierzu die Vorarbeiten für eine Edition von Hughes im Appendix seiner Dissertation (Hughes, Odo, 220–229).

48 Ebd., 147. Der Text in der *Patrologia Latina* wiederum folgt der *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* (La Bigne [Hg.], *Bibliotheca*, 241–244).

49 Vgl. Hughes, Odo, 228; Resnick (Hg.), *Original Sin and A Disputation*, 34f.

„Als ich kurz vor Weihnachten im Kapitel von Fesmy den Grund der göttlichen Menschwerdung darlegte, gefiel dir, wie du sagtest, das Gehörte, aber dein Verstand war nicht in der Lage es in Erinnerung zu behalten [...]. Deshalb batest du mich, dass eine wahrlich konzisere Argumentation [...] deine Erinnerung formen möge, die von der Flut der Argumente erwürgt worden war. Und schließlich nahm ich mir, überredet durch deine Bitten, vor, zu tun, worum du gebeten hast. Doch weil ich, als ich nach Poitiers zum Konzil reiste, an dem Tag, als ich in Senlis war, dieselbe Sache mit Hilfe Gottes gegen einen gewissen Juden angemessen durchführte, erschien es mir passend, diese Frage in Form des Dialoges zu behandeln, sodass der Jude fragt und ich antworte.“⁵⁰

Teils geleitet von der Vorstellung, Odo müsse bereits Bischof gewesen sein, um an dem Konzil teilzunehmen, teils wegen der bei Migne überlieferten Betitelung von Odo als *episcopus*, wurde meist geschlossen, dass Odo bereits Bischof war, als er die *Disputatio contra Iudaeum Leonem* verfasste.⁵¹ Grundsätzlich könnte Odo aber durchaus auch als Abt an dem Konzil teilgenommen haben, zumal Odo, obwohl er von seinen Verwaltungspflichten für den Konvent von St. Martin befreit war, dennoch formell im Amt blieb und repräsentative Aufgaben wahrnahm. So kommen hauptsächlich zwei Konzilien in Poitiers innerhalb von Odos Abbatat und Episkopat infrage: ein großes Konzil im November 1100 und ein weiteres, von Bruno von Segni anlässlich der Rückkehr Bohemunds von Antiochien aus sarazenischer Gefangenschaft organisiertes Konzil Ende Juni 1106.⁵² In der Forschungsliteratur wird mal behauptet, dass es sich um das eine, mal dass es sich um das andere Konzil handele – jeweils ohne weitere Argumente oder Belege anzuführen.⁵³ Es spricht jedoch aus mei-

50 Odo von Tournai, *Disputatio contra Iudaeum*, 1103: *Dum in Phidemensi capitulo, imminente Natali Domini, rationem incarnationis divinae dedissem, placuit, ut dicebas, auditus, sed memoria retineri nequibat intellectus [...]. Ideoque rogabas ut memoriam, quam inundatio sententiarum suffocabat [...]. Tandemque tuis precibus victus proposui facere quod rogabas, sed cum Pictavos irem ad consilium, quia die quam Silvanectis ipsum negotium congruenter, adjuvante Deo, contra Iudaeum quemdam fueram exsecutus, visum est mihi congruum hanc quaestionem exsequi more dialogi, ut Iudaeus quaesivit et ego respondi.*

51 Vgl. z. B. Hughes, Odo, 147.

52 Vgl. Pontal, *Conciles*, 464. Pontal listet noch weitere Konzilien in Poitiers für 1104, 1109 und 1110, die aber deutlich unbedeutender und thematisch enger gefasst waren und von der Forschung entsprechend bislang nicht in Betracht gezogen wurden.

53 Dass es das Konzil im Jahr 1100 war, an dem Odo teilnahm, behaupten Goebel und Resnick (Goebel, *Rationabiliter loquenti*, 99; Resnick [Hg.], *Original Sin*, 29). Abulafia und Hughes dagegen, denken, dass es sich um das Konzil von 1106 handele (Abulafia, *Imagery*, 385; Hughes, Odo, 147). Interessanterweise ist Resnick, obwohl er, wenn auch ohne Nennung von Gründen, davon ausgeht, dass Odo das Konzil in Poitiers im Jahr 1100 besuchte, dennoch überzeugt, Odo habe die *Disputatio contra Iudaeum* erst nach seiner Wahl zum Bischof, also mindestens fünf Jahre nach dem Konzil verfasst (vgl. Resnick [Hg.], *Original Sin*, 29). Hier spielte

ner Sicht einiges dafür, dass Odo dem Konzil im Jahr 1100 beiwohnte: Im Register von Bischof Lambert von Arras († 1115), dem *Liber Lamberti*, ist die Einladung sowie einige Unterlagen zum Konzil überliefert, die belegen, dass auch Bischöfe aus der Region des heutigen Grenzgebiets zwischen Frankreich und Belgien gemeinsam mit den Äbten ihrer Diözese nach Poitiers eingeladen waren.⁵⁴ Da Odo für seine Teilnahme eine weite Reise in Kauf nehmen musste, für die er selbst bei einer hohen durchschnittlichen Reisegeschwindigkeit von 40 km/Tag noch mindestens vier Wochen unterwegs gewesen wäre,⁵⁵ darf man annehmen, dass die Themen des Konzils für ihn von einiger Relevanz gewesen sein müssen. Für 1100 ist das, da man kirchenrechtliche und reformpolitische Entscheidungen traf, der Fall. 1106 hingegen wurden zwar ebenfalls verschiedene kleinere kirchenpolitische Fragen geklärt, jedoch dürfte die Kreuzzugsthematik im Vordergrund gestanden haben. Besondere Verbindungen oder ein intensiver Bezug zur Kreuzzugsbewegung ist in den Quellen zu Odo allerdings nicht greifbar, sodass seine Teilnahme 1106 weniger wahrscheinlich erscheint. Vielmehr muss man sich fragen, ob Odo, da es ihm im Sommer 1106 gerade erst mit Hilfe von Graf Robert von Flandern gelungen war, Zutritt zu seiner Bischofsstadt zu erlangen, überhaupt so kurz darauf schon bereit gewesen wäre, die Stadt wieder für mehrere Wochen zu verlassen.

Die Selbstverständlichkeit, mit der sich Odo gegenüber seinem Adressaten Acard auf das Weihnachtsfest und das Konzil beziehen kann, suggeriert, dass die Abfassungszeit nicht allzu weit nach dem Konzilsbesuch lag. Odos Leser scheint auch ohne Jahresangabe oder weitere zeitliche Orientierungshilfen zu wissen, welches Weihnachten und welches Konzil gemeint sind. Letztlich bleibt der *terminus ante quem* für die *Disputatio contra Iudaeum*, insbesondere ihrer späteren Überarbeitungen, aber ungewiss, beziehungsweise fällt mit Odos Todesjahr 1113 zusammen. Der frühestmögliche Abfassungszeitpunkt ist nach Odos Konzilsbesuch, also nicht vor Ende des Jahres 1100, wobei allerdings mitbedacht werden muss, dass der Niederschrift wie auch der angeblichen Diskussion mit dem Juden von Senslis offenbar bereits eine Phase der Überlegung und mindestens eine ausführliche Unterredung im Kapitel von Fesmy vorausgegangen waren. Dass Odo schon lange und anhaltend mit Fragen rund um die

bei der Datierung wohl auch die Überlegung eine Rolle, dass „[i]f systematic theology follows a certain logic, one would expect a treatment of original sin before a discussion of the necessity of the Incarnation.“ (ebd., 26). Doch auch Anselm schrieb seinen Erbsündentraktat erst *nach* seinem Dialog *Cur Deus homo* über die Inkarnation Gottes und das Erlösungswerk, sodass diesem Argument sicherlich nicht allzu viel Gewicht beizumessen ist.

54 Lambert von Arras, *Registre*, 228–233 und 410f.

55 Die Reisegeschwindigkeiten sind orientiert an Online-Kartendiensten und angelehnt an die Überlegungen von Martina Reinke (Reinke, *Reisegeschwindigkeit*, 225–251).

Inkarnation befasst war, beweist auch eine Erwähnung von Hermann in dessen eigenem Traktat *De incarnatione Jesu Christi domini nostri*:

„Abt Odo pflegte jedes Jahr Heilig Abend für unsere Brüder im Kapitel eine schöne und ausführliche Predigt über die Menschwerdung zu halten, und zwar so, dass er, wenn er in der Frühe begann, die Predigt fast bis zur sechsten Stunde [sc. bis mittags] ausdehnte.“⁵⁶

Für die Datierung von *De peccato originali* ist man ebenfalls auf Indizien angewiesen. Sicher scheint lediglich, dass der Traktat vor der Abhandlung *De blasphemia* entstanden ist, der Odo Folgendes voranstellt: „Außerdem regte mich mein Büchlein *De originali peccato*, das ich kürzlich geschrieben hatte, sehr an [...]“.⁵⁷

„Kürzlich“ (*noviter*) ist zwar reichlich unpräzise, doch man sollte die Entstehungszeit der beiden Schriften nicht zu weit auseinander ansetzen und sie in direkter Abfolge ohne weiteres Werk, das zwischenzeitlich entstanden ist, einordnen. Bei aller Vorsicht klingt *noviter* entweder nach einem tatsächlich kurzen Zeitabschnitt von allerhöchstens ein bis zwei Jahren oder einer Zeitspanne, in der sich für den Autor persönlich nicht viel verändert hat, Odo also bereits genau wie zur Abfassungszeit von *De blasphemia* als Bischof im Exil lebte. Ausgehend von diesen Überlegungen möchte ich vorschlagen, dass Odo seinen Erbsündentraktat und die Abhandlung *De blasphemia* in der längeren Phase seines Exils nach der zweiten Vertreibung aus Cambrai (1107) und vor seiner Rückkehr in die Bischofsstadt (1110/1111), beziehungsweise genauer vor Amandus Beförderung zum Prior (1109),⁵⁸ verfasste.

In *De peccato originali* selbst gibt es nahezu keine Hinweise auf dessen Entstehungszeit. Odo erwähnt, dass ihn die Brüder zu diesem Werk überredet hätten und seine Ausflüchte nicht haben gelten lassen:

„Einige Brüder haben mich nämlich gedrängt, das zu tun [sc. *De peccato originali* zu schreiben]. Als ich mich mit äußeren Beschäftigungen entschuldigte, drängten sie mich, dass ich mich hüten solle vor dem Vergehen, meine Talente zu verbergen.“⁵⁹

56 Hermann von Tournai, *De incarnatione Jesu Christi domini nostri*, 11: *abbas, Odo, in vigilia Nativitatis Domini, de eadem incarnatione ejus sermonem per pulchrum et prolixum fratribus nostris in capitulo singulis annis facere consueverat, adeo ut cum mane inciperet, usque ad horam fere sextam eum protenderet.*

57 Odo von Tournai, *De blasphemia*, 1113: *Animavit etiam multum libellus De originali peccato, quem noviter conscripseram [...].*

58 Zur Datierung von *De blasphemia* S. 100

59 Odo von Tournai, *De peccato originali*, 1071: *Coegerunt enim me quidam fratres ut hoc facerem. Excusanti de occupatione exteriorum ingerebant, ut maledictionem absconditi talenti caverem.*

Schließlich, schreibt Odo weiter, habe er „überredet durch die unermüdlichen Bitten der Brüder“⁶⁰ nachgegeben. In der Forschungsliteratur wurde dies als Indiz gedeutet, dass Odo nun, da er schrieb, frei von diesen äußeren Beschäftigungen (*occupationes exteriorum*) gewesen sei, und man hat zunächst geschlossen, es müsse sich um seine Exilzeit handeln.⁶¹ Resnick wiederum machte darauf aufmerksam, dass Odo auch – und viel mehr noch – nach der Entbindung von den Abtspflichten frei von *occupationes exteriorum* gewesen sei, während er dagegen auch im Exil versucht habe, sein Bischofsamt wahrzunehmen. Resnick datiert *De peccato originali* daher auf die Zeit zwischen 1096 und 1105,⁶² worin ihm seither viele gefolgt sind.⁶³

Wollte man an Resnicks Datierung von *De peccato originali* vor Odos Wahl zum Bischof festhalten, müsste man die Abfassungszeit sicherlich möglichst nah an das Jahr 1105 heranrücken, um Odos Mitteilung, er habe *De peccato originali* „kürzlich“ verfasst, noch Sinn abzugewinnen. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommen auch Trevor Hughes und Judith Dunthorne, die beide Resnicks Argumentation folgen, dass Odo *De peccato originali* schrieb, während er als Abt frei von „äußeren Beschäftigungen“ gewesen sei, allerdings die von Resnick ins Spiel gebrachte Möglichkeit, Odos Traktat könne demjenigen von Anselm vorausgegangen sein, nicht teilen. Beide datieren auf nach 1100, dem Jahr, in dem Anselm nach gängiger Meinung seine Abhandlung *De conceptu virginali* vollendete.⁶⁴

Resnick, Hughes und Dunthorne geben damit der Argumentation mit den *occupationes exteriorum* mehr Gewicht als Odos *noviter*-Hinweis in *De blasphemia*. Die *occupationes*-Argumentation lässt sich zwar durchaus auch mit Hermann stützen, der von Odos Engagement im Skriptorium und in der Bibliothek von St. Martin nach der Freistellung von seinen Leitungsaufgaben erzählt,⁶⁵ doch schlussendlich kommt man nicht umhin festzustellen, dass Odo in *De peccato originali* an keiner Stelle ausdrücklich sagt, dass er aktuell, beim Verfassen dieser Schrift, frei von äußeren Beschäftigungen sei. Er sagt nur, dass er sich mit diesen Beschäftigungen vergeblich versucht habe zu entschuldigen. Die Vorstellung, dass Odo nun frei davon sei, ist lediglich eine Schlussfolgerung, die in der Forschungsliteratur gängig geworden, deshalb aber keinesfalls notwendig ist.

60 Ebd.: *Evictus itaque fratrum precibus indefessis* [...].

61 Vgl. z.B. Labis, Odon, 450; Gross, Entwicklungsgeschichte, 28.

62 Resnick (Hg.), *Original Sin and A Disputation*, 25f.; vgl. auch Resnick, *Investiture Crisis*, 97, wo Resnick seine Datierung noch einmal wiederholt und bekräftigt.

63 Vgl. z.B. Hughes, Odo, 64 und 73; Erismann, *Homme*, 331f.; Dunthorne, *Anselm*, 105 und 153; Sellner, *Klöster*, 354.

64 Hughes, Odo, 73f.; Dunthorne, *Anselm*, 162f.

65 Hermann, *Liber de restauratione*, c. 79, 133f.

Ebenso wenig stichhaltig ist Hughes Verweis auf die *fratres*, die Brüder, die Odo bedrängten, seinen Erbsündentraktat zu schreiben. Hughes versteht die Bitten der Brüder als unverbrüchliches Zeichen für Odos monastische Lebensweise zur Abfassungszeit von *De peccato originali*. Da Odo allerdings auch nach 1105 zunächst wieder in sein Heimatkloster in Tournai zurückkehrte, später zeitweise Zuflucht im Kloster Anchin suchte und auch ansonsten laut den *Gesta Odonis* seine Kleriker ehrte und wie ein Mönch unter Brüdern lebte,⁶⁶ können die Bitten der Brüder ohne Zweifel auch nach 1105 noch plausibel stattgefunden haben.

Ich möchte daher dafür plädieren, dem *noviter*-Indiz eine höhere Bedeutung beizumessen und von einer Abfassungszeit von *De peccato originali* in der Exilzeit mindestens nach dem Sommer 1105 und vor spätestens Ende 1109 auszugehen. Eine etwas frühere Abfassungszeit vor 1105 ist nicht notwendig ausgeschlossen, aber insgesamt unwahrscheinlich. Besonders plausibel würde Odos Wortwahl *noviter*, wenn die Abfassungszeit nach der zweiten Vertreibung aus Cambrai im Jahr 1107 läge. Mit Rücksicht darauf, dass vor 1109 noch etwas Zeit für die Niederschrift von *De blasphemia* anberaumt werden muss – auch wenn es keinerlei Hinweise gibt, wie schnell Odo seine Werke verfasste – darf man die Vollendung von *De peccato originali* wohl eher für spätestens 1108 vermuten.

Die Entstehungszeit von den beiden philosophisch-theologischen Schriften von Odo läge damit jeweils *nach* derjenigen von Anselm. Nichts stünde erst einmal der tradierten Meinung entgegen, dass der Inspirationsfluss „selbstverständlich“ von dem berühmten Anselm zu seinem jüngeren und unbekannten Zeitgenossen Odo geflossen sein müsse.

Anselm von Canterbury – Wege und Werke des Erzbischofs nach 1093

Viele Werke des Heiligen Anselm lassen sich sehr gut datieren, da zum einen sein Biograph Eadmer in der *Vita Anselmi* nahezu alle Werke erwähnt und in einen zeitlichen Kontext stellt und zum anderen, weil Anselm selbst in seinen Werken vielfach auf bisherige und geplante Bücher Bezug nimmt. Darüber hinaus bietet das große Briefkorpus von Anselm einige Anhaltspunkte. Daher ist gut belegt, dass sowohl *Cur*

66 *Gesta Odonis*, hg. von Waitz, c. 2, 211: *Episcopus iste [...] honoravit clericos super omnes ordines. Quasi unus de fratribus tam per diem quam per noctem frequentavit ecclesiam [...]*.

Deus homo als auch *De conceptu virginali* nach Anselms Erhebung zum Erzbischof von Canterbury und während der ersten Exilzeit (1097–1100) fernab seines Bischofssitzes entstanden sind.

Bereits kurz nach der Einsetzung von Anselm als Erzbischof im September 1093 war sein Verhältnis zum englischen König Wilhelm II. Rufus spannungsgeladen. Während Wilhelm in der Zeit des sogenannten Investiturstreits seine Machtstellung gegenüber der Kirche und dem Erzbischof von Canterbury, dem höchsten kirchlichen Amtsträger der britischen Inseln, zu behaupten und die Machtstellung des Letzteren zu beschneiden suchte, versuchte Anselm sich dem entgegenzustellen und für die Ideen des gregorianischen Reformprogramms einzutreten. Der Streit entzündete sich an Anselms wiederholten Versuchen, Wilhelm Rufus' Einverständnis für eine Reise nach Rom zu Papst Urban II. einzuholen. Weil Wilhelm im Gegensatz zu Anselm noch nicht offiziell Stellung bezogen hatte, sah er in Anselms Wunsch den Versuch, ihn zur Anerkennung Urbans II. zu nötigen. Auf dem Hoftag in Rockingham 1095 kam es ein erstes Mal offen zum Konflikt, infolgedessen Anselms Vertrauter und Sekretär Balduin⁶⁷ aus England verbannt wurde. Die völlige Eskalation konnte dieses Mal noch abgewendet werden, doch 1097 brach der Streit erneut aus, als Anselm verkündete, gegebenenfalls auch ohne königliches Einverständnis den Papst aufsuchen zu wollen. Wilhelm Rufus stellte ihn vor ein Ultimatum: Entweder Anselm lasse ab von seinem Plan und verspreche, sich nicht weiter in irgendwelchen Angelegenheiten an Rom zu wenden oder er müsse England unverzüglich verlassen und dürfe nicht mehr wiederkehren.⁶⁸

Im Oktober 1097 trat Anselm gemeinsam mit seinem Freund und späteren Biographen Eadmer sowie mit Balduin die Reise in die Verbannung an. Er reiste über Dover nach Wissant und weiter über die Abtei Saint-Bertin in Saint-Omer durch Flandern nach Lyon. Fast drei Monate verweilte er dort bei Erzbischof Hugo und wartete auf Nachricht von der Kurie, was nun zu tun sei. Schließlich forderte Urban II. ihn auf, nach Rom zu kommen. Im Frühjahr traf Anselm mit seinen zwei Reisegefährten dort ein, wurde freundlich aufgenommen und bekam vom Papst dessen Unterstützung

67 Zu Balduin siehe S. 118.

68 Eadmer, *Vita Anselmi*, II, c. 20, 91–93; Eadmer, *Historia novorum*, 79–88. Ein Schneller und knapper Überblick zu den Ereignissen findet sich bei Ernst, *Anselm*, 18–21. Für eine ausführliche Einordnung der Ereignisse und von Anselms Handeln als Erzbischof siehe Vaughn, *Archbishop*. Es liegt nicht in der Absicht dieses Aufsatzes, zu der Forschungsdebatte Stellung zu beziehen, ob Anselm im Wesentlichen Mönch geblieben, die weltliche Sphäre verabscheut und seinen Aufgaben als Kirchenpolitiker eher hilflos gegenübergestanden habe (vgl. Southern, *Portrait*, z.B. 306: „Anselm was certainly not a policy-maker. To the community at Canterbury he was a saintly but somewhat ineffective archbishop [...]“) oder ob Anselm doch als Kirchenpolitiker und Strategie mit eigener Agenda gesehen werden müsse (Vaughn, *Archbishop*, 6). Hier steht vor allem Anselms Reiseweg im Zentrum des Interesses.

zugesichert.⁶⁹ Für die Sommermonate des Jahres 1098 wurde Anselm etwas abseits der Stadt in der Provinz Capua, in dem Bergdorf Liberi untergebracht, wo er, wie Eadmer berichtet, endlich die Ruhe fand die Arbeit an *Cur Deus homo* abzuschließen.⁷⁰ Anselms Aufenthalt in Italien verlängerte sich bis in den späten April des darauffolgenden Jahres 1099, weil der Papst Eadmer zufolge die Unterstützung des englischen Erzbischofs bei den Konzilien von Bari⁷¹ und dem Laterankonzil zu Ostern 1099⁷² wünschte. Erst danach reiste Anselm zurück nach Lyon, wo er bis zum Eintreffen der Nachricht vom Tod des englischen Königs (2. August 1100) verweilte.

Wenn Anselm also, wie Eadmer mitteilt, *Cur Deus homo* während seines Aufenthaltes in Capua vollendete, ergibt sich als *terminus ante quem* September 1098. Begonnen hatte Anselm dieses wichtige und einflussreiche Werk noch in England, hatte es jedoch, wie er selbst im Vorwort mitteilt, wegen des Konfliktes mit dem König unterbrechen müssen:

„Vorliegendes Werk mußte ich um einiger willen, die bevor es vollendet und geprüft war, seine ersten Teile ohne mein Wissen für sich abschrieben, eiliger, als mir gelegen kam und deshalb kürzer, als ich vorhatte, so gut ich konnte, abschließen. [...] In großer Herzenstrübsal nämlich – von woher und warum ich die erlitt, weiß Gott – habe ich es in England auf Bitten hin begonnen und in der Provinz Capua als Fremdling vollendet.“⁷³

Infrage kommt grundsätzlich die Zeit ab 1094, nachdem er die Arbeit an der *Epistola de incarnatione verbi* beendet hatte, bis zum Antritt seines Exils im Oktober 1097.⁷⁴ In der Forschung bestand lange ein großes Interesse daran, Anselms Arbeit zur In-

69 Eadmer, *Vita Anselmi*, II, c. 25–29, 100–107.

70 Ebd., II, c. 29, 106 und c. 30, 107.

71 Ebd., II, c. 34, 112 f; Eadmer, *Historia novorum*, 104–107. In Bari wurde über die theologischen und kirchenrechtlichen Differenzen zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche verhandelt. In den Diskussionen, insbesondere bei der *Filioque*-Debatte, ob der Heilige Geist (wie die Griechen glaubten) aus dem Vater allein, oder (wie es der lateinische Westen lehrte) aus Vater und Sohn gleichermaßen hervorgehe, spielte Anselm eine wichtige Rolle. Seine Argumentation von Bari arbeitete er später zu der Abhandlung *De processione spiritu sancto* aus.

72 Eadmer, *Vita Anselmi*, II, c. 38, 115; Eadmer, *Historia novorum*, 112–114.

73 Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*, Prolog, 42: *Opus subditum propter quos, qui, antequam perfectum et exquisitum esset, primas partes eius me nesciente sibi transcribebant, festinantius quam mihi opportunum esset, ac ideo brevius quam vellem sum coactus, ut potui consummare. [...] In magna enim cordis tribulatione, quam unde et cur passus sim novit deus, illud in Anglia rogatus incepti et in Capuana provincia peregrinus perfeci.* (Übersetzung nach Schmitt.)

74 Schmitt, *Chronologie*, 23; Sharpe, Anselm, 40.

karnationslehre und Soteriologie möglichst früh anzusetzen, um plausibel machen zu können, dass, obwohl Anselms einstiger Schüler Gilbert Crispin († 1117) in seiner *Disputatio Iudaei*, die in einer ersten Version bereits vor 1093 vorlag,⁷⁵ Gedanken und Argumente aus *Cur Deus homo* vorwegnahm, dennoch Anselm als deren Ursprung angesehen werden müsse. Im Vorfeld habe es Gespräche zwischen den beiden Denkern gegeben, bei denen Anselm seinem Schüler so manche Abschnitte geradezu in die Finger diktiert habe.⁷⁶

Für eine erste Schaffensperiode an *Cur Deus homo*, die näher am Exilbeginn liegt, spricht andererseits, dass Anselm im Vorwort den Eindruck erweckt, durch seine Verbannung unmittelbar in der Arbeitsphase unterbrochen worden zu sein. An späterer Stelle suggeriert Eadmer, Anselm sei, sobald er einmal aktiv an einem Werk schrieb (oder diktierte), ein schneller Schreiber gewesen: Er ordnet Anselms späte Abhandlung *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* zeitlich ein zwischen einer Phase ernsthafter Krankheit, die Anselm nach Ostern 1107 im Kloster St. Edmunds durchlebte, und einer Versammlung des Königs Anfang August des selben Jahres, und bemerkt:

„Beim Schreiben dieses Werkes gestand er sich, entgegen seiner Gewohnheit, eine Pause im Schreiben zu, denn seitdem er bei Sankt Edmund erkrankt war, blieb er bis zum Ende seines Lebens körperlich schwächer als gewohnt.“⁷⁷

Bevor es zum Schreiben kam, gingen Anselms Schaffensprozess allerdings häufig viele Gespräche mit Schülern, Freunden oder anderen Gelehrten voraus. Er machte Notizen und Textskizzen und gelegentlich ließ er einen Entwurf auch mal eine längere Zeit lang liegen, ehe er ihn doch noch ausarbeitete.⁷⁸ Wann immer also Anselm an *Cur Deus homo* zu schreiben begann, die Überlegungen und Argumente, die später zu

75 Abulafia/Evans (Hg.), Works, xxxf.

76 Für Richard W. Southern war es ein „dilemma“, dass Gilberts Dialog demjenigen von Anselm vorausging (Southern, Gilbert, 86f.) und in dem Bestreben dieses Dilemma aufzulösen, rekonstruierte er das Szenario von einem Treffen von Anselm und Gilbert im Winter 1092/93 in Westminster, bei dem Anselm Gilbert wesentlich in seinem Schreiben beeinflusste (Southern, Gilbert, 92).

77 Eadmer, Vita Anselmi, Buch II, c. 64, 140: *In quo opere contra morem moram in scribendo passus est, quoniam ex quo apud Sanctum Eadmundum fuerat infirmatus donec presenti vitae superfuisset, solito imbecillior corpore fuit.* Vgl. auch Sharpe, Anselm, 58.

78 Zu Anselm im Gespräch vgl. Southern, Biographer, 217f. Die Bedeutung von Gesprächen für Anselms Schaffen spiegelt sich auch in der Dialogform, in der viele seiner Werke verfasst sind. *De processione spiritus sancti* ist nach Anselms Beteiligung am Konzil von Bari entstanden und *Cur Deus homo* geht nach Anselms eigener Aussage auf Gespräche mit seinem Freund und ehemaligen Schüler Boso zurück. Bevor Anselm das Werk vollenden konnte, hatte er außerdem bereits Austausch mit seinem ehemaligen Schüler Gilbert zu dem Thema

seinem berühmten Werk führten, hatte er schon länger in seinen Gedanken bewegt. In jedem Fall aber liegt Anselms aktive Arbeit zur Inkarnations- und Erlösungslehre und seine Arbeit an *Cur Deus homo* (ab spätestens 1097) zeitlich vor Odos Reise nach Poitiers im Jahr 1100 und entsprechend vor der Niederschrift der *Disputatio contra Iudaeum Leonem*.

Noch bevor Odo sich zur Herbstzeit des Jahres 1100 auf den Weg zum Konzil in Poitiers machte, hatte, wie Eadmer berichtet, Anselm im Anschluss an *Cur Deus homo* während seines Aufenthalts in Lyon seinen Erbsündentraktat *De conceptu virginali et de originali peccato* fertiggestellt.⁷⁹ Etwa ein Jahr musste Anselm, nachdem er Rom verlassen hatte, in Lyon warten, ehe sich die Umstände mit dem Tod des Königs Wilhelm Rufus veränderten. In dieser Zeit zwischen den Sommermonaten des Jahres 1099 und denen des Jahres 1100 war es für Anselm alles andere als sicher, ob er überhaupt jemals nach Canterbury würde zurückkehren können. Er lebte bei seinem Freund Erzbischof Hugo, der ihn sogar mit einigen bischöflichen Aufgaben betraute, fungierte als begehrter Ansprechpartner und Berater in der Region und nutzte die Zeit für die Arbeit an seinen Werken.⁸⁰

Als Anselm die Nachricht von Wilhelm Rufus' Tod erreichte und dessen Bruder und Nachfolger Heinrich I. ihn bat, nach England zurückzukehren, begab sich Anselm unverzüglich auf den Weg. Ende September 1100 war er bereits wieder in Canterbury; im Oktober nahm er an einem lokalen Konzil in Rochester teil, wo über die angebahnte Ehe zwischen Heinrich I. und Mathilda, der Tochter des schottischen Königs Malcom III. verhandelt wurde.⁸¹

Bereits unmittelbar nach Anselms Ankunft hatten sich wiederum Konflikte mit dem neuen König abgezeichnet: Heinrich verlangte von Anselm, dass er ihm das *hominium* leisten und das Erzbistum aus Heinrichs Hand empfangen, also durch Heinrich investiert werden solle. Anselm, der gerade erst dabei gewesen war, als der kürzlich

und er vermittelte bereits seine Gedanken in Predigten (Anselm, Ep. 207 von Bischof Malchus, vgl. auch Sharpe, Anselm, 44f.). Dass Anselm zunächst Notizen und Textskizzen anfertigte, offenbart Eadmer in einer Anekdote zur Entstehung von Anselms *Proslogion* (Eadmer, Vita Anselmi, I, c. 19, 28–31) und für *De incarnatione verbi* konnte aufgezeigt werden, dass Anselm seine Textskizzen eine Weile liegen gelassen und fast schon verworfen hatte, ehe er sie sich doch noch nach Canterbury schicken ließ, um seine Arbeiten daran zu vollenden (Wilmart, Ouvrage, 20–36; Schmitt, Epistola de incarnatione verbi; Southern, Pupils, 31–35).

79 Eadmer, Vita Anselmi, II, c. 44, 122.

80 Ebd., II, c. 39–44, 116–122.

81 Mathildas Ehefähigkeit stand infrage, weil sie zuvor im Kloster gelebt hatte und behauptet wurde, sie habe bereits den Schleier getragen. Anselm riet Heinrich von diesem Ehebündnis ausdrücklich ab, gab seinen Widerstand jedoch schlussendlich auf und traute das königliche Paar (Eadmer, Historia novorum, 118–125).

verstorbene Papst Urban II. († 1099) das Verbot der Laieninvestitur beim Laterankonzil bekräftigt hatte, war nicht bereit, Heinrichs Forderungen nachzukommen und sich offiziell in weltlichen *und* kirchlichen Fragen seiner Macht zu unterwerfen. Man einigte sich, Gesandte nach Rom zu schicken, und erst einmal abzuwarten. Als die jedoch mit voneinander abweichenden Antworten zurückkehrten, die nicht zur Lösung des Konfliktes geeignet waren, forderte Heinrich den inzwischen siebzigjährigen Anselm auf, selbst zum Papst zu reisen. Anselm wartete das Osterfest ab und begab sich dann im Jahr 1103 auf den Weg zum neuen Papst Paschalis II. (1050/55–1118). Er nahm diesmal nicht die Route durch Flandern, sondern reiste entlang der Kanalküste durch die Normandie. Wegen einer Hitzewelle in Italien wartete er die Sommermonate in seinem alten Heimatkloster Le Bec ab und kam erst im Herbst in Rom an. Dort bestätigte Papst Paschalis noch einmal das Verbot der Laieninvestitur und schickte Anselm postwendend mit seiner Entscheidung zurück nach England. Da nun unmissverständlich klar war, dass den Wünschen Heinrichs nicht entsprochen werden würde, teilte der königliche Gesandte Wilhelm Anselm auf der Rückreise in Lyon Ende des Jahres 1103 mit, dass er, sofern er an seiner Haltung und der Entscheidung des Papstes festhalten würde, nicht weiter in England willkommen sei. So blieb Anselm wieder einmal bei seinem Freund Bischof Hugo in Lyon und wartete auf Veränderungen.⁸²

Nachdem Anselm sich bereits über ein Jahr in Geduld geübt hatte, entschied er im Frühjahr 1105 die Gelegenheit zu nutzen, nach Frankreich zu reisen und König Heinrich, der gerade die Normandie zu erobern versuchte, zu exkommunizieren. Anselm befand sich gerade auf der Wegetappe nach Reims, wohin ihn der dortige Bischof Mannasses II. († 1106) eingeladen hatte, als ihn eine Nachricht erreichte, dass Gräfin Adela von Blois (um 1067–1137), Freundin und Korrespondenzpartnerin von Anselm und Schwester des englischen Königs, schwer erkrankt sei. Als Anselm jedoch an ihrem Krankenbett ankam, war sie bereits wieder genesen. Statt eines Krankenbesuchs setzte ein Vermittlungsprozess für den Konflikt zwischen Anselm und Heinrich ein. Am 22. Juli 1105 trafen sich die Kontrahenten in L'Aigle und fanden zu einer Einigung: Der König würde in Zukunft auf die Investitur verzichten, aber auf das *hominium* bestehen. Anselm bekam seine Güter zurück, sollte dafür aber die vom König investierten und gebannten Bischöfe in England anerkennen.⁸³

Anselms Rückkehr nach England verzögerte sich nichtsdestotrotz noch um ein weiteres Jahr. Zunächst, weil Anselm darauf wartete, dass eine königliche Gesandtschaft mit der Nachricht von Paschalis' Bestätigung für die Einigung mit Heinrich zu-

82 Ebd., 120f. und 147–157; Eadmer, *Vita Anselmi*, II, c. 50 und 53, 127f. und c. 52, 130.

83 Eadmer, *Historia novorum*, 163–167. Vgl. auch Ernst, *Anselm*, 21; Vaughn, *Archbishop*, 144–152.

rückkommen würde, schließlich, weil er selbst im Sommer 1106 auf dem Weg zurück nach England schwer erkrankte, seine Reise unterbrechen und zur Rekonvaleszenz nach Le Bec zurückkehren musste. Dort hielt man laut Eadmer den Tod des Erzbischofs bereits für gewiss und die Würdenträger der Region versammelten sich an Anselms vermeintlichem Sterbebett. Doch Anselm erholte sich überraschend und es kam kurz darauf zu einem weiteren Treffen zwischen Anselm und dem englischen König in Le Bec im August des Jahres 1106.⁸⁴ Die Verhandlungen fanden nun zu einem Ende, die Einigung war gesichert. Anselm reiste endlich ab und erreichte im September desselben Jahres seine Bischofsstadt Canterbury. Die restlichen zweieinhalb Jahre seines Lebens verlebte er in England. Seine Gesundheit war angeschlagen, doch er verfasste noch weitere umfangreiche Briefe und eine weitere Abhandlung, brachte den „englischen Investiturstreit“ mit Heinrich I. im August 1107 mit dem Konkordat von London zu einem offiziellen Ende und stritt für den Vorrang des Bischofssitzes von Canterbury über denjenigen von York. Am 21. April 1109 starb Anselm, wenige Tage vor Ostern, im Alter von 76 Jahren und wurde in der Kathedrale von Canterbury neben seinem Amtsvorgänger und Lehrer Lanfranc von Pavia beigesetzt.

Von Anselm zu Odo – Die Richtung des Inspirationsflusses

Anselms Interesse an der Frage, warum Gott Mensch geworden ist und mit welcher Notwendigkeit das Erlösungswerk auf diese Weise gestaltet werden musste, begann also spätestens 1093, als sein Freund und Schüler Gilbert Crispin seine *Disputatio Iudaei* erarbeitete. Eine erste intensive Arbeitsphase an der Niederschrift seiner Überlegungen für *Cur Deus homo* fällt in die Zeit zwischen 1094 und dem Beginn des Exils im Oktober 1097, die zweite Arbeitsphase und die Fertigstellung fanden im Sommer 1098 statt. Ein Jahr später, nach ereignisreichen Monaten bei Papst Urban II. in Rom nutzte Anselm die Ruhephase zwischen den Sommermonaten des Jahres 1099 und 1100 in Lyon, um noch einmal an *Cur Deus homo* anzuknüpfen und den Traktat *De conceptu virginali et de originali peccato* über die Übertragung der Erbsünde zu schreiben.

Odo zeigte ebenfalls schon in den 1090er Jahren ein Interesse an der Inkarnations- und Erlösungsthematik, schrieb seine *Disputatio contra Iudaeum* aber frühestens nach dem Konzilsbesuch in Poitiers zur Jahreswende 1100/01, das heißt nach der Fertigstellung und Verbreitung von *Cur Deus homo*. Die Indizien für eine zeitliche

84 Eadmer, *Vita Anselmi*, II, c. 57, 134–136. Siehe zu diesen Ereignissen auch Vaughn, *Archbishop*, 150f.

Einordnung von Odos Erbsündentraktat *De peccato originali* sprechen für eine Abfassungszeit während Odos Exilzeit zwischen 1105 und 1109; auch Odos Abhandlung über die Erbsünde ist also mit einiger Wahrscheinlichkeit erst nach Anselms Auseinandersetzung mit dieser Frage entstanden.

Mit absoluter Sicherheit kann Resnicks „intriguing possibility“, dass Odo *De peccato originali* doch bereits vor 1099 schrieb, jedoch nicht ausgeschlossen werden. Das Beispiel von Gilbert Crispin zeigt darüber hinaus, dass der Inspirationsfluss nicht notwendig von demjenigen Autoren, der zuerst seine Abhandlung vollenden konnte, zu dem späteren geflossen sein muss. Argumente und Gedanken können, wie es bei Anselms Inkarnationslehre nachweislich der Fall war, bereits vorher zirkulieren, weil sie zum Beispiel im Schul- und Lehrkontext diskutiert wurden, bei persönlichen Gesprächen oder in Briefen ausgetauscht oder in Predigten formuliert wurden. Für diese Möglichkeit, dass Odos Erbsündentraktat maßgebliche Anregungen für Anselms *De conceptu virginali* geliefert haben könnte, hätte man es jedoch entweder mit der Situation zu tun, dass zwar Anselm in seiner Abhandlung *De conceptu virginali* von Odo abhängig ist, gleichzeitig jedoch was die Inkarnationslehre betrifft, Odo von Anselm abhängt, oder man müsste einen in den Quellen nicht greifbaren Austausch zwischen Odo und Anselm unterstellen, der stattgefunden hat noch bevor Anselm 1092 den Kontinent verließ, und durch den Anselm auch zu *Cur Deus homo* erst durch Odo angeregt worden ist⁸⁵ – beides wenig überzeugende Szenarien. Dazu kommt, dass es keinerlei Hinweise in den Quellen von und zu Anselm gibt, dass der berühmte Magister und Erzbischof die Existenz von Odo überhaupt im besonderen Maße zur Kenntnis genommen hätte. Als Inspirationsquelle für *De peccato originali* stellt Anselm vielmehr seinen Freund und Schüler Boso, der ihm schon zuvor als intellektueller Sparringspartner gedient hatte,⁸⁶ heraus:

85 Eine Begegnung vor Anselms Ankunft in Le Bec im Jahr 1059 ist ausgeschlossen, da Odo erst um 1060 herum geboren wurde. Anselms Reisen und Predigten in seiner Funktion als Prior und Abt (zw. 1063 und 1093) sind grundsätzlich belegt: So berichtet beispielsweise Guibert von Nogent, dass Anselm häufig zu Besuch im Kloster Saint-Germer-de-Fly war, das etwa 90 km von Le Bec entfernt liegt, und dort unterrichtet habe (Guibert von Nogent, *De vita sua* I, c. 1, 138–144). Dass es solche Reisen jedoch auch in weiter entfernte Orte wie beispielsweise Orléans, Toul oder Tournai gab, wo Odo sich aufhielt, ist nicht belegbar. Falls Odo seinerseits Reisen unternahm und Anselm aufsuchte, was ihm als Kleriker und später als Abt durchaus möglich und erlaubt gewesen wäre, ist dies in keiner Weise überliefert. Im Gegenteil: Hermann berichtet, dass Odo, befreit von den weltlichen Aufgaben, sich zurückgezogen und das Kloster nur selten verlassen habe (Hermann, *Liber de restauratione*, c. 79, 133).

86 Boso war um 1088 herum mit tiefgreifenden theologischen Fragen nach Le Bec gekommen, dem Konvent beigetreten und Anselms Schüler geworden. Anselm schätzte Bosos Intellekt und die gemeinsamen Gespräche, was sich nicht zuletzt in der Rolle zeigt, die Boso in *Cur Deus homo* als Dialogpartner einnimmt. Boso folgte Anselm nach Canterbury, kehrte jedoch während der Exilzeiten und nach Anselms Tod nach Le Bec zurück. 1115 wurde er Prior, 1124 Abt der Benediktinerabtei Le Bec (eine ausführliche Übersicht zu Boso bietet Goebel, *Umkreis*, 145–152).

„Da ich, wenn ich kann, in allen Dingen bestrebt bin, deinem frommen Wunsch nachzukommen, liebster Bruder und Sohn Boso, halte ich mich für umso mehr verpflichtet, wenn ich erkenne, dass er durch mich in dir geweckt wird. Ich bin sicher, dass du, wenn du in meinem Buch *Cur Deus homo* [...] liest, einen anderen Grund erkennen kannst, als ich ihn dort dargelegt habe, auf welche Weise Gott von der sündigen Masse des Menschengeschlechts das Menschsein ohne die Sünde annehmen konnte; denn dein kritischer Geist wird nicht wenig dazu angeregt, zu untersuchen, welcher das ist.“⁸⁷

Anselm hatte *Cur Deus homo* nach eigenen Angaben „eiliger, als [es ihm] gelegen kam und deshalb kürzer, als [er] vorhatte“⁸⁸ beenden müssen und nun, da er nach seinem Aufenthalt in Italien Zeit zum Nachdenken gehabt hatte, stellte er sich die Einwände und Ergänzungen vor, die Boso ihm möglicherweise entgegenbringen würde, wenn sie sich das nächste Mal trafen. Ein anderer Gesprächspartner vor Ort oder die anregende Lektüre eines wenig bekannten Magisters aus Tournai nennt Anselm nicht als Denk- und Schreibenanlass.

Eines gänzlich neuen Impulses von einem Außenstehenden hätte es, wie auch Judith Dunthorne betont, für *De conceptu virginali* auch gar nicht bedurft:

„Anselm had been developing his thought on justice since at least the 1080s, when he composed *De ueritate* [...]. His discussion of original sin in terms of original injustice in *De conceptu* was thus a natural continuation of a theme which he had

87 Anselm von Canterbury, *De conceptu virginali*, 139: *Cum in omnibus religiosae tuae voluntati velim si possim obsequi, frater et fili carissime BOSO: tunc utique maxime debitorem me iudico, cum eam a me in te excitari intelligo. Certus autem sum, cum in libro Cur deus homo, quem ut ederem tu maxime inter alios me impulisti [...] legis aliam praeter illam quam ibi posui posse videri rationem, quomodo deus accepit hominem de massa peccatrice humani generis sine peccato: quia studiosa mens tua ad quaerendum quanam illa sit non parum provocatur.* Ich verstehe diese Textstelle in der Art, dass Boso *Cur Deus homo* bislang noch nicht gelesen bzw. sich noch keine Austauschmöglichkeit für Anselm und Boso ergeben hatte. Boso verweilte während Anselms Exil in Le Bec, und es gibt weder Quellenbelege, die zeigen, dass Boso Anselm auf seiner Reise einen Besuch abstattet, noch dass es einen Briefaustausch über das Thema gegeben hätte. Wollte man Anselms Worte im Vorwort dahingehend interpretieren, dass Boso ihn tatsächlich mit seinen alternativen Gründen konfrontiert hätte, müsste man die Abfassungszeit von *De conceptu virginali* auf einen späteren Zeitpunkt verlegen. Es ließe sich argumentieren, dass Eadmer, der ab ca. dem Jahr 1100 nicht mehr fortlaufend Notizen für seine Vita über Anselm festhielt (Southern, Portrait, 410–414), die beiden Aufenthalte in Lyon verwechselte und Anselm tatsächlich im zweiten Exil im Jahr 1104 *De conceptu virginali* verfasste. Bislang gab es in der Forschung allerdings keinerlei Zweifel an Eadmers zeitlicher Einordnung von *De conceptu virginali* (vgl. Schmitt, Chronologie, 347; Biffi, Cronologia, 515; Sharpe, Anselm, 49). Anselms Formulierung scheint auch eher einen hypothetischen Austausch mit Boso nahezu legen, sodass m. E. ein Eingriff in Eadmers Abfolge von Anselms Werken an dieser Stelle nicht nötig ist.

88 Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*, Prolog, 42; siehe Anm. 73.

developed over the course of two decades of writing. There was no need for his arguments in *De conceptu* to rely on a late reading of Odo's treatise."⁸⁹

Wäre Anselms Abhandlung jedoch nach der Lektüre von Odos Erbsündentraktat entstanden, hätte er sicherlich auch Odos Überlegungen zur Beseelung des Menschen (*de origine animae*) mit aufgegriffen. Stattdessen findet der Zusammenhang zwischen der Übertragung der Erbsünde und der Frage, wann und auf welchem Wege ein Embryo seine Seele erhält, bei Anselm keine konkrete Erwähnung. Erst viele Jahre später, als Anselm auf dem Sterbebett lag, beklagte er Eadmer zufolge, dass er doch noch gerne eine Abhandlung über den Ursprung der Seele verfasst haben würde.⁹⁰ Schwer vorstellbar, dass Anselm angeregt durch Odo über die Erbsünde geschrieben, dann aber die Beseelungsfrage, die in Odos Abhandlung eine zentrale Rolle spielt, neun Jahre lang liegen gelassen haben soll. Plausibler ist der umgekehrte Weg: Odo wurde durch die Lektüre von Anselms Abhandlung zu seinem Traktat *De peccato originali* angeregt und arbeitete Anselms Überlegungen weiter aus, indem er dessen Theorie auch auf die Beseelungsfrage anwandte.

Im Gegensatz zu Anselm, der Odo an keiner Stelle seiner Werke erwähnt, der keinen Briefaustausch mit Odo gepflegt hat und für den auch Eadmer keinerlei Kontakt mit Odo dokumentiert, hat Odo Anselms Schriften – auch wenn er sich nicht explizit in seinen Traktaten auf Anselm bezieht – sicher belegt rezipiert. Nicht nur, dass Odos *Disputatio contra Iudaeum* mit großer Wahrscheinlichkeit die Lektüre von *Cur Deus homo* vorausgegangen ist, sondern wir sind auch durch den Chronisten Hermann unterrichtet, dass Anselms Schriften schon früh in der Bibliothek von St. Martin abgeschrieben wurden. Hermann nennt sie in einem Atemzug mit den Kirchenvätern:

„[Odo] ließ alle Bücher von Hieronymus zur Erklärung der Propheten und alle Bücher des seligen Gregor und alles, was er finden konnte vom seligen Augustinus, von Ambrosius, Isidor und Beda, und sogar von Anselm, damals Abt von Bec und später Erzbischof von Canterbury so sorgfältig abschreiben, dass eine vergleichbare Bibliothek in kaum einer der Nachbarkirchen zu finden war und alle von unserer Kirche Kopien zur Korrektur ihrer Bücher verlangten.“⁹¹

⁸⁹ Dunthorne, Anselm, 163.

⁹⁰ Eadmer, *Vita Anselmi*, II, c. 66, 142.

⁹¹ Hermann, *Liber de restauratione*, c. 79, 133f.: *Unde omnes libros Ieronimi in explanatione prophetarum omnesque libros beati Gregorii et quoscumque invenire potuit beati Augustini, Ambrosii, Hysidori, Bede, necnon etiam domni Anselmi, tunc temporis abbatis Beccensis, postea vero Canthuariensis archiepiscopi, tam*

Hermanns Ausführung findet Bestätigung in einem überlieferten Bibliothekskatalog: Im späten 12. Jahrhundert hat die Bibliothek von St. Martin vier Codices mit Anselms Werken – darunter *Cur Deus homo* und *De conceptu virginali* – sowie Eadmers *Vita Anselmi* besessen.⁹² Damit verdichtet sich das Bild einer klaren Rezeptionsrichtung: Von Anselm zu Odo.

Odo und Anselm – Kontakt- und Begegnungsmöglichkeiten

In Anselms Sekretär Balduin, der zugleich der Bruder des Propstes Radulf und der Onkel des Chronisten Hermann von Tournai war, hat es eine enge Verbindung des Klosters St. Martin in den innersten Kreis um Anselm gegeben. Balduin, der zuvor Vogt von Tournai gewesen war und in der Zeit von Anselms Abbatat um 1088 als Mönch in Le Bec eintrat,⁹³ begleitete Anselm später als Freund und Sekretär nach England und ins Exil.⁹⁴ Für die Mönche von St. Martin eröffnete sich durch ihn die Möglichkeit, Anselms Werke bereits kurz nach ihrer Fertigstellung zu beschaffen und so frühzeitig Anselms Theorien zu rezipieren.

In seiner Chronik der Abtei St. Martin berichtet Hermann, wie sein Onkel ihm, als er noch ein *puerulus* gewesen sei, eine Geschichte erzählt habe. Balduin, der noch vor Hermanns Geburt Tournai verlassen hatte, war also irgendwann in den 1090er Jahren zu Besuch in seiner alten Heimatstadt gewesen. Dieser Besuch lässt sich gut zusammenbringen mit der kurzen Zeit, die Balduin infolge des Streits zwischen Anselm und Wilhelm Rufus im Jahr 1095 in Verbannung auf dem Kontinent verbringen musste.⁹⁵

diligenter fecit describi, ut vix in aliqua vicinarum ecclesiarum similis inveniretur bibliotheca, omnesque pro corrigendis libris suis de nostra ecclesia peterent exemplaria. S. auch Boutémy, Origines, 186f.

⁹² Delisle, Cabinet, 487–492; zur Einordnung und Datierung siehe Boutémy, Origines, insb. 186f. und 195–203.

⁹³ Hermann, Liber de restauratione, c. 40, 80. Die Datierung ergibt sich einerseits durch die Datierung bei Hermann auf die Zeit von Anselms Abbatat, also vor 1092/3 und andererseits durch die infrage kommenden Einträge eines Balduinus in der Professliste des Klosters Le Bec. Die Professliste ist in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts überliefert (Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 499, 8r–16r.) und in Porées Geschichte der Abtei Le Bec abgedruckt (Porée, Histoire, 629–645).

⁹⁴ Zur Rolle von Balduin siehe Eadmer, Vita Anselmi, II, c. 13, 81 und II, c. 28, 103; vgl. auch Southern, Portrait, 241f. Zur Herkunft von Balduin seinem Verwandtschaftsverhältnis mit Radulf und dem Chronisten Hermann siehe Nelson (Hg.), Restoration, xxviii. Entgegen der Angabe von Nelson, kann Balduin allerdings nicht bereits 1097, sondern muss nach Anselms Tod, also nach 1109 gestorben sein, da er von Eadmer als Informationsquelle für die *Vita Anselmi* und als Organisator von Anselms Bestattung erwähnt wird (Eadmer, Vita Anselmi, II, c. 67, 143). Vgl. auch Hughes, Odo, 74 und 166, der ebenfalls Balduin als Verbindung zwischen Odo und Anselm aufzeigt.

⁹⁵ Siehe S. 109.

Balduin war nach der Versammlung von Rochester im Frühjahr weggeschickt worden, durfte aber bereits im Sommer, nachdem Anselm im Juni durch einen Legaten das Pallium gebracht bekommen hatte, nach England zurückkehren.⁹⁶ Gut möglich, dass er die Zeit der Verbannung von etwa drei Monaten bei seinem Bruder und den Neffen in Tournai verbrachte.

Ein weiteres Mal ganz in der Nähe von Tournai befand sich Balduin als er gemeinsam mit Anselm und Eadmer im Jahr 1097 England Richtung Lyon und Rom verließ und dabei über St.-Omer durch Flandern reiste. Möglicherweise hat er auch bei dieser Gelegenheit seiner Familie einen Besuch abgestattet. Dass allerdings zu diesem Anlass vielleicht auch Anselm persönlich einen Zwischenstopp im Kloster St. Martin eingelegt hat, ist zwar ein verführerischer Gedanke, doch angesichts des Enthusiasmus, mit dem Hermann sowohl in seiner Chronik⁹⁷ als auch in seinem Traktat *De incarnatione* wiederholt auf Anselm Bezug nimmt,⁹⁸ wäre zu erwarten, dass er einen solchen Besuch von Anselm ausgiebig thematisiert hätte. Da dies nicht der Fall ist, halte ich es für unwahrscheinlich, dass Anselm selbst in Tournai vor Ort gewesen ist.

Als er bereits ein *adolescens* war, behauptet Hermann weiter, habe er Anselm persönlich bei jener Versammlung gehört, die im Oktober 1100 in England stattfand, und bei der über die Ehe zwischen König Heinrich I. und der Tochter des schottischen Königs Malcolm III. entschieden wurde.⁹⁹ Sofern Hermann seine Anwesenheit in England nicht bloß erfand, ist es gut vorstellbar, dass Balduin seinen Neffen nach dem Tod von Wilhelm II. Rufus auf der Rückreise von Lyon nach Canterbury von Tournai aus für eine Weile mitnahm. So könnte Anselms *De conceptu virginali* ganz frisch nach seiner Fertigstellung in den Besitz der Bibliothek von St. Martin gelangt sein – entweder noch im Herbst 1100, bei einem potentiellen Besuch Balduins oder weil der junge Hermann gemeinsam mit neuen Eindrücken und Ideen auch ein Exemplar von Anselms Traktat zurück mit nach Tournai brachte.

Als Anselm 1103 das zweite Mal für mehrere Jahre England verließ, reiste er – wieder mit Balduin und Eadmer – die Kanalküste entlang durch die Normandie und kam nicht in die Nähe von Tournai. Auch als er im Frühjahr 1105 aus Lyon abreiste, um Heinrich I. in Frankreich zu treffen, führte ihn sein Weg nicht in die Umgebung des Klosters St. Martin. Für die gleiche Zeit, erwähnt Eadmer allerdings, habe Manasses,

⁹⁶ Eadmer, *Historia novorum*, 73.

⁹⁷ Hermann, *Liber de restauratione* nimmt zu sechs Gelegenheiten auf Anselm Bezug: c. 2, 37; c. 13, 50; c. 15, 52–54; c. 6, 55; c. 40, 80; c. 79, 133f.

⁹⁸ Hermann bezieht sich hierin ausdrücklich auf Anselms *Cur Deus homo*, auf *De casu diaboli* und dessen Gebetsammlung (Hermann, *De incarnatione Jesu Christi domini nostri*, 11, 13, 37).

⁹⁹ Hermann, *Liber de restauratione*, c. 15, 52–54.

der Erzbischof von Reims Anselm inständig gebeten zu ihm zu kommen, doch Anselm, der den Bitten zunächst durchaus nachkommen wollte, habe seine Pläne geändert:

„Als wir also von Cluny zur Abtei La Charité kamen [...], erfuhr Anselm, dass die Gräfin von Blois [...] in ihrer Burg erkrankt sei. Daraufhin änderte er seinen Plan, nach Reims zu gehen, worum er von Manasses dem Erzbischof dieser Stadt durch viele inständige Bitten mittels Boten gedrängt worden war, und ging nach Blois zur Gräfin [...].“¹⁰⁰

Eadmer gibt keine weiteren Hinweise, um was für eine Angelegenheit es sich hier gehandelt haben könnte, in der Manasses II. so dringend die Unterstützung des Kollegen aus Canterbury wünschte. Zeitlich besteht jedoch eine auffällige Nähe zur Wahl von Odo zum Bischof von Cambrai Ende Juni 1105. Odos Wahl war der dringende Versuch einen neuen antikaiserlichen, reformorientierten Bischof als Gegenkandidat zu Galcher zu installieren, der sich aktuell mit kaiserlicher Unterstützung, aber gegen die Wünsche des Papstes, an der Macht hielt. Schon mehr als zehn Jahre lang, herrschten im Bistum schismatische Zustände und die Wahl von Odo zum neuen Bischof in Reims sollte die Situation endlich befrieden.¹⁰¹ Möglicherweise hatte sich Manasses II. bei ebendieser schwierigen Aufgabe Anselms Unterstützung einholen wollen, doch während der Versammlung in Reims hielt sich Anselm in Chartres auf. Das Treffen mit Heinrich am 22. Juli stand kurz bevor. Erst danach begab sich Anselm doch noch nach Reims, wo er laut Eadmer gebührend am Hof von Manasses empfangen und bewirtet wurde. Anselm blieb *perplures dies*, doch auffälligerweise gibt es keine Gründe – oder möglicherweise keine Gründe *mehr* – für diesen Aufenthalt, die Eadmer für erwähnenswert hielt.¹⁰²

Odo wiederum war nach der Bischofswahl und Ordination am 5. Juli nach Cambrai gereist, wo ihm die Bürger jedoch den Zutritt zur Stadt verwehrten. Hermann schreibt:

„Doch kaum waren acht Tage vergangen, da wurde uns wiederum ein gewisser Trost zuteil, denn weil Bischof Galcher sich auflehnte und Widerstand leistete,

100 Eadmer, *Historia novorum*, 164: *Cum ergo a Cluniaco ad Caritatem [...] venissemus, didicit Anselmus comitissam Bleisensem, [...] apud castrum suum Bleisum infirmari. Vertit itaque iter quo se Remis ire, sicut a Manasse ipsius urbis antistite multis erat et obnixis precibus per internuncios interpellatus, disposuerat, et Bleisum abiit ad comitissam [...].*

101 Siehe S. 98.

102 Eadmer, *Historia novorum*, 168f.

konnte er [sc. Odo] nicht friedlich die Stadt Cambrai betreten, und er wurde uns vom Erzbischof wieder zurückgeschickt und verweilte ein ganzes Jahr bei uns.“¹⁰³

Sicherlich ist nicht anzunehmen, dass Odo, unmittelbar nach seiner Bischofsweihe in das ca. 130 km entfernte Cambrai aufbrach und, nachdem ihm der Zutritt verweigert wurde, sofort resignierte und unmittelbar nach Tournai zurückkehrte, sodass er schon acht Tage später wieder in seinem Heimatkloster St. Martin angekommen sein könnte. Wahrscheinlicher ist, dass Odo es einige Tage lang versucht hat, sich doch noch Zugang zur Stadt zu verschaffen und sich als Bischof zu etablieren, sich, als der Erfolg ausblieb, aber erst einmal wieder an Erzbischof Manasses wandte. Möglicherweise ist er zunächst nach Reims zurückgekehrt, wo das weitere Vorgehen besprochen wurde; es wurden Boten ausgetauscht und Gespräche geführt, ehe man entschied, dass Odo vorerst ins Kloster St. Martin zurückkehren solle. Odos Anwesenheit in Tournai ist schließlich für den 18. Oktober 1105 bezeugt, wo er¹⁰⁴ eine kleine Versammlung in der Kirche St. Brice abhielt.

Wäre Odo erst einige Tage nach der Bischofsweihe nach Cambrai aufgebrochen, hätte es dort wiederum einige Zeit lang versucht, sich als Bischof einzurichten, und wäre dann erst einmal für eine Weile nach Reims zurückgekehrt, ehe er nach Tournai zurückging, dann ließe sich durchaus eine Überschneidung mit Anselms Aufenthalt in Reims plausibel machen. Anselm könnte, wenn er relativ schnell nach dem Treffen in L'Aigle in die fast 300 km entfernt liegende Stadt Reims gereist wäre, ab Anfang August dort gewesen sein. Für Eadmer wäre eine Begegnung Anselms mit Odo vermutlich nicht bedeutsam genug für eine Erwähnung, während die *Gesta Odonis* zu knapp und zu stark auf die Vorgänge rund um Odos Episkopat fokussiert sind, als dass ein Zusammentreffen mit Anselm Eingang gefunden hätte. Hermann wiederum scheint an Odo nur als Gründungsabt tiefergehendes Interesse gehabt zu haben, zeigt sich darüber hinaus aber nicht sehr geneigt, Odos Leben besondere Aufmerksamkeit zu schenken.¹⁰⁵

In Reims könnten Anselm und Odo sich intensiv über Anselms verschiedene Werke unterhalten haben, sodass Odo aus dieser Begegnung maßgebliche Inspiration für seinen Erbsündentraktat schöpfte. Notwendig wäre ein solches Aufeinandertref-

103 Hermann, *Liber de restauratione*, 135: *Vix tamen octo dies transierant et rursum nobis quedam redditur consolatio, quoniam ipse rebellante et resistente Galchero episcopo pacifice ingredi non valens Cameracum urbem, rursum nobis ab archiepiscopo remittitur et per annum integrum nobiscum demoratur.*

104 Vgl. S. 99.

105 Zu Hermanns Haltung gegenüber Odo siehe S. 97f.

fen der beiden Magister allerdings nicht, um Odos Interesse an Anselms Inkarnations-, Erlösungs- und Erbsündenlehre zu erklären, hatte er doch bereits Jahre zuvor als Abt von St. Martin ausschweifende Predigten über die Inkarnation gehalten. Seine Inspiration, seine Kenntnis und Motivation kann genauso gut auch ausschließlich aus der Lektüre der anselmschen Werke stammen.

Immer wieder gibt es im Vergleich der Lebenswege der beiden Magister Anselm und Odo „Beinahe-Berührungspunkte“, Stationen, bei denen sie sich raum-zeitlich nahe sind, Reisewege, die sich leicht hätten kreuzen können und es dann doch nicht taten. Als Anselm 1097 seine erste Exilreise antrat, reiste er durch Flandern und machte Station im Kloster St-Bertin, das nur 80 km entfernt von Tournai lag. Im Oktober oder November des Jahres 1100 reiste Odo durch Frankreich zum Konzil nach Poitiers, während Anselm, der sich kurz zuvor noch in Frankreich aufgehalten hatte, gerade seit Ende September wieder in England war. Und im Jahr 1105 wäre Anselm, wenn ihn nicht die Nachricht von Adela von Blois' Erkrankung erreicht hätte, zur Zeit von Odos Bischofswahl in Reims gewesen. Als Odo sich wiederum zwischen 1107 und 1110 in Inchy oder/und Anchin aufhielt und möglicherweise auch vermehrt gereist sein könnte, war Anselm bereits wieder in England. Balduin und Hermann sind außerdem Brückenpersonen, die nachweislich in näherer Beziehung zu sowohl Anselm als auch Odo gestanden haben, und die zeigen, dass sich die zwei Gelehrten auch sozial im gleichen Netzwerk, in relativer Nähe zueinander, bewegten.

Dennoch hat es für ein reales Treffen nahezu keine Möglichkeiten gegeben. Odos Expertise entstammt daher wahrscheinlich eher der intensiven Lektüre und dem Austausch mit seinen eigenen Schülern beziehungsweise anderen Brüdern in Tournai und Anchin – und vielleicht an weiteren Aufenthaltsorten – wo es ein Interesse für Anselm gab. In jedem Fall würde ein kurzes Aufeinandertreffen, das zwar nicht unplausibel in die Itinerare der beiden Denker passt, aber ansonsten nicht durch Quellen belegt ist, nicht ausreichen, um Odo als Schüler zu bezeichnen oder ihm jene herausgehobene Expertise und Autorität in der Anselm-Exegese zuzuschreiben, die für einen Schüler im weiten Sinne charakteristisch wäre. Odo hat Anselms Schriften intensiv rezipiert und beweist in seinen eigenen Werken ein tiefes Verständnis von Anselms Ideen und Argumenten, doch er ist weder ein Schüler Anselms im buchstäblichen Sinne, der von seinem Lehrer Anregungen erhalten hat, vielleicht sogar von ihm bestätigt und bestärkt worden ist, noch ist er ein Schüler im weiten Sinne, der sich selbst klar in die Nachfolge des Lehrers stellt und die Begegnung mit seinem Lehrer sowie dessen Anerkennung gesucht hat. Odo ist vielmehr ein Kenner der anselmschen Werke; er ließ sich maßgeblich durch die Werke Anselms inspirieren, integrierte dessen Ideen in sein eigenes Denken und entwickelte sie in eigenständiger Weise weiter.

Quellen

1) Ungedruckte Quellen

Douai, Bibliothèque municipale, Ms. 201.
 Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat.
 499, Digitalisat online verfügbar unter: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.499 (letzter Zugriff: 12.12.2025).

vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.499 (letzter Zugriff: 12.12.2025).

2) Gedruckte Quellen

Amandus de Castello, *De Odonis episcopi Cameracensis vita vel moribus*, hg. von Holder-Egger, Oswald, Hannover 1888 (MGH SS 15,2), 942–945.
 Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*, in: Schmitt, Franciscus S. (Hg.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bd. 2, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968, 37–133.
 Anselm von Canterbury, *De conceptu virginali et de originali peccato*, in: Franciscus S. Schmitt (Hg.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bd. 2, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968, 135–173.
 Anselm von Canterbury, *Epistolae*, in: Schmitt, Franciscus S. (Hg.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bde. 3–6, Stuttgart – Bad Cannstatt 1946–1961.
Chronicon Sanctae Andreae Castri Cameracensi, hg. von Pertz, Georg H., Hannover 1846 (MGH SS 7), 526–550.
Diplomatica Belgica (DiBe). The Diplomatic Sources from the Medieval Southern Low Countries, bearb. von Hemptinne, Thérèse de/Deploige, Jeroen u. a., Brüssel seit 2015, https://www.diplomata-belgica.be/regular_search_en.php (30.12.2025).
 Eadmer, *Historia novorum in Anglia, et opuscula duo de vita Sancti Anselmi et quibusdam miraculis ejus*, hg. von Rule, Martin, London 1884 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 81).
 Eadmer, *Vita Sancti Anselmi* (lat.-engl.), hg. von Southern, Richard W., Oxford 1972 (*Oxford medieval texts*).
Gesta Galcheri episcopi cameracensis, hg. von Waitz, Georg Hannover 1883 (MGH SS 14), 183–210.

Gesta Odonis episcopi cameracensis, hg. von Waitz, Georg, Hannover 1883 (MGH SS 14), 210–211.
Gesta versio gallica, hg. von Pertz, Georg H., Hannover 1846 (MGH SS 7), 510–525.
 Guibert von Nogent, *De vita sua, sive Monodiae*, hg. von Labande, Edmond-René, Paris 1981 (*Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age* 34).
 Hermann von Tournai, *De incarnatione Jesu Christi domini nostri*, hg. von Migne, Jacques-Paul, Paris 1902 (Migne PL 180), 9–38.
 Hermann von Tournai, *Liber de restavratione ecclesie Sancti Martini Tornacensis*, hg. von Huygens, Robert B. C., Turnhout 2010 (*Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis* 236).
 Ivo von Chartres, *Epistolae*, hg. von Migne, Jacques-Paul, Paris 1854 (Migne PL 162), 11–288.
 Lambert von Arras, *Le registre de Lambert, évêque d'Arras (1093–1115)*, hg. von Giordanengo, Claire, Paris 2007 (*Sources d'histoire médiévale* 34).
 Lambertus Waterlos, *Annales Cameracenses*, hg. von Pertz, Georg H., Hannover 1859 (MGH SS 16), 509–554.
 Odo von Tournai, *De blasphemias in Spiritum Sanctum*, hg. von Migne, Jacques-Paul, Paris 1880 (Migne PL 160), 1111–1118.
 Odo von Tournai, *De peccato originali*, hg. von Migne, Jacques-Paul, Paris 1880 (Migne PL 160), 1071–1102.
 Odo von Tournai, *Disputatio contra Judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei*, hg. von Migne-Jacques-Paul, Paris 1880 (Migne PL 160), 1103–1112.

Literatur

- Abulafia, Anna S., Christian Imagery of Jews in the Twelfth-Century: a Look at Odo of Cambrai and Guibert of Nogent, in: Abulafia, Anna S. (Hg.), Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150), Aldershot 1998, 383–391.
- Abulafia, Anna S., Christians Disputing Disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm, in: Abulafia, Anna S. (Hg.), Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150), Aldershot 1998, 131–148.
- Abulafia, Anna S./Evans, Gillian R. (Hg.), The Works of Gilbert Crispin Abbot of Westminster, London 1986.
- Amann, Émile, Art. Odon de Cambrai, in: Dictionnaire de theologie catholique, 15,1 (1946), 932–935.
- Anselm von Canterbury, Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden, lateinisch und deutsch, hg. von Schmitt, Franciscus S., Darmstadt 1967.
- Biffi, Inos, Cronologia della vita e delle opere di Anselmo, in: Granata, Aldo/Marabelli, Costante (Hgg.), Anselm: Lettere, Bd. 2.2, Mailand 1993, 209–521.
- Boutémy, André, Odon d'Orléans et les origines de la bibliothèque de l'abbaye de Saint Martin de Tournai, in: Moë, Émile-Aurèle van/Viellard, Jeanne/Marot, Pierre (Hgg.), Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat, Bd. 2, Paris 1949, 179–222.
- Delisle, Leopold V., Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale, Band 2, Paris 1874.
- Dunthorne, Judith, Anselm of Canterbury and the Development of Theological Thought, c. 1070–1141, [Durham University] 2012.
- Erismann, Christophe, L'homme commun, la genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen âge, Paris 2011.
- Ernst, Stephan, Anselm von Canterbury, Münster 2011.
- Espenberger, Johannes N., Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Paderborn 1905.
- Evans, Gillian R., Anselm and a New Generation, Oxford 1980.
- Evans, Gillian R., Anselm's Life, Works and Immediate Influence, in: Davies, Brian/Leftow, Brian (Hgg.), The Cambridge Companion to Anselm, Cambridge u.a. 2004, 5–31.
- Fröhlich, Walter, Itinerary of Anselm, in: Fröhlich, Walter (Hg.), The Letters of Saint Anselm of Canterbury 1, Kalamazoo 1990, 335–343.
- Goebel, Bernd, Im Umkreis von Anselm. Biographisch-bibliographische Porträts von Autoren aus Le Bec und Canterbury, Würzburg 2017.
- Goebel, Bernd, „Rationabiliter loquenti non habeo quod rationabiliter objiciam“. Odo Streitgespräch mit dem Juden über die Menschwerdung Gottes und einige weitere Religionsgespräche im Anschluss an Anselms Cur deus homo, in: Müller, Christof/Förster, Guntram (Hgg.), Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte. Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studententages vom 12./13. November 2015, Würzburg 2018, 81–112.
- Grabmann, Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 2: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, Freiburg i.Br. 1911.
- Gross, Julius, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12.–15. Jahrhundert), Bd. 3, München u.a. 1971.
- Hoeres, Emanuel, Das Bistum Cambrai. Seine politischen und kirchlichen Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und Flandern und Entwicklung der Commune von Cambrai von 1092–1191, Leipzig 1882.
- Hughes, Trevor D., Odo of Tournai: Scholar and Holy Man, [Oxford University] 2000.
- Kéry, Lotte, Die Errichtung des Bistums Arras 1093/1094, Sigmaringen 1994.
- King, Peter, Damaged Goods, in: Faith and Philosophy 24,3 (2007), 247–267.
- La Bigne, Marguerin de (Hg.), Maxima Bibliotheca Veterum Patrum, Bd. 21, Lyon 1677.
- Labis, François I., Le bienheureux Odon, Évêque de Cambrai, in: Revue catholique recueil religieux, philosophique, scientifique, historique et littéraire 14 (1856), 445–460 und 519–526.
- Mingroot, Erik van, Liste provisoire des actes des évêques de Cambrai de 1031 à 1130, in: Verbeke, Werner (Hg.), Serta Devota in memoriam Guillelmi Lourdaux. Pars posterior. Cultura Mediaevalis, Leuven 1995, 13–55.
- Naedenoen, Paul, Odon de Cambrai: Traité sur le canon de la Messe, [Universität Leuven] 1969.

- Nelson, Lynn (Hg.), *The Restoration of the Monastery of Saint Martin of Tournai*, Washington 1996.
- Pontal, Odette, *Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215*, Paris 1995.
- Porée Adolphe-André, *Histoire de l'abbaye du Bec, Év-reux* 1901, 629–645.
- Reinke, Martina, *Die Reisegeschwindigkeit des deutschen Königshofes im 11. und 12. Jahrhundert nördlich der Alpen*, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 123 (1987), 225–251.
- Resnick, Irven M., *Odo of Tournai and Peter Damian: Poverty and Crisis in the Eleventh Century*, in: *Revue bénédictine* 98,1–2 (1988), 114–140.
- Resnick, Irven M., *Odo of Tournai's De peccato originali and the Problem of Original Sin*, in: *Medieval Philosophy and Theology* 1 (1991), 18–38.
- Resnick, Irven M. (Hg.), *On Original Sin and A Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God, Two Theological Treatises*, Philadelphia 1994.
- Resnick, Irven M., *Anselm of Canterbury and Odo of Tournai on the Miraculous Birth of the God-Man*, in: *Mediaeval Studies* 58 (1996), 67–86.
- Resnick, Irven M., *Odo of Cambrai and the Investiture Crisis in the Early Twelfth Century*, in: *Viator* 28 (1997), 83–98.
- Schmitt, Franciscus S., *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Epistola de incarnatione verbi, accedit prior eiusdem opusculi recensio nunc primum edita*, in: *Florilegium patristicum* 28 (1931).
- Schmitt, Franciscus S., *Zur Chronologie der Werke des Hl. Anselm von Canterbury*, in: *Revue bénédictine* 44 (1932), 322–350.
- Sellner, Harald, *Klöster zwischen Krise und correctio*, Tübingen 2016.
- Sharpe, Richard, *Anselm as Author: Publishing in the Late Eleventh Century*, in: *The Journal of Medieval Latin* 19 (2009), 1–87.
- Southern, Richard W., *St Anselm and his English Pupils*, in: *Mediaeval and Renaissance Studies* 1 (1941), 3–34.
- Southern, Richard W., *St. Anselm and Gilbert Crispin, abbot of Westminster*, in: *Mediaeval and renaissance studies* 3 (1954), 78–115.
- Southern, Richard W., *Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059–c. 1130*, Cambridge 1963.
- Southern, Richard W., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990.
- Ubaghs, Gerhard C., *Du réalisme en théologie et en philosophie, Opusculs sur le dogme de la trinité et l'incarnation du verbe et sur la conception virginale et le péché originel: suivis de deux lettres de S. Anselme, et du 2e Livre sur le péché originel de Odon*, Louvain 1856.
- Vaughn, Sally N., *Archbishop Anselm 1093–1109, Bec Missionary, Canterbury Primate, Patriarch of Another World*, Farnham 2012.
- Wilmart, Andreas, *Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme de Roscelin*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3 (1931), 20–36.
- Yamazaki, Hiroko, *Anselm and Odo of Tournai on God and Evil*, in: *Healy-Varley, Margaret E./Gasper, Giles E. u.a. (Hgg.), Anselm of Canterbury: Communities, Contemporaries and Criticism*, Leiden u.a. 2022, 71–77.

Dame Droiture, die diskrete *Discretio*

Der Gotteszugang weltlicher Frauen in
Christine de Pizans *Livre de la Cité des Dames*

Einleitung

Für die französische Monarchie begann das an dynastischen Krisen nicht eben arme 14. Jahrhundert mit einem Sexskandal: Zwei Schwiegertöchter des französischen Königs Philipp IV. (genannt der Schöne, 1268–1314) wurden 1314 in einem Turm der Pariser Stadtbefestigung, der Tour de Nesle, mit ihren Liebhabern erwischt, eine dritte war Mitwisserin. Die Liebhaber wurden hingerichtet, die Prinzessinnen verbannt. Darunter war auch die Frau des Thronfolgers Ludwig X. (1289–1316), Margarethe von Burgund (1290–1315), die 1315 in Gefangenschaft starb, während ihr Gemahl, der mittlerweile seinem Vater auf dem Thron gefolgt war, eine neue Ehe anstrebte.¹

Der als „Affaire de la Tour de Nesle“ bekannt gewordene Skandal war zwar nicht der Grund für die nun folgende Wende in der Thronfolgepraxis des Königshauses, die die weibliche Nachfolge auf dem Thron ausschloss. Doch der Skandal zog die Legitimität der Tochter Ludwigs X. und Margarethes, Johanna von Navarre (1311–1349), in Zweifel und schädigte das Ansehen der französischen Prinzessinnen, was dem französischen Hochadel bei den nun folgenden Verhandlungen um die Regentschaft und Thronfolge nutzte, um die drei Söhne des mächtigen Philipps IV. zu schwächen.²

Eigentlicher Anlass für den Ausschluss weiblicher Thronfolge war jedoch die Söhnelosigkeit des letzten Sohnes Philipps des Schönen, Karls IV. († 1328). Mit ihm endete das „miracle capétien“, die ununterbrochene Vater-Sohn-Folge auf dem französischen Thron seit 987. Anstatt die Erbfolge zweier Töchter Philipps des Schönen und ihrer

1 Gauvard, *Histoire*, 351–353; Adams, *Revisiting*.

2 Richards, *Thought*, 10.

Gemahle, darunter König Eduard II. von England (1284–1327) zu berücksichtigen, setzte sich 1328 ein Cousin der Söhne Philipps des Schönen, Philipp VI. von Valois (1293–1350), durch. Hiermit löste das Haus Valois die Kapetinger ab, unter anderem zulasten des Königs von England, Edwards III. (1312–1377), der über seine Mutter Isabelle (1295–1358), eine Tochter Philipps des Schönen, seine eigenen Thronansprüche erhob. Damit war einer der Hauptgründe für den Hundertjährigen Krieg gelegt.³

Philipp VI. konnte sich bezüglich des Ausschlusses von Frauen von der Erbfolge auf zwei Präzedenzfälle seit der Thronbesteigung Philipps V. (1293–1322, reg. ab 1316, gekrönt 1317) berufen. Im Jahr 1317 hatten die Generalstände, denen Philipp V. seine Regentschaft und Krönung verdankte, die Zurücksetzung der Frauen erstmals rechtlich beschlossen. 1322 hatte sich Karl IV. ebenfalls gegen die Ansprüche der Gatten zweier Töchter Philipps des Schönen durchgesetzt.⁴ Die Nachfolger Philipps VI. bemühten sich, diesen innerhalb des Hauses Valois an sich nicht neuen, aber im Kontext des mittlerweile ausgebrochenen Hundertjährigen Krieges hochpolitischen Rechtsbrauch zu formalisieren. Karl VI. (1368–1422) griff hierfür erstmals auf ein mittlerweile wieder aufgefundenes Königsrecht aus dem 6. Jahrhundert, die Lex Salica zurück, dessen erbrechtliche Zurücksetzung der Frauen nun durch fragwürdige Interpretationen und angebliche *consuetudines* auf die französische Monarchie angewendet wurde.⁵

Flankiert wurde die Durchsetzung des Ausschlusses weiblicher Thronfolge von einer verwickelten juristischen Debatte um die Möglichkeit weiblicher Regentschaft.⁶ Diese wurde verschärft, als mit Karl VI. ein König herrschte, der ab 1392 periodisch von einer Geisteskrankheit behindert wurde, sodass seine Frau Königin Isabeau de Bavière (1370–1435) immer öfter Regentschaftsaufgaben übernehmen musste, darunter die schwierige Entscheidung zur Unterzeichnung des Friedensvetrages von Troyes im Jahr 1420.⁷

Die juristischen Debatten um weibliche Regentschaft und Thronfolge bedienten sich bald auch misogynen christlich-anthropologischer Argumente, die aus dem tradierten gelehrten Diskurs stammten, um eine grundsätzliche Unfähigkeit und Ungeeignetheit von Frauen zur Ausübung von Macht und Autorität (über Männer) zu behaupten.⁸ Die Werke Christine de Pizans (1364–1430) über weibliche Tugendfähig-

3 Gauvard, *Histoire*, 352; Demurger, *Temps*, 9–12.

4 Gauvard, *Histoire*, 352f.

5 Viennot, *France*, 315–320; Hanley, *Loi*, 13f.

6 Im Detail zeichnet diese nach Richards, *Thought*, 1–10.

7 Ehlers, *Krieg*, 57, 74–76.

8 Hanley, *Loi*, 15; Richards, *Thought*, 10.

keit – zu nennen sind die Bücher *Livre des Trois Vertus*, *Epistre d'Othéa*, *Livre de la Prudence*, *Mutacion de Fortune* und zentral ihr 1405 veröffentlichtes Werk *Livre de la Cité des Dames* – sind letztlich im intellektuellen Kontext der Thronfolgedebatte zu verorten.⁹ Letztere betrafen schließlich die Stellung von Christines wichtigster Gönnerin, Isabeau de Bavière.¹⁰

Die jüngere Forschung hat die Quellen zu einem großen Teil identifizieren können, aus denen Christine de Pizans ihr theologisches und philosophisches Denken über das Frausein schöpfte.¹¹ Dabei stand besonders ihr wohl originellstes Werk *Le Livre de la Cité des Dames* im Fokus der Aufmerksamkeit.¹² Im Gesamtwerk Christine de Pizans steht dieses Werk gewissermaßen allein, da es weder zu ihren explizit politischen noch höfisch-dichterischen noch didaktischen Werken zu rechnen ist. Vielmehr kommt ihm der Charakter einer Art Schlüsselwerk zu, insofern sie hier ihren eigenen Standpunkt über das Wesen der Frau darlegt. In ihrer hier formulierten *Défense des femmes* setzt sie sich auf dem Feld der Tugendethik explizit mit den theologisch-philosophischen Argumenten auseinander, die den mittelalterlichen Intellektuellen zum Ausschluss der Frauen von Autoritätspositionen gereichten. Wie István Bejczy überzeugend herausgearbeitet hat, konnte sich Christine de Pizan bei ihrer Verteidigung der Tugendfähigkeit der Frauen allerdings auf eine lange Tradition innerhalb des gelehrten Diskurses berufen, die den Frauen die Fähigkeit zur vollen Entfaltung der Tugenden keineswegs absprach.¹³

Die Frage nach der Tugendfähigkeit der Frau stellt jedoch nur einen Teilaspekt des Kernproblems weiblicher Anthropologie im Mittelalter dar, die in den Worten Thomas von Aquins (1225–1274) den *status subiectionis* der Frau begründete.¹⁴ Mit der Tugendfrage verbunden, aber grundlegender als diese, war die, inwieweit Frauen im selben Maße wie Männer der Erkenntnis, mithin der Gotteserkenntnis fähig waren und ob sich ihnen die Wahrheit im gleichen Maß wie den Männern offenbarte.

Christine de Pizan fand bekanntlich eine eigene, selbstbewusste Antwort auf die frauenfeindliche Lehre und ihre vulgarisierte literarische Verbreitung. In diesem Es-

9 Hanley, *Loi*, 16–20; Richards, *Thought*, 1–10.

10 So preist Christine de Pizan ihre Königin, die sie in ihren Katalog tugendhafter Damen aufnimmt: *Et tout premierement, ne sera pas refusee la noble roine de France Ysabel de Baviere, a present par grace de Dieu regnant, en laquelle n'a raim de cruaulte, extorcion ne quelconque mal vice, mais toute bonne amour et benignité vers ses subgiez*, *Cité*, hg. von Paupert II.68, 704f.; s. Adams, *Christine de Pizan*; Dies., *Isabeau de Bavière*.

11 McLeod, *Poetics*; Richards, *Somewhere*; s. besonders die einschlägigen Beiträge in Green/Mews (Hgg.), *Virtue Ethics*; Bejczy, *Virtue*; Richards, *Jean Gerson*; Adams, *Appearing Virtuous*; Green, *Miroir*; Pinder, *Lady's Guide*.

12 *Cité*, hg. von Paupert; s. die 2017 neu aufgelegte Übersetzung von Zimmermann, *Buch*.

13 Bejczy, *Virtue*.

say soll geprüft werden, inwiefern de Pizan im Schlüsselwerk ihrer *Défense des femmes*, im *Livre de la Cité des Dames*, die Frage weiblicher Erkenntnisfähigkeit verhandelt und wie sie diese begründet. Dabei können einige Fragen lediglich angeschnitten werden, die weiterer Forschung bedürfen.

Weibliche *infirmitas*, Lehrverbot und Gotteserkenntnis

Zu Beginn ihres Buches fragt Christine selbst nach dem Grund für die in der Literatur verbreitete Verleumdung der Frauen.¹⁵ Dieser lag in der antik-mittelalterlichen Auffassung von der „weiblichen Schwäche“ (*infirmitas*) als einer Grundbedingung des weiblichen Menschseins:¹⁶ Ausgehend von antiker Philosophie, insbesondere den Werken des Aristoteles, galten Frauen den Christen seit den Urprüngen der Religion als im Zeugungsprozess „verunglückte“ Männer (*mas occasionatus*) und zeichneten sich Letzteren gegenüber durch körperliche und intellektuelle Defizite aus.¹⁷ Diese Defizite hinderten sie an der vollen Entfaltung ihrer Seelenkräfte.¹⁸

Wie Eva Schlotheuber herausgearbeitet hat, war die Vorstellung von der Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele mit Gott Ausgangspunkt christlicher Ethik und Anthropologie.¹⁹ Unabhängig vom Geschlecht, das zunächst lediglich die biologische Erscheinungsform vorgab,²⁰ war es dem Menschen aufgetragen, den göttlichen Anteil in sich, die eigene Seele, zu erkennen und hierdurch zu Gott zurückzufinden. Gotteserkenntnis war ohne Erkenntnis der eigenen Seele nicht vorstellbar – und wer die eigene Seele erkannte, erkannte einen Teil der göttlichen Wahrheit. Durch den Sündenfall, so die Vorstellung, war die Erkenntnisfähigkeit der Seele erschwert, aber nicht verunmöglicht worden. Der Weg zur Erkenntnis des Göttlichen in sich selbst, aber auch in der Schöpfung,²¹ war die Kontemplation, die *vita contemplativa*, durch die

14 Gössmann, Anthropologie; Thomasset, Nature.

15 Cité, hg. von Paupert, I.1, 200: [...] *quelle peut estre la cause ne dont ce peut venir que tant de divers hommes, clers et autres, ont esté et sont si enclins de dire de bouche et en leurs traictiez et escrips tant de deableries et de vituperes de femmes et de leurs conditions [...]*.

16 Meier, Eriugena, 473–475; Gössmann, Anthropologie, 292; Schlotheuber, Ordering; Dies, Doctrina, 35, 40.

17 Gössmann, Anthropologie, 292.

18 Gössmann, Anthropologie, 292; Tomas von Aquin, Summa Theologie, hg. von Busa, IIa IIae, q. 156, a. 1, ad 1: *Qua femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhaereat quibuscumque inhaeret, etsi raro in aliquibus aliter accidat.*

19 Für das Folgende s. Schlotheuber, Norm, 337–345.

20 Gössmann, Anthropologie, 292.

21 Gumann, Erkenntnis, 125–135.

die affektiven Bestandteile der Seele, das Leibliche, kontrolliert werden konnten. Die Erkenntnis wurde Thomas von Aquin zufolge durch die Fähigkeit des Menschen zur Vernunft ermöglicht, die ihn vom Tier unterschied und von der Gottebenbildlichkeit der Seele selbst herrührte. Der Vernunftteil der Seele, die *anima intellectiva*, war in der Lage, sich mit dem göttlichen Geist, dem *intellectivum principum*, zu verbinden. Die *ratio* war entscheidend, weil sie, vom menschlichen Willen gesteuert, Gedanken, Affekte und Tugenden auf das Gute und damit auf Gott hinlenkte. Entscheidend für die Richtigkeit des rationalen Urteilsvermögens war die Fähigkeit zur Unterscheidung, zur Selbstüberprüfung und zum richtigen Maß, die als *discretio* bezeichnet und seit Thomas von Aquin als Teil der *prudentia*, der obersten Kardinaltugend, betrachtet wurde (s.u.).²² Der willentlich, kontemplativ und durch rationale Selbstkontrolle beschrittene Weg der Erkenntnis der eigenen Seele und damit des Göttlichen wurde als *Imitatio Christi* bezeichnet.²³ Allerdings konnte der Mensch hier lediglich „Gott entgegengehen“ – die letztliche Schau und Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, die *intellectio*, wurde ihm in einem Gnadenakt zuteil. Wie Eva Schlotheuber betont, rückte die Reformtheologie des späten 14. Jahrhunderts gerade die Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung wieder stärker in den Mittelpunkt ihrer Predigten und spirituellen Unterweisungen.²⁴ Der Weg der *imitatio Christi* hin zur *intellectio* und *contemplatio Dei* stand jedem Menschen unabhängig vom Geschlecht offen. Frauen und Männer galten beide als *capax Dei*.

Allerdings gingen die mittlalterlichen Theologen davon aus, dass die weibliche *infirmitas* das Erkenntnisvermögen der Frauen schwäche, wenn nicht verunmögliche – hierin wurden sich die Theologen nie einig –, weil die Frauen den affektiven Teilen der Seele in stärkerem Maß ausgesetzt seien.²⁵ Jedoch gestanden sie zu, dass Frauen durch göttliche Gnade (*gratia gratis data*) zur Erkenntnis gelangen könnten.²⁶ Ihre biologisch begründeten Defizite an Intellekt, Tugend und sozialer Stellung (*status subiectionis* unter den Mann) galten dabei einerseits als göttlich gewollte Ordnung: Grund hierfür war letztlich eine Auffassung der Genesis (Gen 1, 27), nach der die Frau zwar im Paradies und durch Gott, aber nach dem Mann geschaffen wurde, der damit die Gottebenbildlichkeit in vollkommenerem Maß erfüllte. Paulus (1 Kor 11,7)

22 Dingjan, *Discretio*, 205–226.

23 Schlotheuber, *Norm*, 342.

24 Ebd.; Dies., *Krise*, 127–129.

25 Gössmann, *Anthropologie*, 292; Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, hg. von Busa, (*Opera omnia*, Bd. 2), Ia, q. 92, a. 1, ad 2: *Naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum.*

26 Gössmann, *Anthropologie*, 292.

unterstricht diese Auffassung mit seinem Wort, die Frau sei zum Ruhm des Mannes geschaffen (*ad gloriam viri*). Hinzu trat andererseits die Vorstellung, dass der biologische Nachteil der Frauen, der ihren *status subiectionis* begründete, als Strafe für den Sündenfall zu verstehen sei.²⁷ Biblische Beispiele herrschender und richtender Frauen galten als Ausnahmen, die die Regel bestätigten.²⁸

Gegen die Auffassung, die Frau sei als Dienerin des Mannes geschaffen, wandten sich freilich bereits mittelalterliche Theologen. Thomas von Aquin sah etwa die Helferinnenrolle der Frau lediglich mit Blick auf die menschliche Fortpflanzung als gottgewollt an, wie Elisabeth Gössmann herausstellt.²⁹

Der soziale *status subiectionis* und die geringere Fähigkeit zum göttlichen Heil begründeten für die Theologen auch den Ausschluss der Frauen aus Lehrämtern. Wiederum lieferte Paulus die Begründung (1 Kor 14): *mulier tacet in ecclesia*. Für die Wissenskultur und Wissenssoziologie des Mittelalters erwies sich dieses Lehrverbot als folgenscher: Seit dem Aufblühen der europäischen Bildungskultur an Kathedral-schulen und Universitäten im 12. Jahrhundert wurden Frauen aus dem organisierten Forschungs- und Lehrbetrieb ausgeschlossen, ihre Lehrtätigkeit auf den privaten Raum zurückgewiesen.³⁰ Wie Eva Schlotheuber unterstreicht, bedeutete die Beschränkung der Lehrtätigkeit auf den privaten Raum jedoch auch für Frauen niemals ein Verbot des Erwerbs von Wissen. Ganz im Gegenteil.³¹

Im 12. Jahrhundert fanden die von den Theologen bevorzugten Orte weiblicher Bildung³², die Frauenkonvente, alternative Wissenszugänge: Das Problem von *infirmas* und Gotteserkenntnis konnte beantwortet werden, indem die Ungelehrtheit der Religiösen, ihre *infirmas* und ihr Status als *sponsa Christi*, die am Ohr des Herrn saßen, zum privilegierten Weg für eine gnadenhaft erwiesene Schau Gottes wurden.³³ Voraussetzung hierfür war nach Eva Schlotheuber freilich auch für die Religiösen eine hohe geistliche Bildung, die in den Konventen gepflegt wurde. Als das Ergebnis der vermeintlichen „Ungelehrtheit“ der Religiösen und des privilegierten Zugangs zum Gnadenakt der Schau göttlicher Wahrheit darf die Form der monastischen Visionsliteratur gelten, die gerade seit dem 12. Jahrhundert aufblühte.³⁴ Die mystische Schau

27 Ebd., 293f.

28 Ebd., 296.

29 Ebd.

30 Meier, Privatoffenbarung; Schlotheuber, Doctrina.

31 Schlotheuber, Hildegard, 333f.

32 Gössmann, Anthropologie, 289.

33 Meier, Eriugena; Schlotheuber, Bräute; Schlotheuber, Tisch.

34 Schmidt/Bauer, Grundfragen; Heimbach, Mund; Ranff, Wege.

Gottes etablierte sich als legitim angesehene Art weiblicher Erkenntnisfähigkeit auch im Laienstand, sofern die Visionen nach Prüfung als authentisch eingestuft wurden.

Wie aber konnten weltliche Frauen außerhalb der mystischen Schau Wissen erlangen und autoritativ zur Sprache bringen, wo ihnen doch der „Mainstream“ des gelehrten Diskurses eine den Männern ebenbürtige Urteilsfähigkeit absprach und von einem prinzipiellen *consilium invalidum*³⁵ der Frauen ausging?

Der *Livre de la Cité des Dames*

Als frühhumanistische Schriftstellerin und Denkerin fand Christine de Pizan eine eigene, selbstbewusste Antwort auf die Frage weiblicher Erkenntnisfähigkeit. Der 1405³⁶ veröffentlichte *Livre de la Cité des Dames*, dessen Adressat oder Auftraggeber unbekannt ist, ist bekanntlich als höchst originelle Komposition Christine de Pizans ein Loblied auf die weibliche Tugendfähigkeit und auf die Vernunft. Sein Inhalt sei kurz umrissen: Nachdem das Christine-Ich den frauenfeindlichen Traktat des Matheolus liest, treibt sie die Frage nach dem Grund jenes „nie versiegenden Quells“³⁷ misogynen Anwürfe um. Trotz ihres erfahrungsgestützten Bewusstseins des Gegenteils beteuerten selbst „Philosophenfürsten“ wie Aristoteles, dessen Schriften sie vermutlich in französischer Übersetzung rezipierte,³⁸ die Frauen seien zur Tugend unfähig. Ein intellektuelles Dilemma tut sich auf: Wenn die Frau wahrlich zur Vollkommenheit, also zur Rückkehr zu Gott, unfähig ist, warum hat Gott sie dann geschaffen? Und wie kann etwas Vollkommenes etwas Unvollkommenes hervorbringen? Die Verzweiflung über dieses theodizeische Problem stürzt sie in einen Zustand der Melancholie.³⁹ Diese wurde im Mittelalter als die Kardinalsünde angesehen – die *acedia* versetzte den Verstand in Stillstand und die Schwere des Herzens lenkte das Denken von Gott fort.⁴⁰

35 Bejczy, *Virtue*, 7f.

36 Zur Datierung s. ebd., 23.

37 Cooper-Davis, Christine de Pizan, 89; Cité, hg. von Paupert, I.1, 202: [...] *a ce propos que je ramentevoie en moy meismes l'un après l'autre comme se feust une fontaine ressoundant.*

38 Bejczy, *Virtue*, 15.

39 Cité, hg. von Paupert, I.2, 206: *En celle dolente pensee ainsi comme j'estoie, la teste baissiee comme personne honteuse, les yeulx plains de larmes, tenant ma main soubz ma joe, acoudee sur le pommel de ma chaire, soudainement sur mon geron vi dscendre un ay de lumiere si comme se le souleil feust [...].* McLeod, *Poetics*, 37.

40 So schreibt etwa Hildegard von Bingen: „Es gibt auch eine gewisse Traurigkeit, aus der in diesem Zelt [des Körpers, TS] durch die Säfte, die rings um die Galle vorhanden sind, ein inneres Erlahmen entsteht, das Unwillen, Verstocktheit und Trotz in den Menschen hervorruft und die Seele niederdrückt, wenn sie nicht möglichst schnell befreit wird, weil ihr die Gnade Gottes zu Hilfe kommt“, übers. von Heieck, *Wege*, I.4, 77; Hildegard von Bingen, *Liber Scivias*, hg. von Führkötter, I.4: *Est etiam quaedam tristitia, de qua in eodem*

In diesem Zustand erfährt Christine himmlische Hilfe: In einer Vision steigen drei Damen in einem Lichtstrahl, der ihren Schoß trifft, zu ihr herab: Sie entpuppen sich als die Damen Raison (Vernunft), Droiture (Rechtmäßigkeit⁴¹) und Justice (Gerechtigkeit). Mit ihnen entspinnt sich ein dreiteiliger Dialog, in dessen Verlauf Christine durch Vernunft- und Erfahrungsgründe anhand historischer *exempla* – was mythologische und biblische einschließt – die Unhaltbarkeit der pauschalen Behauptung einer weiblichen Unfähigkeit zur Tugend bewiesen wird.

Der hierbei aufgestellte, an Boccaccios *De claris mulieribus* angelehnte Katalog von Exempeln wird in einem sprachlichen Bild als Bausteine zu einer „Stadt der Frauen“ verbaut, die schließlich auch von historischen und zeitgenössischen französischen Edelfrauen bewohnt wird, die sich durch Tugenden ausgezeichnet haben.⁴² Die grundlegende Gemeinsamkeit aller Frauengestalten ist dabei ihre Jungfräulichkeit. Jede der himmlischen Damen trägt mit Christine ein Element zur Stadt bei: Raison die Mauern, Droiture die Häuser und Türme, Justice die hohen Damen, die die Stadt beherrschen sollen. Der „Bau“ der Stadt soll dabei auch eine Wirkung im Diesseits entfalten: Die Sammlung an *exempla* und Argumenten soll den Frauen künftig als Schutz dienen, Christine führt ihre *défense des femmes* also auch öffentlich.⁴³ Den Kulminationspunkt bildet die Erscheinung der Jungfrau Maria, die die Herrschaft über die Stadt übernehmen soll.

In der Rede mit Frau Raison fragt Christine alsbald, ob auch Frauen über eine *anima intellectiva*, eine *haute intelligence*, verfügten und für die Wissenschaften (*science*) ebenso geeignet seien wie Männer. Dame Raisons Antwort fällt eindeutig aus: Natürlich seien sie es. Die Frauen müssten lediglich Zugang zu gelehrtem Wissen bekommen und ihren Verstand außerhalb des Haushalts üben dürfen.⁴⁴ Hierauf folgen mehrere Beispiele gelehrter Frauen.

tabernaculo ex humoribus illis qui circa fel sunt, torpor nascitur: indignationem, obdurationem et contumaciam in hominibus pariens, animamque deprimens, nisi gratia Dei succurrente citius eripiat.

41 Spätestens seit Margarethe Zimmermanns Übersetzung hat sich die Übersetzung von *Droiture* mit „Rechtmäßigkeit“ eingebürgert. Wegen seines im Mittelfranzösischen ausschließlich juristischen Gehalts und mit Blick auf ihre im Attribut der „Messlatte“ dargestellte Funktion als Wahrerin des richtigen Maßes (s.u.) ziehe ich den Begriff „Rechtmäßigkeit“ vor. Zum juristischen Gehalt des Wortes *droiture* s. Tobler/Lommatzsch, Altfranzösisches Wörterbuch, Bd. 2, 1936, *droiture*: „Gerechtigkeit, Recht, Anspruch, das einem Gebührende, Gebühr, gesetzmäßige Abgabe, Almosensteuer, Zubehör“, zit. nach Richards, Concept, 312.

42 Cité, hg. von Paupert, II.68.

43 Ebd., I.3, 214: *Autre cause de nostre venue [...] pour fourclore du monde la semblable esreur ou tu estoies encheute, et que les dames et toutes vaillans femmes puissent d'or en avant avoir aucun retrait et closture de defence contre tant de divers assaillans [...]*.

44 Cité, hg. von Paupert, I.27, 343: *Je te di de rechief [...] que se coustume estoit de mettre les petites filles a l'escolle et que suivamente on les feist apprendre les sciences comme on fait aux filz, qu'elles app[r]endroient aussi parfaitement, et entendoient les soubtilleces de toutes les ars et sciences comme ilz font.*

Doch Christine de Pizans Antwort auf diese Frage umfasst mehr als bloßen Zugang zu Bildung. Die Gesamtargumentation ihres Buches läuft darauf hinaus, einen weiblichen Erkenntnisweg offenzulegen. Dieser besteht aus einem Dreiklang aus Gelehrtheit, Tugend und Handlungsethik.

Vernunftgeleitete Selbsterkenntnis und Handlungsethik

Die Allegorie des Prozesses des „Bauens“ der Stadt kann als zweifache Metapher für die *vita contemplativa* und die *vita activa* gelesen werden: Als kontemplativer Prozess verhilft die verstandesgeleitete Klärung des Wahrheitsgehalts der misogynen Anwürfe Christine zur Überwindung ihrer Melancholie und zur Rückkehr auf den Weg der Gottessuche, auf dem sie sich vorher befand.⁴⁵ Der Besuch der Himmlischen Damen dient also nicht nur dem Trost, wie es in Boetius' *Philosophia* der Fall ist, sondern auch der Unterweisung – interessanterweise gibt die handschriftliche Überlieferung diese Doppeldeutigkeit wieder, denn das entscheidende Wort wird je nach Handschrift als *consoler* oder *conseiller* wiedergegeben.⁴⁶ Dabei erinnert Dame Raison Christine daran, dass sie diese Wahrheit in sich selbst finden könne.⁴⁷ Dafür hat Dame Raison ihr „Instrument“, den Spiegel der (Selbst-)Erkenntnis mitgebracht.⁴⁸ Das Erscheinen der drei Damen, die als direkt von Gott kommend bezeichnet werden, kann dabei als jener Gnadenakt der Erkenntnis verstanden werden, der demjenigen zuteil wird, der dem Weg der kontemplativen *imitatio Christi* folgt. Christine berichtet demnach von ihrer *intellectio*. Der Form nach handelt es sich bei diesem fiktiven Dialog vordergründig also nicht um ein didaktisches Werk, sondern um eines der Selbstbeobachtung, Selbstreflexion und der Selbsterbauung – *radrecier* in den Worten Christines.⁴⁹ Die allegorischen

45 Ebd., I,7, 214: *Mais le mouvement [Grund] de nostre venue te sera orendroit par moi declairié. [...] toy, pour la grant amour que tu as a l'inquisition de choses vraies pa lonc et continuel estude, par quoy tu te rens icy solitaire et soustraite du monde, tu as deservi et desers estre de nous comme chiere amie visitée et consolee [...].*

46 Ebd., I,2, 206, Anm. 4: *ainsi pour toy conseiller.*

47 Ebd., I,2, 206f.: *[...] et [te] regitter hors de l'ignorance qui tant avugle ta maismes congnoissance [...] et adjoutes foy a ce que tu ne scez ne vois ne congnois fors par pluralité d'opinions estranges.*

48 Ebd. I,3, 212: *Et pour ce que je sers de demonstrier clerement et faire veoir en conscience et de fait a un chascun et chascune ses propres taches et deffaulx, me vois tu tenir en lieu de ceptre cestui resplendissant mirouer que je porte en ma main destre.*

49 Ebd., 212: *Chiere fille, saches que la Providence de Dieu qui riens ne laisse vague ne vuit, nous a establies, quoy que nous soions choses celestielles, estre et fréquenter entre les gens de ce bas monde affin de mettre en ordre et tenir équité les establissemens fais par nous meismes selon le voloir de Dieu. [...] Si est mon office de radrecier les hommes et les femmes quant ilz sont desvoies et de les remettre en droitte voie.*

Damen stehen dabei für die Wirkungsweise der vernünftigen Anteile der Seele, die als Tugenden die Seelenkräfte und das Denken auf das Gute hinlenken sollen, indem sie den Gegenpart zu den Lastern und Affekten bilden. Ganz dem Weg der *ratio* verpflichtet, ruft Christine hierbei die thomistischen Kardinaltugenden *prudentia* und *iustitia* auf, da es nach Thomas von Aquin vor allem die vernunftbegabten Teile der Seele sind, die durch das „Erkennen des Besseren“ die *imitatio Christi* ermöglichen.⁵⁰

Doch mit der Selbsterkenntnis, die Christine durch Raisons Rede erfährt und die sie zu überschwänglicher Erleichterung und Dankbarkeit verleitet,⁵¹ ist ein lebenswirksamer Auftrag verbunden: Christine soll ihre Erkenntnis aufschreiben, die „Stadt“ in Buchform auf dem „Feld der Literatur“ bauen. Die Beantwortung der Misogynie ist zugleich eine *défense des femmes*, die in der Welt wirken solle,⁵² die Stadt ist ein Hort der Vernunft und eine Festung.

Die Verfahrensweise der (Selbst-)Erkenntnis ist hier die rationale Untersuchung, und zwar der Frage, ob das Urteil über die Unfähigkeit der Frauen zum Guten in dieser Pauschalität zutrifft. Christine greift in ihrer berühmten Formulierung unter der Aufsicht Dame Raisons zur „Spitzhacke des Verstandes“ (*la pioche de l'inquisition*). Das semantische Feld, das Christine für den Erkenntnisprozess wählt, ist das einer juristischen Urteilsfindung: Die Frauen, sagt sie, stünden unter Anklage und es finde sich kein Mann, der ihre Sache vertrete, wie es eigentlich ihre Aufgabe wäre.⁵³ Das Motiv der Klage, dass die Männer die Ehre der Frauen nicht mehr verteidigten, hatte sie bereits 1399 in ihrer *Epistre au Dieu d'amour* entwickelt.⁵⁴ In *Le Livre de la Cité des Dames* greift sie die Klage auf und erhebt sie zu einem ihre Rede legitimierenden Argument. Der „Prozess“ gegen die Frauen droht wegen *contumasse* – Nichterscheinen vor Gericht (lateinisch *contumacia*) – verloren zu gehen!⁵⁵ Das Urteil soll auf

50 Schlotheuber, Norm, 341.

51 Cité, hg. von Paupert, I,7, 226: *Les paroles dessus dites finees, que je oz de toutes les III dames escoutees par grant entente et qui de moy orent fourtraite entierement la desplaisance [...] soubdainement me gettai a leurs piez [...] Voicy vostre chamberie preste d'obéir: or commandez et je obeirai, et soit fait de moy selon voz paroles.*

52 Ebd., I,7, 214: *Autre cause de nostre venue [...] pour fourclosre du monde la semblable esreur ou tu estoies encheute, et que les dames et toutes vaillans femmes puissent d'or en avant avoir aucun retrait et closture de deffence contre tant de divers assaillans [...].*

53 Ebd., I,3, 214: *[...] et que les dames et toutes vaillans femmes puissent d'or en avant avoir aucun retrait et closture de deffence contre tant de divers assaillans, lesquelles disctes dames ont ar si lonc temps esté delaissies descloses comme champ sans haie, sans trouver champion aucun qui pour leur deffence comparust souffisantment, non obstant les nobles hommes qui par ordonnance de droit deffendre les deussent, qui par negligence et non chaloir les ont laissies fouler, par quoy n'est merveille se leurs envieux.*

54 Pernoud, Christine de Pizan, 91; Christine de Pizan, Sendbrief, hg. von Sonnleitner/Stumer.

55 Ebd., I,3, 216: *[...] ne si injuste cause que par contumasse ne feus gaangnee de celui qui plaide sans partie; zu de Pizans Kenntnis und Sprache des Rechts s. Curnow, Pioche; Richards, Jurisprudence.*

dem an den Universitäten üblichen und anerkannten Erkenntnisweg der *disputatio* gefunden werden: In einer *disputatio quodlibet* erörtert Christine systematisch mit ihren drei himmlischen *magistrae* eine große Zahl gegen die Frauen vorgebrachter Anschuldigen, bei der sie in der Rolle eines Scholaren ihren *magistrae* Fragen vorlegt, die diese auf dem Vernunftweg und anhand anerkannter Beispiele zu beantworten haben.⁵⁶ Insofern stellt der Bericht über den Dialog mit den Damen eine *relatio* dar, eine an den Universitäten übliche Übung, durch die die Scholaren den Inhalt miterlebter *disputationes* nachvollzogen. Die universitäre und juristische Semantik unterstreicht die Rationalität des Weges, den Christine wählt, um ihren *affectus* der Melancholie zu überwinden und wieder auf den Weg der Erkenntnis zurückzufinden.

Mit dem lebensweltlichen Auftrag, durch ihre Rede die Frauen zu verteidigen, rührt Christine allerdings an das christliche Lehrverbot. Wie kann Christine ihrer Rede, deren Glaubwürdigkeit von vornherein durch die weibliche *infirmetas* (*feblece/faiblesse*) ihrer Sprecherin belastet ist, Autorität verleihen? Dies fragt sie sogleich Dame Droiture: Ist für dieses intellektuelle Werk des Wissens (*scientia/sence*) ihr Verstand (*entendement*) ausreichend?⁵⁷ Doch Dame Raison antwortet hierauf zunächst nicht.

Christine begegnet dem *infirmetas*-Problem offensiv mit gleich mehreren Strategien. Einerseits wischt sie die philosophisch-anthropologischen Argumente über die Minderwertigkeit der Frau als bloße, nicht von der Empirie gedeckte Gelehrtenmeinung beiseite.⁵⁸ Den *status subiectionis* der Frau will sie mit Thomas von Aquin nicht als *servitus*, sondern als *paritas* verstanden wissen, in der die Geschlechterrollen komplementär zueinander sind. Frauen seien den Männern zur Seite, nicht zu den Füßen geschaffen, sagt Dame Raison ganz thomistisch.⁵⁹ Die – im Vergleich zum Mann – biologische Schwäche akzeptiert Christine – dass Frauen nicht richten dürften, begründet sie mit deren physisch geringerem Durchsetzungsvermögen.⁶⁰ Aber eine grundsätzliche intellektuelle Schwäche lässt sie nicht gelten. Käme diese vor, so läge sie in erster Linie in mangelnder weiblicher Bildung und einer zu starken Begrenzung der weiblichen Erfahrungswelt auf den privaten Bereich begründet.⁶¹

56 Weijers, Search, 22–31.

57 Cité, hg. von Paupert, I.7, 228: *Comment sera fait a moy tel grâce que je recevrai don selon vostre parole [...] ? [...] ne mon foible scens ne scet ne congnoist l'art ne les mesures, ne estudié n'en a la science ne la pratique de maçonner; et se ces choses par possibilité de science estoient ores en mon entendement, ou seroit prise forte souffissance a mon feble corps féminin pour mettre a œuvre si grant chose?*

58 Ebd., I.2, 208: [...] *pluralité d'opinions estranges*.

59 Ebd., I.9.

60 Ebd., I.16.

61 Ebd., I.27.

Glaubwürdigkeit und Autorität verleiht sie diesen empirischen Argumenten jedoch auf einem anderen Weg. Sie bedient sich rhetorischer Strategien, die der mittelalterlichen weiblichen Mystik nahestehen. Wie die Lichtmetapher und ihre eigenen Worte deutlich machen, erfährt Christine ihre *intellectio* als gnadenhafte Gottesschau (*grace*), als Vision, und auch der Auftrag, zu sprechen, beziehungsweise zu schreiben, ist ein göttlicher. Das Ziel ihrer Rede ist dabei ein rein geistiges: Die *defence* soll sowohl das Seelenheil der Frauen wie das der Männer vor der Sünde bewahren. Mit Blick auf die Frauen sieht Christine in der Misogyne eine selbsterfüllende Prophezeiung: Sollten die Frauen beginnen, an ihre geistige Inferiorität zu glauben, würden sie sich vom Bemühen um die Erkenntnis der Wahrheit abwenden, wie ein Diener, der zu wenig Lohn bekommt.⁶² Die Männer hingegen drohen durch das Festhalten an der Misogynie die Todsünde der *calumnia*, der Verleumdung, zu begehen, was jedoch, wie Dame Raison sagt, auf die Männer zurückfallen werde.⁶³ Die Sorge um das Seelenheil ihrer Zeitgenossen zwingt Christine, zu handeln – auf dem Feld der Literatur.

Dabei erweist sich gerade die erwähnte Untätigkeit (*negligence*) der Männer als „Schlupfloch“ weiblicher Autorität. Hierin gleicht ihre Argumentation derjenigen weiblicher mystischer Literatur: Wie Tanja Mattern gezeigt hat, verwies beispielsweise Elisabeth von Schönau (1129–1164) in ihrem *Liber Viarum Dei* auf die biblische Herleitung der Legitimität weiblicher Rede, wenn die Männer ausfielen, weil sie sich der Trägheit des Herzens hingaben.⁶⁴

Droiture – *discretio*

Die menschliche Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit und zur tugendhaften Handlung hing nach mittelalterlichem Verständnis an einer den Tugenden vorgelagerten Fähigkeit: Dem Urteilsvermögen. Tatsächlich erweist sich in Christines *disputatio* die

62 Ebd., I.1, 204: [...] *conclusion de tout je determinioie que ville chose fist Dieux quant il fourma femme, en m'esmerveillant comment si digne ouvrier daigna oncques faire tant abominable ouvrage qui est vessel au dit d'iceulx, si comme le retrait et heberge de tous maulx et de tous vices [...] car le servant qui moins recoit des guerredons [Lohn] de son seigneur moins est obligiez a son service.*

63 Ebd., I.2, 210: *Car saches que tout mal dit si generaument des femmes empire les diseurs, non pas elles meismes.*

64 Mattern, (Auto)Hagiographie, 11f.: So schreibt Elisabeths Bruder Ekbert: *Sed cur in mentem non venit, quoniam simile factum est in diebus patrum nostrorum, quando viris socordie deditis, spiritu dei replete sunt mulieres sancte, ut prophetarent, populum dei strenue [sic] gubernarent, sive etiam de hostibus Israel gloriose triumpharent, quemadmodum Oda, Debora, Judith, Jahel, et huiusmodi?* (Elisabeth von Schönau, *Liber Viarum Dei* II, 1, zit. nach Mattern). Ich danke Dr. Tanja Mattern (Düsseldorf) für die Bereitstellung ihres Manuskripts.

weibliche Urteilsfähigkeit, nämlich ob Frauen ebenso wie Männer in der Lage seien, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, bald als eine Kernfrage.⁶⁵ Das Urteilsvermögen, lateinisch *discretio*, wörtlich Unterscheidungsvermögen, nahm in der christlichen Lehre einen zentralen Platz ein: Seit Paulus sahen die Kirchenväter in der *discretio*, griechisch διακρισις, die Grundvoraussetzung zur Erkenntnis der Glaubenswahrheiten.⁶⁶ Christine lässt das Urteilsvermögen gleich selbst auftreten und zwar in der Dame Droiture. Anhand dieser Allegorie lässt sich deutlich zeigen, dass Christines Diskurs die Frage weiblicher Tugendfähigkeit transzendiert und grundsätzlich noch die der Erkenntnisfähigkeit selbst behandelt.

Von allen drei allegorischen Damen bereitete Droiture den Interpreten das meiste Kopfzerbrechen. Ein unmittelbares literarisches Vorbild findet sich lediglich in dem Christine bekannten Werk *Le songe du vieil pelerin*, wo ebenfalls eine Dame Droiture auftritt, die mit Christines Version aber nur den Namen gemein hat.⁶⁷ Earl Jeffrey Richards legte die bisher überzeugendste und philologisch abgesicherte Interpretation vor. Er identifiziert Droiture mit dem Prinzip der *aequitas/équité*.⁶⁸ Dieses aus den Chartas italienischer Städte bekannte Rechtsprinzip bezeichnete die lebenspraktische Umsetzung geschriebenen Rechts, wodurch dieses überhaupt erst zur Anwendung kommen konnte.⁶⁹ Philologisch vermittelte das von Dante geprägte Wort der *drittura* die *aequitas* als *droiture* ins Französische. Dieser juristische Hintergrund des Wortes fügt sich in das von Christine gewählte sprachliche Bild eines Gerichtsprozesses zur Findung der Wahrheit auf rationalem Weg. Dass sie nicht direkt die *discretio* oder das *discernement* als Tugend auftreten lässt, könnte mit dem Sprachgebrauch ihrer Zeit zu tun haben, der *discretion* bereits als Liebes- und Herrschertugend kannte (s.u.).

Die Identifizierung der Droiture mit der *discretio* zielt dabei in die gleiche Richtung wie Richards' Vorschlag, insofern die *aequitas* die Fähigkeit zur angemessenen

65 Cité, hg. von Paupert I.43, 398: [...] *se en entendement de femme, qui assez est, si comme il me semble par vous prouvez et ce que je voi, comprennent et retentif es choses soubtilles, tant en sciences comme en autres choses, est autresi pront et abille es choses que prudence enseigne, c'est assavoir qu'elles aient advis sur ce qui est le meilleur affaire, et a ce qui doit esstre laissié, souvenance des choses passees, par quoy plus soient expertes par l'exemple que elles ont veu, saiges ou gouvernement des choses presentes, qu'elles aient pourveance sur celles a avenir.*

66 Feuling, *Discretio*; Windmann, *Discretio*; Dingjan, *Discretio*; Schmidt, *Discretio*, 74–77; Podlech, *Discretio*, 137–146; Meier, *Prudentia*, 135.

67 Richards, *Concept*, 307; Cité, hg. von Paupert, 61.

68 Richards, *Concept*, 310–313.

69 Ebd., 312f.: *aequitas* ist nach Richards: „[...] le moyen de remplir les lacunes de cette loi écrite sur le mot droit d'une façon presque programmatique correspondante au rapport entre *equitas constituta* et *equitas rudis*: c'est-à-dire droiture ne représente pas seulement la justice abstraite, mais aussi la justice concrète, contractuelle, mise en pratique – la justice ‚rude‘, mise au jour, renouvelée“.

Anwendung von Regeln umschreibt. Die *discretio* beinhaltet dies, geht jedoch darüber hinaus, indem sie als rationale Fähigkeit, verliehene Gnade sowie erwerbbare Tugend vernünftige Gotteserkenntnis und Handlungsethik ermöglicht.⁷⁰

Der spätmittelalterliche Bedeutungsgehalt des Begriffs hatte mehrere Wurzeln. Für Paulus war das Unterscheidungsvermögen entscheidend, um die Wahrheit des christlichen Glaubens einzusehen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden und falsche Propheten zu erkennen, mit dem Zweck, die Glaubenseinheit der jungen Gemeinden zu festigen (1 Röm 14, 10; 1 Kor 12, 10; Hebr 5, 14).⁷¹ Eine deutliche Spezifizierung bekam die Unterscheidungsfähigkeit für die Anachoreten bei der Bestimmung der monastischen Tugenden. Die eine Richtung bezeichnete die Unterscheidung der Geister (*discretio spirituum*). In der Vita des Heiligen Antonius (251–356) schreibt Athanasius (300–373) wiederholt, dieser habe jene Fähigkeit besessen. Hierdurch habe Antonius die Versuche und Versuchungen des Teufels, ihn von seiner asketischen Meditation abzubringen, durchschauen und besiegen können, bis hin zur Fähigkeit der Geister-austreibung.⁷² Die Fähigkeit der *discretio spirituum* beschäftigte die Theologen bis zum Ende des Spätmittelalters insbesondere im Bereich der Authentifizierung von Visionen und Prophetie – also gerade des nicht-rationalen Weges der Gottesschau. An einer weiteren „Verwissenschaftlichung“ dieser Kunst hatte auch Jean Gerson (1363–1429), Christine de Pizans Gefährte in der *Qurelle des Femmes* und Kanzler der Sorbonne-Universität, regen Anteil und widmete ihr einen eigenen Traktat (*De discretionem spirituum*).⁷³

Eine andere, mehr auf die monastischen Tugenden gerichtete Bedeutung erwuchs aus den Schriften der lateinischen Kirchenväter und besonders des Johannes Cassian († 430/435). Cassian⁷⁴ erklärte im Gespräch mit Abt Moses die *discretio* zur entscheidenden Fähigkeit eines Mönchs und leitete dies aus dem Gedanken des Maßhaltens ab: Die *discretio* sei ein Akt praktischer Vernunft, der die Tugenden auf das Gute hinlenke, indem er den Tugendakt die richtige Mitte und das richtige Maß finden ließe, nicht zuletzt, um selbstzerstörerische Askese zu vermeiden. Bei der Verbindung von *discretio* mit *modestio*, *mesura* und *moderatio* konnte sich Cassian auf Hieronymus (348/49–420) und Augustinus (345–430) berufen.⁷⁵ Von Cassian ausgehend und ver-

70 Die einschlägigen mittelfranzösischen Lexika sehen keine philologische Verbindung zwischen *équité*, *droiture* und *discretion*; lediglich Francois Raynouard sah in seinem Altokzitanischen Wörterbuch diese Begriffe als Synonyme an: Raynouard, *Lexique roman* 2, 58: *Discretio, discrétion, équité, discernement, droiture*.

71 Schmidt, *Discretio*, 74.

72 Athanasius, *Vita Antonii*, hg. von Gottfried, Adolf/Przybilla, cap. 22, cap. 38, cap. 88.

73 Anderson, *Discernment*, 190–200.

74 Johannes Cassianus, *Collationes*, hg. von Petschenig, Coll. I, 23 und bes. Coll. II.

mittelt durch die Benediktsregel (Regula, 64, 19; 31 und 70,6) und die Schriften Gregors des Großen († 604) galt die *discretio* im Hochmittelalter als entscheidender Ausgangspunkt der Tugend. Hildegard von Bingen (1098–1179) bezeichnete sie als *mater virtutum* (*Ego discretio sum, lux et dispensatrix*⁷⁶), ebenso wie Bernhard von Clairvaux (1090–1153) in seinem Hoheliedkommentar. Die genaueste Ausdifferenzierung des Wirkens der *discretio* im Tugendhandeln gab Richard von Sankt Viktor (1110–1173) in seinem Kommentar zu Psalm 143.⁷⁷ Richard unterschied fünf Grade oder Schritte, in denen die *discretio* die Tugendhandlung „moderiert“: Der Akt begann mit der Beurteilung eines Objekts (*diuudicatio*) entlang der Frage, ob etwas nach den moralischen und menschlichen Regeln erlaubt ist, ausgelöst durch das Gewissen (*conscientia*). Hierauf folgte ein Beratschlagen (*deliberatio*) und die Überlegung der Mittel, die nötig waren, um zum gewünschten Ziel, dem Guten, zu kommen (*dispositio*). Doch im Tugendhandeln selbst war es Richard zufolge nötig, das eigene Tun zu überprüfen und notfalls zu korrigieren, um etwa einen Irrtum in der Lagebeurteilung oder geänderte Umstände berücksichtigen zu können (*dispensatio*). Zum Schluss musste die gefundene Entscheidung noch einmal „moderiert“ werden mit dem Ziel, sie der Natur des Handelnden selbst, aber auch der des beurteilten Gegenstands und, wenn dies nötig würde, weil die Erfahrung keine andere Richtschnur an die Hand gab, entlang festgelegter Gesetze und Regeln anzupassen. Diesen entscheidenden letzten Akt bezeichnete er als *moderatio*.⁷⁸

Es wird deutlich, dass die *discretio* als eine intellektuelle Fähigkeit angesehen wurde, die entscheidend war für die Urteilsfähigkeit, die Tugend und die Ausrichtung des menschlichen Denkens und Handelns auf Gott. Ihr Kern war die Unterscheidung von Gut und Böse, aber auch das richtige Maß. Bedeutsam war, dass die Vorscholastiker die *discretio* als beides zugleich ansahen – eine erworbene Fähigkeit, die den eigentlichen Tugenden vorausging, und eine göttliche Gnade, wie beides auf den Heiligen Antonius zutraf.⁷⁹

Für Thomas von Aquin war die *discretio* beim Streben nach Vollkommenheit und Einheit mit Gott ebenfalls unverzichtbar. Sie gewährte ein sicheres Urteil über Gut

75 Schmidt, Discretio, 75.

76 Konermann, Hildegard, 40; Schmidt, Discretio, 77–93.

77 Richard von Sankt Viktor, Opera omnia, 382; Schmidt, Discretio, 75; Dingjan, Discretio, 167–174; Podlech, Discretio, 143f.

78 S. die Erläuterung bei Dingjan, Discretio, 170–174; s. auch Feuling, Discretio.

79 Athanasius: Vita Antonii, hg. von Gottfried/Przybilla, cap. 22.

und Böse und Gut und Besser.⁸⁰ Im Zuge der Rezeption der aristotelischen Tugend- und Erkenntnistheorie integrierte Thomas die *discretio*-Vorstellung in seine *prudencia*-Lehre und meinte: *discretio ad prudentiam pertinet*.⁸¹ Die *discretio*, so könnte man zugespitzt sagen, wurde bei der Ermittlung des Guten zu einem entscheidenden Teil der *prudencia*, indem sie die Urteilsfähigkeit entlang moralischer und gesetzlicher Maßstäbe ermöglichte.⁸² Thomas hielt die *discretio* daher für entscheidend für jedwede Tugendhandlung:

„Aber den Akt der Tugend kann ein Mensch nicht machen außer durch die Vernunft; denn um wie viel stärker die Tugend ist, umso größer ist ihr Schaden, wenn das Unterscheidungsvermögen nicht der Vernunft zur Hand geht“⁸³

Für Thomas konnte die *discretio* gnadenhaft verliehen, aber auch durch Übung erlernt werden. Die Erfahrung (*experience*) war auch ein für Christine de Pizans Wissensentwurf wichtiger Aspekt. Thomas von Aquin betonte, dass die *frequentia actus* des Gebrauchs der *discretio*, also die häufige Wiederholung, das Urteilsvermögen schärfe.⁸⁴ Dies findet ein Echo in Christines Argumentation, die die Bedeutung der Erfahrung als der Meinung (*opinion*) überlegenes Erkenntnismittel sehr hoch ansetzt.⁸⁵ Auf die Schärfung des Urteilsvermögens zielen auch ihre Forderung nach schulischer Bildung und einer Erweiterung weiblicher Erfahrungswelten.

80 Thomas von Aquin, *Super epistolam ad Hebraeos*, hg. v. Busa (*Opera omnia*, Bd. 5), cap. 5: *ad discretionem boni et mali. Tunc enim perfectus est, quando discernit inter bonum et malum. ... Haec autem sunt tria, sc. discretio inter bonum et melius, inter malum et peius; multa enim sunt quae videntur bona, et tamen sunt mala ... In his ergo requiritur rectitudo iudicii*, zit. nach Dingjan, 218.

81 Thomas von Aquin, *Super sententiis*, hg. von Busa (*Opera omnia*, Bd. 1), lib. 3, d. 33, q. w, a. 3.5: *Discretio eorum quibus hoc bonum rationis consequi possumus et in operationibus et in passionibus, est actus prudentiae ... Prudentia inter alias virtutes cardinales principalior est, et ad ipsam reducuntur omnes aliae quasi ad causam. Unde Antonius dicit quod discretio quae ad prudentiam pertinet est genetrix et custos et moderatrix virtutum*; Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, hg. v. Busa (*Opera omnia*, Bd. 2), I–II q. 61, a. 4: *Prudentia nihil aliud sit quam quaedam rectitudine discretionis in quibuscumque actibus vel materiis*; zit. nach Podlech, 143.

82 Dingjan, *Discretio*, 205–226.

83 Thomas von Aquin, *Super sententiis*, hg. von Busa (*Opera omnia*, Bd. 1), 3, d. 33, q. 2, a. 5, ad 2: *Sed actum virtuosum non potest homo facere nisi per prudentiam; quia quanto virtus est intensior, tanto est magis nociva, nisi adsit discretio prudentiae, ut dicit Philosophus*.

84 Dingjan, *Discretio*, 218; Podlech, *Discretio*, 47.

85 Cité, hg. von Paupert I.2, 210: *C'est chose clere, prouuee par l'experience. [...] Je croy que quoy que tu en aires veü en escript que onque nul de tes yeulu n'en veis*.

Exkurs: Discretio als Herrschertugend

Wenn das „Buch von der Stadt der Frauen“ tatsächlich im Kontext der Frage der Herrschaftsfähigkeit von Frauen zu verorten ist, dann kommt dem Aufrufen der *discretio* durch Christine de Pizan große Bedeutung zu. Denn spätestens seit Thomas von Aquins politischer Tugendlehre fand diese ihren Weg in den Katalog der Herrschertugenden und die Fürstenspiegel. Pate stand hierfür die politische Klugheitslehre der Antike mit den Kernbegriffen *prudentia* und *phronesis*, wie sie von den Stoikern entwickelt worden war.⁸⁶ Cicero (106–43 v. Chr.) brachte die politische Klugheit mit der Unterscheidungsfähigkeit von Gut und Schlecht in Verbindung und rechnete zu ihr die Fähigkeit, sich Vergangenheit, Gegenwart und mögliche Auswirkungen einer Entscheidung zu vergegenwärtigen, was er in die Begriffe *circumspectio*, *memoria* und *providentia* brachte.⁸⁷

Von der *discretio* als expliziter Herrschertugend spricht Vincent de Beauvais (1184/94–1264) in seinem *Speculum Morale*. Dabei unterstreicht er ihre Bedeutung für die Urteilsfähigkeit, das Abwägen, die Beratung, die richtige Rede eines Fürsten und das Durchschauen von Geheimnissen.⁸⁸ Ein anderes Beispiel ist das Frontispiz der sogenannten Anjou-Bibel (Abb. 1–3).⁸⁹ Robert I. von Sizilien-Neapel (1278–1343) untermauerte mit diesem Werk seinen umstrittenen Herrschaftsanspruch, indem er sich als Herrscher darstellte, der seine intellektuellen Tugenden betonte: Auf einem Thron sitzend überdacht ihn ein Baldachin, der (v. l. n. r.) von den vier Kardinaltugenden *Iustitia*, *Fortitudo*, *Prudentia* und *Temperantia* gehalten wird. Hinter ihnen stehen die höfischen Tugenden: *Curtisia*, *Puritas*, *Discrecio*, *Lialta* (Loyalität). Alle acht weisen entsprechende Laster in die Unterwelt: *Avaricia*, *diabolus*, *indiscrecione* (hier ist *Discrecio* zuständig), *tradimentum*, *tirania*, *fleuvevelenza*, *paccia* und *furia*.⁹⁰ Die *Discrecio* ist dabei hinter *Prudentia* angeordnet. Sie trägt ein Schwert und eine Spindel. Michelle Durand interpretiert die *Discrecio* hier bereits als höfische Ableitung

86 Hasenbrink, Wissen, 9–39.

87 Cicero, De inventione, hg. von Nüßlein, II, 53: *Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intelligentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intelligentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur, ante quam factum est.*

88 Vincent de Beauvais, *Speculum morale*, hg. von Liechtenstein, lib. 1, p. 3, dist. XLIII: *Discretio est in iudicandis rerum causis provida insanorum motuum moderatrix. Sciendum autem quod discretio necessaria est in conscientiis dirigendis, in eloquiis proponendis, in consiliis tribuendis, in iudiciis proferendis, et in mysteriis cognoscendis.*

89 Duran, Politics, 73–94.

90 Ebd., 82.



Abb. 1: Frontispiz der sog. Anjou-Bibel, KU Leuven. Maurits Sabbe Library (Belgien), fol. 3v. Robert I. von Sizilien-Neapel, umgeben von den Herrschertugenden.



Abb. 2: Detail: *Discrecio* unter den Herrschertugenden.

der thomistischen *prudencia-discretio*: als taktvolle, durchdachte Rede, die die Gefahr der *indiscretio*, der sündhaften (und besonders in politischen Kontexten hochgefährlichen) Falschrede und Verleumdung, in die Schranken weist. Über den „Umweg“ des alt-ritterlich-höfischen Ideals des Maßhaltens bekommt die *discretio* im 14. und 15. Jahrhundert langsam die Bedeutung, die sie im heutigen Sprachgebrauch hat (beispielsweise im deutschen Adjektiv „diskret“): die der Verschwiegenheit, die besonders als Liebestugend geschätzt wurde.⁹¹

Die Geistesfähigkeit der *discretio* galt der Scholastik und ihren Vorläufern dem *in-firmitas*-Diskurs entsprechend als in Männern stärker ausgeprägt als in Frauen. Thomas von Aquin meint: *Naturaliter in homine magis abundat discretio rationis*. Selbst die Jungfräulichkeit konnte diesen Makel nicht wettmachen: *Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum*.⁹² Schon vor ihm waren Gregor der Große und Richard von Sankt Viktor hiervon überzeugt, die das Prinzip der *ratio* dem Männlichen, das des *affectus* dem Weiblichen zuschrieben.⁹³ Doch wie Bejczy unterstreicht, hieß das nicht zwingend, dass die Frauen zum Erwerb der *discretio* unfähig seien.

⁹¹ Heydenreich, Art. *Discretio*.

⁹² Thomas von Aquin, *Summa Theologie*, hg. von Busa (*Opera omnia*, Bd. 2), Ia, q. 92, a. 1 ad 2.

⁹³ Dingjan, *Discretio*, 218, Anm. 1.



Abb. 3: Detail: Die Laster werden zur Hölle geschickt.

Und wirklich geht Christine in ihrem Gespräch mit Raison früh auf die Frage ein, ob auch Frauen diese Fähigkeit besäßen, was mit ja beantwortet wird: Die *prudencia* komme auf natürlichem Weg zu allen Menschen und zu ihr gehörten Erinnerung, Umsicht und Vorsicht (*souvenance, pourveance*).⁹⁴ Dame Raison unterscheidet bei ihrer Antwort eine natürliche von einer erübten *prudencia*, wobei Erstere von Gott gewährt wird. Das Bindeglied zwischen der *discretio*-Tradition und ihrem Wissensgut als Herrschertugend scheint im mittelalterlichen Denken die Haushaltsführung gewesen zu sein. So berichtet Eadmer († nach 1128) in seiner Vita des Anselm von Canterbury († 1109), dass die Mutter des Protagonisten bei der Führung des Haushaltes über *discretio* verfügt habe;⁹⁵ und auch Dame Raison beantwortet Christines Frage damit, dass man weibliche *discretio* ja anhand ihrer Haushaltsführung als dem ihr aufgetragenen Amt beobachten könne.⁹⁶ Demzufolge wären auch Königinnen zur

94 Cité, hg. von Paupert, I.43, 398: [...] *c'est assavoir qu'elles aient advis sur ce qui est le meilleur affaire, et a ce qui doit estre laissé, souvenance des choses passees, par quoy plus soient expertes par l'exemple que elles ont veu, saiges ou gouvernement des choses presentes, qu'elles aient pourveance sur celles a avenir. Ces choses, comme il me semble, enseigne prudence.*

95 Eadmer, Vita Sancti Anselmi, hg. von Southern, c. 1. Ich danke an dieser Stelle Eva Schlotheuber für ihren Hinweis.

96 Cité, hg. von Paupert, I.43, 400: [...] *[Je] retournerai a la demande que tu mas faite, c'est assavoir se en femme a naturelle prudence; de laquelle chose je te respons que si. Et ce pués tu congnoistre desja par ce que devant te est dit, si comme tu pués veoir generaument ou gouvernement d'elles es offices qui a fare leur sont establis. [...] tu trouveras que de leur menage gouverner et pourveoir a toutes choses selonc leur puissance sont communement toutes, ou la plus grant partie, tres curieuses, songneuses et dilligentes [...].*

vorsichtigen, erfahrungsgestützten und umsichtigen Führung ihres Hauses – womit freilich das Königreich gemeint ist – fähig.

Tatsächlich finden sich in explizit an Fürstinnen gerichteten Unterweisungswerken auch Ausführungen zur *discretio* in diesem Sinne. Ein Beispiel ist das der Pizan-Forschung bestens bekannte *Speculum dominarum* des Durand de Champagne, das Christine wohl in französischer Übersetzung vorlag.⁹⁷ Durand war ein franziskanischer Beichtvater und *spiritus rector* Jeanne de Navarres (1273–1305), der ersten Ehefrau Philipps des Schönen, der dieser im Falle seines Todes die Regentschaft zu übertragen beabsichtigte.⁹⁸ Im Tugendsystem Durands findet sich auch die *discretio*, wenn auch als eine Tugend unter vielen.⁹⁹ Das sprachliche Bild, das Durand zur Unterweisung Jeannes erdacht hatte, war das eines dreifachen Hauses, das ihr als Königin und Mensch zur Pflege anheimgegeben sei. Das Haus glich dabei dem hierarchischen Aufbau der Seele¹⁰⁰: Der obere Bereich war der göttliche Teil der Seele, der mittlere ihr weltlicher Haushalt, der untere der Ort der Laster und des Körperlichen.

Im *Livre de la Cité des Dames* verweisen Droitures Attribute und Selbstbeschreibung auf die Vermischung aus *discretio*-Tradition und Herrschertugend: Entsprechend ihrer Funktion als Bemesserin des richtigen Maßes entlang sozialer und moralischer Regeln trägt sie eine Messlatte, die sie aber auch wie ein Schwert oder Zepter zur Strafe derer gebraucht, die die Regeln übertreten.¹⁰¹ *Discretio* als Lehrende und Strafende hat eine lange Bildtradition: So ist beispielsweise im Utacodex (11. Jh.) ein Bild des heiligen Erhard erhalten, in dem die *discretio* mit einer Rute in der Hand drei Kinder belehrt.¹⁰² In der schon erwähnten Anjou-Bibel trägt sie ein Schwert. Auch die anderen Attribute, vor allem die Licht-Metapher, greifen gängige sprachliche Bilder der *discretio* auf: So sprach Richard von Sankt Viktor von der *lucerna cordis*, die

97 *Speculum Dominarum*, hg. von Flottès-Dubrule; Lahav, Mirror; Green, Miroir.

98 Lahav, Mirror, 32.

99 *Speculum Dominarum*, hg. von Flottès-Dubrule, I.3.d2.11, 130f.: *De discretione. Item sit discreta, ut sciat discernere inter verum et falsum, bonum et malum, justum et injustum. Hec discrecio maxime necessaria est principi, sciat discernere et discrete judicare quis, quid, qualiter, qua intencione loquatur, quis fideliter consulat, veraciter diligit vel fingat amicitiam, veritatem lobere loquatur vel fallaciter blandiatur.*

100 Schlotheuber, Norm, 341.

101 Cité, hg. von Paupert, I.9, 222: *Ceste ligne resplandissant qu'en lieu de ceptre tenir me vois en ma main destre, c'est la rigle droite qui depart le droit du tort te demonstre la difference d'entre bien et mal; qui la suit ne se fourvoie; c'est le baston de paix qui reconilie les bons et ou ilz s'apuiet, bat et fiert les mauvais.*

102 Quattuor Evangelia, Uta-Evangelistar, München, Staatsbibliothek, Clm. 13601, fol. 4r; Abb. s. Heydenreich, Art. Discretio; Digitalisat: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00075075?page=10,11>, letzter Zugriff 22.12.2025.

von Gott komme und die Tugenden leite.¹⁰³ Auch für Hildegard von Bingen war die *discretio* ein Licht, das Auge ihr „Organ“.¹⁰⁴ Dame Droitures etwas vage Selbstverortung als „mehr im Himmel als auf Erden“¹⁰⁵ könnte auf verbreitete Darstellungen der Himmelsleiter verweisen auf der die *discretio* auf einer sehr hohen Stufe platziert wird.¹⁰⁶ Dies entspricht auch dem Bild, das Athanasius und Cassian konstruiert hatten: Die *discretio* war eine nur durch lebenslange Übung zu erwerbende Fähigkeit, die den Menschen Gott am nächsten bringt.

Dame Droiture hat als Allegorie der *discretio* eine doppelte Funktion: Als *prudencia-discretio* und Teil von Dame Raison hilft sie Christine, die Melancholie zu überwinden und auf den Weg der *vita contemplativa* zurückzufinden. Sie ist unverzichtbar zur Findung des Urteils im „Prozess“ um die Erkenntnisfähigkeit der Frauen. Ebenfalls als *prudencia-discretio* wirkt sie im Bereich der Handlungsethik und verkörpert hier mit ihrer Messlatte die *moderatio*, unverzichtbar für *vita activa*: sie verhilft Christine zur Ausgestaltung ihrer *défense des femmes*. Hierbei ist Droiture für das Innere der Stadt zuständig, sozusagen für das alltägliche Leben und das Treffen von Entscheidungen, während Raison die Mauern als den moralischen Schutz gegen das Laster konstruiert. Auf dieses Bild ist zurückzukommen.

Mit Blick auf die Frage, inwiefern Christine de Pizan durch diese allegorische Anordnung einen Weg weiblicher Erkenntnisfähigkeit entwirft, ist das Ziel des Dialogs mit *prudencia-discretio* entscheidend: Vernunftgeleitetes Denken und ethisches Handeln gehen dem Göttlichen entgegen, das sich schließlich Christine in seiner weiblichen Form offenbart: in der Jungfrau Maria.

Gottesschau: Die Jungfrau Maria

Wie Earl Jeffrey Richards es formuliert, galt der Bezug auf die Jungfrau Maria im gelehrten Diskurs seit dem Hochmittelalter als ein „Loophole“ der vermännlichten Tugendlehre.¹⁰⁷ Tatsächlich bestand spätestens seit dem 12. Jahrhundert eine Tradition, die in der Jungfrau Maria die Vervollkommenheit von Tugend und Weisheit sah, noch bevor Gott sie auserwählt hatte.

103 Dingjan, *Discretio*, 168; Richard von Sankt Viktor, *Opera omnia*, 397.

104 Schmidt, *Discretio*, 77; *Ordo vitutum*: Ego discretio [...] lux.

105 Cité, hg. von Paupert, I, 9, 222: *Je suis appelée Droiture, qui ou ciel plus qu'en terre ai ma demeure*.

106 Heydenreich, Art. *Discretio*: „Auf der Himmlischen Leiter des Johannes Climacus (um 600) ist sie die 26. Stufe“.

107 Richards, *Thought*, 21.

Gerade in Paris, Christine de Pizans Lebens- und Studienort, wurde seit den Gründungstagen der Sorbonne eine intellektuelle Mariologie erforscht. So predigte Anfang des 13. Jahrhunderts Alain de Lille (1120–1202) vor den Pariser Scholaren und Magistern ein Marienbild, das Christines Allegorie von der „Stadt“ der Tugenden und Vernunft vorgreift: Gott habe eine Stadt (*civitas*) geschaffen, die zugleich die Welt, die Kirche und Maria bedeute und deren Kontemplation als Wegweiser zur Weisheit er den Scholaren anempfahl. Maria sei eine *civitas*, weil

„in ihr die Vernunft herrscht, die Sinne die Befehle ausführen und die Fleischeslust unterworfen ist. Die Verstandeskräfte bevölkern die Stadt und sind mit der Fähigkeit zu differenzieren bewaffnet [*discretione armatis*], um die Stadt vor Dämonen zu schützen.“¹⁰⁸

Alle Kardinaltugenden sind der *civitas* zueigen, *prudentia* bildet den Mauerring, wie in der Stadt der Frauen, *fides* die Tore. Tatsächlich begrüßt bei Christines Entwurf zwar Justice die Jungfrau, doch nimmt der Frauenkatalog mit dem Einzug Mariens durch die Tore der Stadt eine Wendung ins Hagiographische und verlässt den explizit „historischen“ Strang der Argumentation zugunsten eines theologischen.

In der marianisch-intellektuellen Tradition, wie sie auch Alain de Lille erforschte, ermöglichte die Kontemplation der Jungfrau Maria gerade denjenigen die Gotteschau, die sich ganz dem rationalen Weg der *vita contemplativa* verschrieben hatten, insbesondere den Scholaren und Magistern der Universität. Für Alain war Maria die Leiter, auf der Christus zur Welt herabsteigt und durch welche der Geist zu Gott hinaufsteigen konnte.¹⁰⁹

„Maria vereint also auch in dieser Predigt die für die Magister- und Scholarenschaft maßgeblichen Tugenden und erkenntnistheoretischen Qualitäten, wenngleich hier stärker die sapientiale Weisheit präsent ist, die durch suprarationale Erkenntniswege entsteht.“¹¹⁰

108 So fasst Greule, Prediger, 406f. die Predigt zusammen: Alain de Lille, Sermo Nr. 2, 403: *In hac civitate murus fuit constantia, cementum temperantia, fortitudo propugnaculum, prudentia uallum. Orientalis porta fides, per quam Sol iusticie in ea illuxit; mediterranea porta caritas, quam Spiritus Sancti ardor in ea incaluit; septentrionalis porta virginitas, quam in ea concupiscentia carnalis infrigit; occidentalis porta humilitas, quam in ea sol mundante temptationis obcubuit.* Sermo Nr. 2, 403 § 3: *Non insequenter etiam Virgo virginum civitas sortitur vocabulum, in qua imperavit rationis auctoritas, operata est sensualitas, servavit carnalitas. In qua ferunt cives motus rationales; a quibus, discretione armatis, servata est civitas ne in eam demonis grassaretur hostilitas,* zit. nach Greule, Prediger, 406f.

109 Ebd., 403.

110 Ebd., 419.

Das von Alain gezeichnete Marienbild stellte in den Worten Anne Greules eine Scharnierstelle für das bildungsorientierte Marienbild dar, wie es sich im Spätmittelalter voll entfaltete. Im 15. Jahrhundert sollten Darstellungen der lesenden Maria oder der Maria als *sedes sapientiae* weite Verbreitung finden.¹¹¹

Im späten 13. Jahrhundert wurde die Vorstellung Mariens als Vollendung der sieben freien Künste weiter untersucht, etwa im anonymen, Albertus Magnus zugeschriebenen *Mariale*.¹¹² Die historische Maria habe dem Autor zufolge alle intellektuellen Künste vollkommen beherrscht, weil sie die Weisheit einerseits *via vitae*, also auf dem Weg irdischer Erfahrung vor ihrer Himmelfahrt, andererseits durch göttliche Offenbarung nach ihrer Himmelfahrt erlangt habe.

Indem Christine de Pizan Maria die Herrschaft über ihre Stadt weiblicher Tugend und Vernunft überträgt, ruft sie diese marianische Weisheits-Tradition direkt auf. Sie dient Christine als schlussendliches Exempel, um die pauschale Behauptung der Tugendunfähigkeit der Frauen zurückzuweisen.¹¹³ Zugleich gereicht Christine der Verweis auf die Jungfrau als Argument gegen die Herleitung der Nachordnung der Frau aus der Erbsünde: Die Anrufung Marias mit dem „englischen Gruß“ („Ave“) erinnert an die Aufhebung des Sündenfalls Evas (die Umdrehung des Wortes AVE) und damit auf die Aufhebung der Erbsünde durch Maria, die durch die Geburt Christi die Erlösung wieder ermöglichte,¹¹⁴ den „Seelenspiegel“ wieder „heller machte“¹¹⁵ und der (Selbst-)Erkenntnis den Weg bereitete. Marias eigene Worte erläutern dabei, dass es die Mischung aus rationalem Erkenntnisbemühen und Handlungsethik gewesen sei, die sie zu ihrer Erscheinung eingeladen hätte: „Vernunft, Rechtmäßigkeit und du [Gerechtigkeit] und auch die Natur haben mich [dazu] geneigt gemacht. Sie dienen mir, ehren mich und loben mich ohne Unterlass.“¹¹⁶ Christines Suche nach Tugend und Wahrheit auf dem Weg der *prudencia-discretio* führt schließlich zu Tugend, Gerechtigkeit und zur Schau der Gottheit, die sich ihr in ihrer weiblichen Form, zu-

111 Schreiner, *Maria*, 116–154.

112 Sog. *Mariale*: Alberti Magni Opera omnia, hg. von Borgnet, qq. 98–111, 150–170, hier 167: *Ergo beatissima Virgo scivit omnia per modum viae*.

113 Cité, hg. von Paupert, III.1, 719f.: *Supplie humblement a toy tout le devot sexe des femmes que en orreur ne te soit d'abiter entre elles, par grace et par pitié, comme leur deffendaresse [leur défenseuse], protectaresse et garde contre tous ssaulx d'ennemis et du monde, et que de la fontaine de vertu qui de toy fleue, elles puissent boire, estre si rassadiees que pechié et tout vice leur soit abhominable. [...] O Dame, qui est cellui tant oultrageux qui jamais ose penser ne gitter hors de sa bouche que le sexe femenin soit vil, considerr ta dignité?*

114 Greule, *Prediger*, 395.

115 Schlotheuber, *Norm*, 343.

116 Cité, hg. von Paupert III.2, 722: *Raison, Droiture, toy [Justice] et aussi Nature m'i incline. Elles me servent, me louent et m'honorent sans cesse.*

gleich Beleg für die Tugend- und Weisheitsfähigkeit der Frauen als auch Patronin aller Frauen, offenbart.

Fazit

Christine de Pizan verhandelt in ihrem *Livre de la Cité des Dames* nicht nur weibliche Tugendfähigkeit, sondern entwirft auch einen Weg zur Erkenntnis. Im Kern erinnert sie ihre Leser an die *capacitas Dei* der Frauen und weist die Behauptung, der zufolge weibliche *infirmity* das intellektuelle Entfaltungspotenzial der Frauen einschränke, als bloße Gelehrtenmeinung zurück. Ganz im thomistischen Sinn erklärt sie, auch Frauen seien der Erkenntnis Gottes fähig, insofern sie ein enthaltsames, kontemplatives Leben führten und die Wahrheit suchten. Wenn ihr Erkennen ihr Handeln leite, gingen sie der göttlichen Offenbarung entgegen. Hoffnung auf und einen letztgültigen Beleg für die weibliche Erkenntnisfähigkeit könnten die Frauen aus der Kontemplation der Jungfrau Maria als der Verkörperung weiblicher intellektueller und moralischer Vollkommenheit und Mittlerin zwischen der Welt und der göttlichen Wahrheit ziehen. Autorität bezieht ihre Rede letztlich aus der göttlichen Offenbarung, die verbreiteten mystischen Vorstellungen zufolge gerade den vermeintlich schwachen Frauen zuteil wird, wenn die Männer als Heilsvermittler ausfallen.

Indem Christine gerade auf die Fähigkeit und Tugend der *discretio* verweist, bezieht sie Position in der damals tobenden Debatte um die Regentschaftsfähigkeit der Frauen. *Droiture-discretio* ist hier das Urteilsvermögen schlechthin, das sie sozusagen dem scholastischen Urteil vom weiblichen *consilium invalidum* entgegenstellt. Auch Frauen verfügten voll und ganz über die *discretio*, wenn sie sich in ihr übten und ihr durch ein enthaltsames Leben den Weg bereiteten. Als Herrschertugend zierte sie die Männer ebenso wie die Frauen.

Quellen

1) Ungedruckte Quellen

Anjou-Bibel, KU Leuven. Maurits Sabbe Library (Belgien); Digitalisat <https://resolver.libis.be/IE3562253/representation>, letzter Zugriff 07.01.2026.

Uta-Evangelistar, München, Staatsbibliothek, Clm. 13601, fol. 4r; Abb. s. Heydenreich, Art. Discretio; Digitalisat: <https://www.digitale-sammlungen.de/>

2) Gedruckte Quellen

Albertus Magnus, Opera omnia, hg. von Borgnet, Émile, Paris 1891.

Athanasius, Vita Antonii, hgg. von Gottfried, Adolf/ Przybilla, Heinrich, Leipzig 1986.

Christine de Pisan, Der Sendbrief vom Liebesgott. L'épistre au dieu d'amours, hgg. von Sonnleitner, Käthe/Stummer, Maria, Graz 1987 (Schriftenreihe des Instituts für Geschichte Quellen).

Cicero, De inventione – Über die Auffindung des Stoffes. Über die beste Gattung von Rednern, lateinisch-deutsch, hg. und übers. von Nüßlein, Theodor, Düsseldorf/Zürich 1998.

Durand de Champagne, Speculum dominarum, hg. von Flottès-Dubrule, Anne, Paris 2018 (Mémoires et documents de l'École des Chartes 107).

Eadmer, The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury, hg. von Southern, Richard, Oxford 1996.

[de/view/bsbo0075075?page=10,11](https://view.bsbo0075075?page=10,11), letzter Zugriff 22.12.2025.

Vincent de Beauvais, Speculum Morale, hg. von Liechtenstein, Hermann, Venedig 1493, Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Sign. A 336/102; Digitalisat <https://archive.org/details/A336102>, letzter Zugriff 07.01.2026.

Elisabeth von Schönbau, Werke, hg. von Dinzelbacher, Peter, Paderborn u.a. 2006.

Hildegard von Bingen, Liber Scivias Bd. 1, hg. von Führkötter, Adelgundis, Turnhout 1978.

Hildegard von Bingen, Wisse die Wege. Liber Scivias. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit, hg. und übers. von Heieck, Mechthild, Beuron 2013.

Johannes Cassianus, Collationes XXVIII, hg. von Petschenig, Michael, Wien 2004 (CSEL 13).

Le livre de la cité des dames, édition bilingue, hg. von Paupert, Anne/Le Ninan, Claire, Paris 2023.

Richard von Sankt Viktor, Opera omnia, hg. von Migne, Jacques-Paul, Paris 1855 (Migne PL 196).

Thomas von Aquin, Opera omnia, Bd. 1–5, hg. von Busa, Roberto, Bad Cannstatt 1980 (Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia).

Literatur

Adams, Tracy, Appearing Virtuous: Christine de Pizan's Le Livre des trois vertus and Anne de France's Les Enseignements d'Anne de France, in: Green, Karen/Mews, Constant J. (Hgg.), Virtue Ethics for Women 1250–1500, Dordrecht u.a. 2011, 115–132.

Adams, Tracy, Between History and Fiction: Revisiting the Affaire de la Tour de Nesle, in: Viator 43,2 (2012), 165–192.

Adams, Tracy, Christine de Pizan, Isabeau of Bavaria, and Female Regency, in: French Historical Studies 32 (2009), 1–32.

Adams, Tracy, Isabeau de Baviere dans l'oeuvre de Christine de Pizan: une reevaluation du personnage, in: Caluwé-Dor, Juliette de, Christine de Pizan. Une femme de science, une femme de lettres. Actes du colloque de Liège, Paris 2008, 133–146.

Anderson, Wendy Love, The Discernment of Spirits: Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages, Tübingen 2020.

Bejczy, István Pieter, Does Virtue Recognise Gender? Christine de Pizan's City of Ladies in the Light of Scholastic Debate, in: Green, Karen/Mews, Constant J. (Hgg.), Virtue Ethics for Women 1250–1500, Dordrecht u.a. 2011, 1–12.

Bernards, Matthäus, Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln u.a. 1982.

Cooper-Davis, Charlotte, Christine de Pizan: Life, Work, Legacy, London 2022.

Curnow, Maureen Cheney, „La Pioche d'Inquisition“: Legal-Judicial Content and Style in Christine de Pizan's „Livre de la Cite des Dames“, in: Richards,

- Earl Jeffrey (Hg.), *Reinterpreting Christine de Pizan*, Athens, Ga. 1992, 157–172.
- Demurger, Alain, *Nouvelle histoire de la France médiévale*, Bd. 5: Temps de crises, temps d'espères. XIVE–XVe siècle, Paris 1990.
- Dingjan, François, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Freiburg i. Ue. 1967.
- Duran, Michelle M., *The Politics of Art: Imaging Sovereignty in the Anjou Bible*, in: Watteuw, Lieve/Stock, Jan van der (Hgg.), *The Anjou Bible. A Royal Manuscript Revealed*, Paris u.a. 2010, 73–94.
- Feuling, Daniel, *Discretio*, in: *Benediktinische Monatsschrift* 7 (1925), 241–258, 349–366.
- Gauvard, Claude (Hg.), *Une histoire de France*, Paris 2017.
- Gössmann, Elisabeth, *Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts*, in: Vuillemin-Diem, Gudrun/Zimmermann, Albert (Hgg.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Bd. 1, Berlin u.a. 1979, 281–297.
- Green, Karen, *From Le Miroir des dames to Le Livre des trois vertus*, in: Green, Karen/Mews, Constant J. (Hgg.), *Virtue Ethics for Women 1250–1500*, Dordrecht u.a. 2011, 99–114.
- Green, Karen/Mews, Constant J. (Hgg.), *Virtue Ethics for Women 1250–1500*, Dordrecht 2011.
- Greule, Anne, *Prediger der Transformation: Alain von Lille und die Pariser Schulen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, Heidelberg 2025.
- Hanley, Sarah, *La loi salique*, in: *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris 1997, 11–30.
- Hasenbrink, Burkhard, *Prudentiales Wissen. Eine Studie zur ethischen Reflexion und narrativen Konstruktion politischer Klugheit im 12. Jahrhundert*, Göttingen 2000.
- Heimbach, Marianne, „Der ungelehrte Mund“ als Autorität: mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Konermann, Bernward, *Hildegard von Bingen. Ordo Virtutum. Spiel der Kräfte. Das Schau-Spiel vom Tanz der göttlichen Kräfte und der Sehnsucht des Menschen*, Augsburg 1991.
- Lahav, Rina, *A Mirror of Queenship: The Speculum dominarum and the Demands of Justice*, in: Green, Karen/Mews, Constant J. (Hgg.), *Virtue Ethics for Women 1250–1500*, Dordrecht u.a. 2011, 31–44.
- Mattern, Tanja, *(Auto)Hagiographie und ‚Gesicht‘. Das Ich in der Visionsliteratur Elisabeths von Schönau und Ekberts von Schönau*. Fimur-Ringvorträge im WS24/25. Verhandeln von Geschlechterrollen in Biographie und Porträt in der Vormoderne, 14.01.2025 (unveröffentlichtes Vortragsmanuskript).
- McLeod, Glenda K., *Poetics and Antimisogynist Polemics in Christine de Pizan's „Le Livre de la Cité des Dames“*, in: Richards, Earl Jeffrey (Hg.), *Reinterpreting Christine de Pizan*, Athens, Ga. 1992, 37–47.
- Meier, Christel, *Prudentia (Phronesis) als Erkenntnisvermögen in Dichtung und Philosophie des Hochmittelalters*, in: Radke-Uhlmann, Gyburg (Hg.), *Phronesis – die Tugend der Geisteswissenschaften. Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften*, Heidelberg 2012, 131–166.
- Meier, Christel, *Von der „Privatoffenbarung“ zur öffentlichen Lehrbefugnis: Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau*, in: Melville, Gert/Moos, Peter von (Hgg.), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Köln 1998, 97–123.
- Meier, Christel, *Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den figmenta prophetica Hildegards von Bingen*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 19 (1985), 466–497.
- Mews, Constant J., *Hildegard, the Speculum Virginum and Religious Reform in the Twelfth Century*, in: Haverkamp, Alfred (Hg.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900-jährigen Jubiläum 13–19. Sept. 1998 in Bingen, Mainz 2000*, 237–267.
- Pérez Vidal, Mercedes, *Women Religious Crossing between Cloister and the World*, Leeds 2022.
- Pernoud, Régine, *Christine de Pizan. Das Leben einer außergewöhnlichen Frau und Schriftstellerin im Mittelalter*, München 1990.
- Pinder, Janice M., *A Lady's Guide to Salvation: The Miroir des dames Compilation*, in: Green, Karen/Mews, Constant J. (Hgg.), *Virtue Ethics for Women 1250–1500*, Dordrecht u.a. 2011, 45–52.
- Podlech, Stefan, *Discretio: zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser*, Salzburg 2002.
- Ranff, Viki, *Wege zu Wissen und Weisheit: eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.
- Raynouard, François, *Lexique roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours* 3, Paris 1840.

- Richards, Earl Jeffrey, Jean Gerson's Writings to His Sisters and Christine de Pizan's *Livre des trois vertus*: An Intellectual Dialogue Culminating in Friendship, in: Green, Karen/Mews, Constant J. (Hgg.), *Virtue Ethics for Women 1250–1500*, Dordrecht u.a. 2011, 81–98.
- Richards, Earl Jeffrey, Political Thought as Improvisation: Female Regency and Mariology in Late Medieval French Thought, in: Broad Jacqueline/Green, Karen (Hg.), *Virtue, Liberty, and Toleration. Political Ideas of European Women, 1400–1800*, Dordrecht 2007, 1–22.
- Richards, Earl Jeffrey, Somewhere between Destructive Glosses and Chaos: Christine de Pizan and Medieval Theology, in: Altmann, Barbara K./McGrady, Deborah Lynn (Hgg.), *Christine de Pizan. A Casebook*, New York, NY 2003, 43–55.
- Richards, Earl Jeffrey, Christine de Pizan and Medieval Jurisprudence, in: Context and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan (Glasgow 21–27 July 2000), published in honour of Liliane Dulac, Bd. 3, Glasgow 2002, 748–766.
- Richards, Earl Jeffrey, Le concept de droiture chez Christine de Pizan et sa pensée politique, in: *L'analisi linguistica e letteraria* 1–2 (2000), 305–314.
- Schlotheuber, Eva, „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, in: Becker Julia/Burkhardt, Julia (Hgg.), *Kreative Impulse. Innovations- und Transferleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa*, Regensburg 2021, 413–434.
- Schlotheuber, Eva, „Doctrina privata“ und „doctrina publica“. Überlegungen zu den mittelalterlichen Frauenklöstern als Wissens- und Bildungsraum, in: Breitenstein, Mirko/Melville, Gert (Hgg.), *Die Wirkmacht klösterlichen Lebens. Modelle – Ordnungen – Kompetenzen – Konzepte*, Regensburg 2020, 33–52.
- Schlotheuber, Eva, „Gelehrte Bräute Christi“: geistliche Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft, Tübingen 2018.
- Schlotheuber, Eva, Hildegard von Bingen und die konkurrierenden spirituellen Lebensentwürfe der mulieres religiosae im 12. und 13. Jahrhundert, in: Berndt, Rainer, Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute, Bd. 12, Münster i. W. 2015, 323–367.
- Schlotheuber, Eva, Norm und Innerlichkeit. Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 31 (2004), 329–358.
- Schmidt, Margot, „Discretio“ bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, in: *Spiritualität heute und gestern*, Bd. 2, Salzburg 1983, 73–94.
- Schmidt, Margot/Bauer, Dieter R., *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- Schreiner, Klaus, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994.
- Thomasset, Claude, De la nature féminine, in: Klapisch-Zuber, Christiane (Hg.), *Histoire des femmes en Occident*, Bd. 2, Paris 1990, 55–81.
- Tobler, Adolf/Lommatzsch, Erhard (Hgg.), *Altfranzösisches Wörterbuch*, Bd. 2, Stuttgart 1936.
- Viennot, Eliane, La France, les femmes et le pouvoir. L'invention de la loi salique (Ve–XVIe siècle), Paris 2006.
- Weijers, Olga, In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times, Turnhout 2013.

Abbildungsnachweis

Abb. 1–3: Anjou-Bibel, KU Leuven, Mauritius Sabbe Library (Belgien) (public domain).

Humanistische Frauenbilder an südwestdeutschen Höfen?

Die Formierung und Verortung der idealen Frau in Niklas von Wyles *Frauenlob* (1474)

Im Frühjahr 1474 war es am Hof der Grafen von Württemberg zu einer Beschwerde gekommen: Ursula von Absberg († nach 1515) beklagte sich bei Niklas von Wyle († 1479), dass er ihrem Mann, ein Buch geliehen habe, das *zû unlobe wyplichs geschlechtes raichende*.¹ Nun forderte sie Wiedergutmachung vom Vizekanzler der Grafen von Württemberg: Niklas von Wyle solle als Ausgleich eine Schrift verfassen, die *als vil die maⁿnner schelten tu^g als vil die vorig schrifte die wyber*.² Niklas von Wyle konnte Ursulas Wunsch allerdings nicht erfüllen; Es sei noch vor der Fastnacht, schreibt er im Epilog seiner an sie gerichteten Schrift, wo es üblich sei, *ernstlichen dingen zû zyten schimpfliche ding under zemischen*. Seine Unschuld beteuert er dennoch ausgiebig: Es sei nicht sein Buch gewesen, das sie meine. Es stamme *sicherlich nit usz miner schmitten, sunder usz ains andern*, denn er selbst sei *ain wyterer aller lobs und eeren wyplichs geschlechtes*. Seiner Meinung nach, so schreibt er in seinem Prolog, lägen die Frauen den Männern bei einem Vergleich in all ihren Taten und Tugenden keinesfalls fern.³

Um seine positive Gesinnung der Frau gegenüber öffentlich zu präsentieren, folgt nach dem Prolog ein frühneuhochdeutscher Katalog antiker und zeitgenössischer Frau-

1 Niklas von Wyle, Translationen, 325. Niklas von Wyles sogenanntes *Frauenlob* ist die 16. einer Sammlung von 18 frühneuhochdeutschen Übersetzungen lateinischer Texte, vornehmlich aus dem italienischen Renaissancehumanismus, den sogenannten *Translatzen* von Niklas von Wyle. Die *Translatzen* wurden 1478 in Esslingen, wahrscheinlich von Niklas von Wyle selbst herausgegeben, das erste Mal gedruckt. Weitere Drucke der *Translatzen* entstanden posthum 1510 in Augsburg und 1536 in Straßburg. Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1023. Für die *Translatzen* in ihrer Fassung von 1478 gibt es eine Edition von Adalbert von Keller aus dem Jahr 1861, die im Folgenden als Zitationsgrundlage genutzt wird.

2 Niklas von Wyle, Translationen, 325.

3 Ebd.

enfiguren und ihrer Tugenden in humanistischer Manier.⁴ Es handelt sich hierbei um eine individuell ergänzte Teilübersetzung einer Rede, die 1453 in Bologna gehalten wurde.⁵ Das Besondere an diesem Katalog ist, dass er neben christlichen Tugenden, wie der Keuschheit, der Treue und der Nächstenliebe, anhand der Frauenfiguren auch Fähigkeiten wie die Dicht- und Redekunst, die Gelehrsamkeit, das politische Geschick und die Intelligenz darstellt – Ideale, die dem humanistischen Bildungsideal zuzuordnen sind.⁶

Durch Niklas von Wyles sogenanntes *Frauenlob* und dessen Widmungsrede an Ursula von Absberg wird ein in dieser Zeit regional- und standesübergreifend angelegt geführter Diskurs auch im südwestdeutschen Raum greifbar.⁷ Der in der Forschung mit dem Begriff der *Querelle des femmes*⁸ gefasste Streit über das Wesen der Frau wurde seit etwa 1400 geführt, als die italienisch-französische Schriftstellerin Christine de Pizan († 1430), ähnlich wie Ursula von Absberg etwa 70 Jahre später, mit

- 4 Niklas von Wyle, Translationen, 326–334. Zum Humanismus-Begriff und seinem hier zugrundeliegenden Verständnis als europaweit unterschiedlich ausgeformter Bildungsbewegung s. insb. Rüegg, Art. Humanismus, 186f.; Muhlack, Renaissance, 151–161; Burke, Renaissance, 37–42; Kristeller, Humanismus, 90; Maissen, Schlußwort, 396–402. Die literarische Gattung der sogenannten Frauenkataloge wurde 1374 mit den *De mulieribus claris* von Giovanni Boccaccio begründet. S. dazu Kolsky, Genealogy, 1–4. S.a. Brown, Giovanni Boccaccio, XI–XXV; McLeod, Virtue, 1–4.
- 5 Es handelt sich um die *Oratio ad Bessarionem* (1453), gehalten von Nicolosa Sanuti († 1505), die im Folgenden näher betrachtet wird. Eine lateinische Edition findet sich bei Frati, Vita privata, 251–261 und wird im Folgenden als Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (lat.) zitiert. Eine englische Übersetzung, die im Folgenden als Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (engl.) zitiert wird, besorgte Catherine Killerby-Kovesi in Killerby, Heralds, 272–282. Bereits 1472 hatte auch Albrecht von Eyb († 1475) die Rede adaptiert und für sein sog. Ehebüchlein genutzt, dazu Dallapiazza, Intellektuelle, 35–38; Auteri, Frauenleben, 173–194.
- 6 Zu humanistischen Bildungsidealen, bestehend aus den Fächern der *studia humanitatis* (Grammatik, Rhetorik, Poetik, Geschichte und Moralphilosophie) siehe u.a. Buck, Studienprogramm, 177–193. S.a. Cox, Leonardo Bruni, 47–75.
- 7 Niklas von Wyle wurde in der deutschsprachigen Forschung vor allem unter literaturwissenschaftlichen und linguistischen Aspekten untersucht, sein Frauenlob, mit dem sich vor allem Michael Dallapiazza in diesem Zugriff bereits beschäftigte, allerdings nur grob in den Gesamtkontext der *Querelle des femmes* eingeordnet, Dallapiazza, Ehe- und Frauendiskurse, 147–172; Dallapiazza, Intellektuelle, 35–38. Siehe in diesem Kontext auch Auteri, Frauenleben, 173–194. Die literaturwissenschaftliche Dissertation von Vivien Hacker, die das *Frauenlob* in den Fokus stellt, weist bis auf einige nützliche Hinweise zur Überlieferung, Defizite bei der historischen Einordnung des Frauenlobs auf. Hacker, Frauenlob, hier exemplarisch 136f.; auch Hacker, Konstruktion, 139–150. Mit der Intention das Frauenlob in einen größeren historischen Kontext einzuordnen hat bislang Gabriela Signori Niklas von Wyles *Frauenlob* in einen Aufsatz über berühmte Frauen im Kontext monastischer Gelehrsamkeit aufgenommen. Signori, Frauen, 30–34. Für die Untersuchung der Literaturproduktion an südwestdeutschen Fürstinnenhöfen wird Wyles *Frauenlob* stets herangezogen, unter anderem auch, um Rückschlüsse auf die Bildung seiner fürstlichen Zeitgenossinnen herzustellen. Bertelsmeier-Kierst, Mechthild von der Pfalz, 83; Bertelsmeier-Kierst, Autoren, 195–217; Bamberger/Robert, Mechthilds „Museum“, 43–45. Eine ausführlichere historische Einordnung von Niklas von Wyles *Frauenlob* in den Kontext des europaweit geführten Geschlechterstreits der *Querelle des femmes* blieb bislang aus.
- 8 Zum Begriff der *Querelle des femmes* in der Forschung und seiner historischen Genese, siehe insb. Bock/Zimmermann, Querelle, 10. Im Folgenden wird die *Querelle des femmes* im Deutschen als ‚Streit über das Wesen der Frau‘ gefasst.

Kritik auf eine misogynen Schrift reagierte.⁹ Kernpunkt des Konflikts ist die Hinterfragung der geistigen und sozialen Stellung der bürgerlichen und adeligen Frau in der Gesellschaft, wobei insbesondere ihre Tugendhaftigkeit und Bildungsfähigkeit diskutiert wurde. So wie Christine de Pizan in ihren Schriften von Giovanni Boccaccios wirkmächtigem und grundlegendem Katalog berühmter Frauen, *De mulieribus claris* (1374), inspiriert war, war auch der seit ihrer Schaffenszeit folgende Geschlechterstreit mit dem Humanismus als Bildungsbewegung verbunden.¹⁰

Für den gelehrten Streit über die Frau war Boccaccios *De mulieribus claris* als Pionier der sogenannten humanistischen Frauenkataloge als stets benutzte inhaltliche wie auch stilistische Vorlage grundlegend.¹¹ Seine Beliebtheit und die immer wieder auftretenden intertextuellen Bezüge in seinen Rezeptionen, liegen dabei wahrscheinlich in seinem praktischen, chronologischen Aufbau und in der Fülle historischer Beispiele von Frauen aus der Antike begründet, die sich als Exemplasammlung für die Erstellung eigener, beziehungsweise weiterführender Argumentationen im *Geschlechterstreit* eignen.¹² So bildete die Textgattung der Kataloge antiker Frauen eine Basis für die Beschäftigung mit antiken Ideal- und Tugendleitbildern für die gelehrte Neuformung des Bildes der Frau im Humanismus sowie der Gestaltung ihres rechten Lebens und ihrer sittlichen Vervollkommenung nach humanistischen Maximen. Boccaccios Frauenkatalog muss dabei in Form, Inhalt und Aufbau als Matrix für später entstandene und spezifizierende Frauenkataloge gesehen werden.¹³ Frauenkataloge konnten auf diese Weise als eine Art Baukasten für Neuformierung weiblicher Ideale im Spiegel der humanistischen Bildungsbewegung dienen.¹⁴ Zugleich waren sie Ausdruck eines neuen historiographischen Bewusstseins,¹⁵ indem über die antike Vergangenheit die eigene Gegenwart konstruiert werden sollte. Innerhalb dieser Bestrebung

9 Strubel, Art. Roman, 991–993 und Briesemeister, Art. Christine de Pisan, 1918f. Zur Datierung des Beginns der *Querelle des femmes* in der Forschung bei Christine de Pizan siehe Bock/Zimmermann, *Querelle*, 10–12. Die Gegenstimmen in der *Querelle des femmes* beleuchtet u.a. Gössmann, *Weiber*, 7–32.

10 Zur Rezeption von Giovanni Boccaccios *De mulieribus claris* in Christine de Pisans *Livre de la cité des dames* s. Feichtinger, *Antikerezeption*, 203–221, insb. 203–205. Über die potenziellen ideengeschichtlichen Verbindungen zwischen der *Querelle des femmes* und dem Humanismus als Bildungsbewegung s. insb. Osols-Wehden, *Frauen*, 7f. Bezüglich des großen Forschungsfelds der Frau im Humanismus sei hier exemplarisch auf folgende Studien hingewiesen: Kristeller, *Women*, 91–116; Lerner, *Creation*, 3–20; King, *Book-Lined Cells*, 67–90. Dass humanistische Inhalte auch in Frauenklöstern rezipiert wurden, zeigen Schlottheuber/Lähmann, *Life*, 83, 87–89.

11 Kolsky, *Genealogy*, 1–4.

12 S. dazu auch McLeod, *Virtue*, 3 und Kolsky, *Genealogy*, 3.

13 Kolsky, *Genealogy*, 1–4.

14 Ähnlich auch McLeod, *Virtue*, 3f.

15 Zum neuen Verständnis von Zeit, Vergangenheit und Geschichtsschreibung bei den Humanisten siehe insb. Muhlack, *Historiographie*, 31.

konnten Frauenkataloge, beziehungsweise antike Frauenfiguren, anhand antiker, und damit im humanistischen Verständnis legitimer Beispiele die Auffassungen weiblicher Tugenden und Ideale, mithin die ideale Frau, wortwörtlich neu figurieren. Wie figurierte Niklas von Wyle sein ideales Frauenbild anhand seiner italienischen Vorlagen vor seinem südwestdeutschen Adressat(innen)kreis?

Mit dem Entstehungsjahr 1474 ergreift Niklas von Wyle mit seinem *Frauenlob* für seinen südwestdeutschen Wirkungsraum vergleichsweise früh das Wort im Streit über das Wesen der Frau.¹⁶ Der von Joachim Knappe als wirkmächtigster Frühhumanist für seine Region und Zeit angesehene Wyle, hatte wahrscheinlich seit seinem Studium in Wien (bis 1433) humanistische Bildungsinteressen verfolgt.¹⁷ Mit seiner für ihn typischen Übersetzungsmethode lateinischer Schriften, die den gehobenen rhetorischen Stil des Lateinischen ins Frühneuhochdeutsche übertragen und so Letzteres verfeinern sollte, wirkte er essenziell auf die Entwicklung des Frühneuhochdeutschen zu einer Literatursprache und wurde von seinen deutschsprachigen Zeitgenossen und Schülern selbst als Musterautor rezipiert.¹⁸ Doch nicht nur den rhetorischen Stil der lateinischen Schriften übertrug er ins Frühneuhochdeutsche. Er übertrug auch den Inhalt der humanistischen Texte in deren Übersetzungen für sein deutschsprachiges Publikum in den städtischen und höfischen Eliten. Mit seinen *Translatzen*, einer Sammlung von 18 frühneuhochdeutschen Übersetzungen lateinischer Texte des italienischen Renaissance-Humanismus, trug er eine humanistische Perspektive an sie heran.¹⁹ Franz-Josef Worstbrock fasst es treffend: „Wyle eröffnete, indem er bekannten Specimina des ital[ienischen] Renaissancehumanismus erstmals den Weg ins Deutsche bahnte, einen für die d[eutsche] Literatur der Zeit maßgeblichen Rezeptionsprozeß.“²⁰

16 Neben Niklas von Wyle sind als Autoren, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in seinem geographischen Wirkungsraum humanistische Impulse für literarische Werke über die Frau aufnahmen, auch Heinrich Steinhöwl († 1479) und Albrecht von Eyb († 1475) zu nennen. Heinrich Steinhöwl legte 1473 die erste deutsche Übersetzung von Boccaccios *de mulieribus claris* vor, die er in Ulm drucken lies, s. Keil, Steinhöwel, 99f. Albrecht von Eyb rezipierte Nicolosa Sanuti *Oratio ad Bessarionem* mit seinem ‚Ehebüchlein‘ (1472), s. Dallapiazza, Ehe- und Frauendiskurse, 147f.

17 Knappe, Art. Niklas von Wyle, 1163. Zu seinem Studium Wien Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1017. Untersuchungen über humanistische Studieninhalte in der Artistenfakultät in Wien im späten 15. Jh. bieten Klecker, Studienprogramm, 215–242; Maisel, Einleitung, 5–18.

18 Backes, Getütschet, 107f. auch Aurnhammer/Fürbeth, Wyle, 602f.: Um die Lehre in seiner Schule zu gestalten, hatte Niklas von Wyle um 1464 eine Briefsammlung, die *Colores rhetoricales* angelegt, die nur teilweise in der 1528 gedruckten Rhetorik des Pforzheimer Stadtschreibers Alexander Hugen († nach 1528) überliefert ist. Die Sammlung enthält lateinische Briefmuster, u.a. von Poggio Bracciolini und Enea Silvio Piccolomini, aber auch frühneuhochdeutsche Briefe von Niklas von Wyle selbst, die zudem auch von seinen Schülern als Musterexemplare gesammelt wurden.

19 So etwa Bamberger/Robert, Spracharbeit, 180.

20 Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1028.

In seinem *Frauenlob* rezipierte Niklas von Wyle humanistische Texte, die über die enthaltenen Frauenkataloge ein Idealbild einer Frau charakterisieren, das sowohl von christlichen Tugenden als auch von humanistischen Bildungsidealen geprägt ist. Insbesondere diesen Bildungsidealen aus dem humanistischen Ideenraum bahnte er dadurch einen Weg in die Kenntnis seines Publikums. Doch er wandelte die Inhalte auch ab und übertrug sie, indem er einige Fürstinnen aus seinem Umfeld in seinen Katalog der berühmten Frauen aufnahm, direkt auf seinen südwestdeutschen Adressat(innen)kreis. Um sie zu loben, treten in seinem *Frauenlob* unter anderem Margarete von Savoyen († 1479) und Elisabeth von Brandenburg († 1524) als Frauen der Württemberger auf, in deren Diensten Niklas von Wyle zur Zeit der Entstehung des *Frauenlobs* stand.²¹ Aber auch Mechthild von der Pfalz († 1482), mit der Wyle durch Auftragsarbeiten und persönliche Beziehungen zu ihrem Gefolge in Kontakt stand, nimmt einen großen Raum in seinem Werk ein.²² Durch sie stellt Niklas von Wyle Gelehrsamkeit, Vernunft und Weisheit als Tugenden vor, durch Barbara von Brandenburg, die Markgräfin von Mantua († 1481), deren Hof er besucht hatte, das politische Geschick, das sie über ihre hohe Weisheit und große Erfahrung erlangt hatte.²³ Kaiserin Eleonora († 1467), verkörpert vorrangig die Dicht- und Redekunst.²⁴ Niklas von Wyle inszeniert diese und weitere weibliche Größen seines geografischen und zeitlichen Raums im Kontext eines humanistischen Weiblichkeits- und Bildungsideals – und letztlich auch sich selbst in ihrem Umfeld. Durch weitere Adaptionen und Modifikationen seiner Vorlagen konstruiert er so mittelbar ein, aus seiner Sicht, ideales Frauenbild. Dieses Frauenbild ist für eine historische Analyse untrennbar mit Niklas von Wyles adeligem Netzwerk verbunden.

Als Leiter der Esslinger Stadtkanzlei, der die Stadt nach außen hin, etwa in diplomatischen Verhandlungen, vertreten sollte, hatte Wyle über zwanzig Jahre hinweg ein erstaunlich breites Reiseprogramm, das ihn in umliegende Städte und an die führenden Fürstenhöfe im Südwesten des deutschsprachigen Raums führte.²⁵ Mehrmals war er mit diplomatischem Auftrag in Stuttgart, Baden, Rottenburg, Heidelberg und nicht weniger als acht mal am Kaiserhof in Wien.²⁶ Seine diplomatischen Missionen dürften erfolgreich gewesen sein, bedenkt man, dass er ab den 1450er Jahren auch von den Markgrafen von Baden mit diplomatischen Aufträgen betreut wurde und von ihnen,

21 Niklas von Wyle, *Translationen*, 334.

22 Niklas von Wyle, *Translationen*, 333f.

23 Ebd., 332.

24 Ebd.

25 Worstbrock, *Art. Niklas von Wyle*, 1018.

26 Ebd.

wie auch von den Grafen von Württemberg und der Pfalzgräfin Mechthild, literarische Aufträge erhielt.²⁷

Seit Mitte der 1450er Jahre war Niklas von Wyle am „MUSENHOF“ der Mechthild von der Pfalz in Rottenburg bekannt, die sowohl in kultureller wie auch politischer Hinsicht eine starke Kraft im Süden des Reiches darstellte.²⁸ Wyle widmete Mechthild mehrere seiner Werke und gab seine Tochter zur Erziehung an ihren Hof, wo sie später den ebenfalls gut mit Wyle bekannten Kämmerer Georg Seidensticker († um 1500) heiratete.²⁹ Gudrun Bamberger und Jörg Robert werfen in ihrem jüngst erschienen Aufsatz einen aufmerksamen Blick auf die Widmungsschreiben der *Translatzen*, die Wyle an Mechthild richtet, und stellen vor allem Mechthilds Aufträge zur Übersetzung einiger humanistischer Schriften heraus.³⁰ Das rückt sie wieder in das Bild einer, in der Forschung zuletzt hinterfragten Stellung einer Mäzenin, die literarisch und künstlerisch die Renaissance und den Humanismus in Südwestdeutschland förderte.³¹ Wyle zeigt sich mit seinen Werken und durch seine persönlichen Beziehungen als Akteur im engsten Zentrum dieses Hofes. Auch den Grafen von Württemberg-Stuttgart widmete er mehrere seiner *Translatzen*.³² Seine guten Beziehungen zu ihnen werden

27 Ebd., 1019. Martina Backes beschreibt Wyle treffend als „ein[en] jener hochqualifizierten, gelehrten Verwaltungsbeamten, auf deren juristisches Wissen und rhetorische Fertigkeiten gegen Ende des 15. Jahrhunderts kein Fürst und keine Stadt mehr verzichten konnte, Mitglied der neuen administrativen Führungselite der *docti et litterati*, die das Profil der frühneuzeitlichen Gesellschaft zunehmend charakterisierten.“ Backes, *Getütschet*, 103.

28 Eberl, *Mechthilde*, 438 zum Aufenthalt von Niklas von Wyles an Mechthilds Hof in Rottenburg. Zur Datierung der frühesten Bekanntschaft zwischen Niklas von Wyle und Mechthild von der Pfalz s. Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1019. In der Forschung ist Mechthild für die zweite Hälfte des 15. Jh. als eine der wichtigsten Mäzeninnen für die Literatur und die Förderung der Universitäten in ihrem geographischen Raum bekannt. Zu Mechthilds kulturhistorischer Bedeutung s.a. den jüngst erschienenen Sammelband von Hirbodian/Rückert (Hgg.), *Mechthild von der Pfalz*, 7–11.

29 In seinem *Frauenlob* bemerkt Wyle in der Schilderung Mechthilds in den Reihen der tugendhaften Frauen, beiläufig, dass er eine Tochter zur Erziehung an ihren Hof gegeben hatte, was auf eine längerfristige Beziehung zum Hof Mechthilds von der Pfalz hindeutet. Niklas von Wyle, *Translationen*, 333f. Zur Hochzeit von Wyles Tochter Dorothea mit Georg Seidensticker s. Bamberger/Robert, *Spracharbeit*, 178f. Wyle widmet Mechthild zudem allein vier seiner *Translatzen*: Die erste, dritte und 12., Übersetzungen von Enea Silvio Piccolominis *De duobus amantibus*, *De remedio amori* und dessen Brief an Prokop von Rabstein (1444) (*Somnium de fortuna*), sowie die 15. *Translatze*, eine Teilübersetzung von Petrarca's *De remediis utriusque fortunae* (*De uxoris amissione*). Die siebte und achte *Translatze* (eine Zusammenstellung von Übersetzungen antiker Schriften über die *Athenischen Räte* und einen Brief Bernhards von Clairvaux) widmete Wyle zudem Mechthilds Kämmerer in Rottenburg, Georg Seidensticker. Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1024–1027.

30 Bamberger/Robert, *Spracharbeit*, 186f.; Bertelsmeier-Kierst, *Mechthild von der Pfalz*, 83.

31 Bamberger/Robert, *Spracharbeit*, 192–194.

32 Die neunte *Translatze*, eine Übersetzung des Werkes seines Freundes Felix Hemmerlin (*Contra validos mendicantes*), widmete Wyle in einem Schreiben vom 26.11.1464 Margarete von Savoyen, Gräfin von Württemberg. Poggio Bracciolinis Brief an Leonardo Bruni über die Verbrennung des Hieronymus von Prag 1416

insbesondere auch in seiner späteren Anstellung als ihr Vizekanzler offenbar. Als ihm 1469 von der Stadt Esslingen illoyale Verhandlungen in einem Grundbesitzstreit vorgeworfen wurden, war Niklas von Wyle gezwungen, die Stadt mit seiner Familie zu verlassen und zog als Kanzlist an den Hof der Grafen von Württemberg-Stuttgart, wo er bis zu seinem Tod lebte und wirkte.³³ Der amtierende Graf in Stuttgart zu dieser Zeit war Ulrich V. von Württemberg-Stuttgart († 1480), ein Schwager der verwitweten Mechthild von der Pfalz. Die von ihr und Ludwig I. von Württemberg († 1450) nach der Landesteilung 1441/1442 begründete Linie der Grafen von Württemberg-Urach spielte eine wichtige Rolle bei der weiteren Universitätsgründung in Südwestdeutschland; 1477 hatte Graf Eberhard V. von Württemberg-Urach wahrscheinlich auf Betreiben seiner Mutter Mechthild die Universität in Tübingen gegründet.³⁴ Gudrun Bamberger und Jörg Robert verorten auch Niklas von Wyle durch seinen humanistischen Einfluss auf Mechthild mittelbar im Gründungsprozess der Tübinger Universität, was allerdings weiterer Forschung bedarf.³⁵ Auffällig ist jedenfalls, dass Wyles Kontakte an hochadelige Höfe sich teilweise mit den dynastischen Beziehungen Mechthilds von der Pfalz deckten. Dabei treten Mechthild und die Frau ihres Schwagers, Margarete von Savoyen, Gräfin von Württemberg-Stuttgart († 1479), als besonders bibliophile Fürstinnen hervor.³⁶

Die engsten Verbindungen zu hochadeligen Familien in Niklas von Wyles regionalem Umfeld entstanden neben dem Stuttgarter und dem Rottenburger Hof zum Haus der Markgrafen von Baden, die Wyle seit spätestens 1459 mit literarischen und diplomatischen Aufträgen betraut hatten und durch Katharina von Österreich, Markgräfin von Baden († 1493), eine Verbindung zum Hof der Habsburger in Wien bildeten.³⁷

in Konstanz bildet die elfte *Translatze* und ist Graf Eberhardt im Barte von Württemberg gewidmet, ebenso wie die 13. *Translatze*, eine Übersetzung der von Poggio Bracciolini erstellten lateinischen Fassung von Lukians *Asinus*, s. Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1026.

33 Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1018; auch Knape, Art. Niklas von Wyle, 1163.

34 Bamberger/Robert, Spracharbeit, 192.

35 Ebd.

36 Dazu Thaller, Buchkultur, 106f. und Bamberger/Robert, Spracharbeit, 177–195, wie auch Bertelsmeier-Kierst, Autoren, 195–219, insb. S. 216f.

37 Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1019. Auch diese Beziehungen äußern sich in den Widmungen der einzelnen *Translatzen* an Mitglieder der Markgrafenfamilie von Baden. Die erste Übersetzung, Enea Silvio Piccolominis *De duobus amantibus*, widmete Wyle mit einem Brief vom 01.03.1462 Katharina von Österreich, Markgräfin von Baden, und in einem anderen Brief vom 28.02.1462 Mechthild von der Pfalz. Die zweite *Translatze*, eine Teilübersetzung von Boccaccios *Decamerone* widmete Wyle ebenso wie die vierte, eine Übersetzung von Poggio Bracciolonis Brief an Cosimo de Medici, Markgraf Karl I. von Baden. Auch die zehnte *Translatze*, Enea Silvio Piccolominis Brief an Sigismund von Tirol (*De studiis et litteris*), widmete Niklas von Wyle dem Markgrafen. Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1023–1026.

So trat Niklas von Wyle 1459 auf dem Hoftag zu Mantua als Sprecher des verspätet eintreffenden Karl I. von Baden († 1475) auf, der als Schwager Friedrichs III. († 1493) kaiserlicher Gesandte war, und hielt vor Papst Pius II. († 1464), dem hochgelehrten Enea Silvio Piccolomini, eine kurze lateinische Begrüßungsrede.³⁸

Niklas von Wyles adeliges Netzwerk verdichtete sich mit seinen langjährigen Kontakten zu den Höfen von Baden, Württemberg und Rottenburg um einige der mächtigsten südwestdeutschen Höfe, die nicht nur Kunst und Bildung in Ihren Gebieten förderten, sondern auch politische Akteure auf Reichsebene waren. Es ist erkennbar, dass Wyle eine Erweiterung seines Netzwerks in Form einer direkten Verbindung zum Kaiserhof in Wien intendiert haben könnte. Das zeigt sich neben seinen Briefkontakten zur Wiener Kanzlei auch in seinem *Frauenlob*, in dem er neben der Schwester Kaiser Friedrichs III., Katharina von Österreich, auch dessen Frau, Kaiserin Eleonora von Portugal aufnimmt.³⁹ Bemerkenswert ist, dass Wyle die zuvor genannten Fürstinnen nicht nur panegyrisch lobt, sondern sie explizit und systematisch in die Nachfolge der antiken Heldinnen stellt.

Frauenfiguren, ihre Ideale und Tugenden in Niklas von Wyles *Frauenlob*

Der erste Teil des Frauenkatalogs, in dem antike Frauenfiguren, vornehmlich aus der römischen und griechischen Historiographie und Mythologie zur Herleitung der weiblichen Ideale dienen, besteht aus einer bis auf wenige Ausnahmen weitgehend wörtlichen Übersetzung einer Rede, die 1453 von der Bologneser Bürgerin und Gräfin Nicolosa Sanuti von Poretta († um 1505) gehalten wurde.⁴⁰ Zwei antike Malerinnen, fünf biblische Frauenfiguren im zweiten, mittleren Teil, ebenso wie die zeitgenössischen Frauen, die im dritten und letzten Teil des Frauenlobs vorgestellt werden, sind allerdings individuelle Zusätze von Niklas von Wyle selbst.⁴¹

Als die Bologneser Bürgerin und Adelige Nicolosa Sanuti im Jahr 1453 in Bologna jene Rede hielt, die Niklas von Wyle 21 Jahre später in Stuttgart übersetzen sollte, hatte

38 Ebd., 1018f.

39 Niklas von Wyle, Translationen, 326f. Zu Wyles Briefkontakten zu den in der Wiener Kanzlei tätigen Freunden Michael Pfullendorf († 1451) und Ludwig Rat († nach 1450) Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1021. Worstbrock stellt Pfullendorf zudem als Vermittler des Kontakts zwischen Wyle und Enea Silvio Piccolomini vor.

40 Niklas von Wyle, Translationen, 326–330. Zum Entstehungskontext der Rede s. Killerby, Heralds, 255f.

41 Niklas von Wyle, Translationen, 330–334.

Kardinal Johannes Bessarion († 1472) ein Luxuskleidungsverbot in Bologna erlassen, das die Bologneser Frauen abhängig von ihrem Stand erheblich in ihrer Schmuck- und Kleiderwahl einschränkte.⁴² Sanuti argumentierte mit bürgerlichem Selbstverständnis vor dem humanistisch hochgelehrten Johannes Bessarion, dass das Verbot unrecht sei und führte neben anderen geschickt vorgebrachten Argumenten die Tugenden der Frau an, die zu schmücken ihr Recht sei.⁴³ Um zu zeigen, dass der Schmuck als Insignie ihrer Tugenden (*insignia virtutum*)⁴⁴ gerechtfertigt sei, führte sie angelehnt an einige Frauenfiguren aus Giovanni Boccaccios *De mulieribus claris* einen Katalog antiker Frauen aus der römischen Historiographie und der griechischen Mythologie an und stellte dann eine Tradition zwischen den antiken Frauen und den Bologneser Bürgerinnen ihrer Gegenwart her.⁴⁵ Anders als Boccaccio stellte Nicolosa Sanuti in ihrer Rede ausschließlich positiv bewertete Figuren vor, die ihrer Argumentation für die Tugendhaftigkeit der Frau seit Anbeginn der Zivilisation gelegen kamen. Diese Auswahl an ausschließlich positiv bewerteten Frauenfiguren war bestens geeignet für Wyles Intention, mit seinem Text die Tugenden und guten Taten der Frauen in der Geschichte und sich selbst als Frauenfreund zu zeigen.⁴⁶

Niklas von Wyle beginnt in seinem Katalog damit, die Entstehung der Buchstaben und der Schrift als Grundlage jeder Kunst und Weisheit über antike Frauenfiguren herzuleiten:⁴⁷ So habe Isis die ägyptischen Buchstaben erfunden und Carmenta die lateinische Schrift. Die Liste der zivilisationsbringenden Göttinnen setzt sich fort mit Minerva, die in ihrer Vernunft den Menschen nicht nur das Handwerk, sondern auch die Zahlen und Ziffern brachte und mit Ceres, die die Landwirte lehrte, das Land zu bestellen. Wyle rückte diese Frauenfiguren damit in eine essenzielle lebens- und kulturspendende Funktion für den Menschen und macht sie grundlegend für alle schriftlichen Produkte inklusive des weltlichen und geistlichen Rechts, die *goettlichen leere und gebotte* und *alle kunst und erkantnüssz goetlicher und weltlicher dingen*. Er schreibt

42 Killerby, Heralds, 259.

43 Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (lat.), 261–262; Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (engl.), 279.

44 Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (lat.), 262; Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (engl.), 282.

45 Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (lat.), 254–258; Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (engl.), 274–278. Zur Rezeption von Giovanni Boccaccios *de mulieribus claris* als Vorlage der *Oratio ad Bessarionem* siehe Killerby, Heralds, 266: Von den 37 Beispielen antiker Frauenfiguren in der *Oratio ad Bessarionem* finden sich allein 19 Frauen in Boccaccios *de mulieribus claris*.

46 Ein Glossar der von von Wyle genutzten Frauenfiguren, einschließlich der Fürstinnen in seinem Frauenlob, findet sich im Anhang dieses Aufsatzes. Neben der Bezeichnung der Frauen in von Wyles Katalog findet sich eine Identifikation der Frauen, deren Lebensdaten (wenn bekannt) und die von ihnen dargestellten jeweiligen Tugenden in tabellarischer Form. In der Edition von Adalbert von Keller sind die von von Wyle genutzten Frauenfiguren nicht historisch identifiziert. Niklas von Wyle, Translationen, 325–335.

47 Niklas von Wyle, Translationen, 326.

das dise fröwen darumb und nit unbillich by den haiden go'ttin wurden genennet, das als vil ist als go'tlich fröwen⁴⁸ und verbindet so gleichzeitig den aus seiner Sicht heidnischen antiken Glauben mit seiner eigenen Weltsicht und Religion. Die antiken Göttinnen stechen dabei als eine alleinstehende Frauengruppe innerhalb des Frauenlobs heraus und lassen sich nicht auf ein darzustellendes Ideal reduzieren. Sie eröffnen vielmehr Reflexionsraum dafür, auf welche Arten weibliche Tätigkeiten und weibliches Wissen gedacht werden konnte.

Nach den einleitenden antiken Göttinnen stellt Niklas von Wyle gemäß seiner Übersetzungsvorlage das Ideal der Keuschheit an den Anfang seines Katalogs und führt mehrere Frauen aus der römischen Historiographie an, die sich in diesem Ideal besonders hervortaten.⁴⁹ So habe etwa Cassandra ihre jungfräuliche Keuschheit erhalten, als sie sich Apollo widersetzte, und Hispona und Britona stürzten sich, um ihre Keuschtheit zu bewahren, ins Meer, als sie von feindlichen Soldaten umzingelt waren. Interessant ist, dass Wyle für das Ideal der Keuschheit sowohl Jungfrauen, als auch verheiratete Frauen aufführt. So haben bei ihm Penelope und Dido ihre Keuschheit in Form der Treue gegenüber ihren abwesenden Männern gehalten, weswegen die Römer ihnen sogar *coronen der küschhait*⁵⁰ gaben. Wyle wendet das Keuschheitsideal also dezidiert auch auf verheiratete Frauen an, was verdeutlicht, dass sein Frauenlob vorrangig an einen weltlichen Adressatinnenkreis gerichtet war. Folgerichtig stellt Wyle als zweites Ideal in seinem Frauenkatalog die eheliche Treue vor:⁵¹ So habe Sulpicia, als ihr Mann Lentulus aus Rom verbannt wurde, die Behaglichkeit der Stadt verlassen und sei ihrem Mann gefolgt, *umb das ir trüw an im unzerbrochenlich gehalten wurd*.⁵²

Im Anschluss stellt Wyle die von Gott inspirierte Weisheit vor, die er unter anderem anhand der Sibyllen exemplifiziert.⁵³ Nicht unüblich in der literarischen Ab-

48 Ebd.

49 Ebd., 326f.

50 Niklas von Wyle, Translationen, 327. *Kronen der Keuschheit* waren vmtl. ein Mittel zur Auszeichnung einer besonders keuschen Frau. Ähnliches findet man bei sog. Nonnenkrönungen, die seit dem 10. Jh. bei der Jungfrauenweihe einer Nonne nach dem Ablegen des Keuschheitsgelübdes durchgeführt wurden. Siehe dazu Schlotheuber, Klostereintritt, 43.

51 *Gangen wir wyter uf der fröwen trüwe iren mannen zehaben das wyplich geschlecht aller maist aller fürnemet machen tût*, Niklas von Wyle, Translationen, 327.

52 Ebd., 327. Lucius Cornelius Lentulus Crussellio († nach 38 v. Chr.), röm. Konsul.

53 Ebd., 328. Die Sibyllen sind eine mythische Gruppe von weiblichen Orakeln bzw. Wahrsagerinnen der Antike, die sowohl in römischer wie auch in griechischer Literatur auftreten. Indem man ihre Weissagungen auf den christlichen Glauben bezog, etwa mit der „Ara Coeli-Legende“, nach der die Sibylle Tiburtina Kaiser Augustus († 14 n. Chr.) die Ankunft Christi weissagte, waren sie auch christliche literarische und ikonographische Motive. Insb. in der Renaissance traten sie vermehrt in der Literatur und der Kunst bzw. Ikonographie auf, da sie das antike Zeitalter repräsentierten und dennoch Bezugspunkte zum christlichen Glauben boten, s. dazu insb. Augustyn, Sibyllen I, 2–3, 899f. *Seit dem italienischen Frühhumanismus wird die Konjunktur der*

handlung der Sibyllen ist, dass Wyle nun zwei Sibyllen als Vertreterinnen der Gruppe herausstellt.⁵⁴ Im Gegensatz zu seiner Übersetzungsvorlage, die keine der Sibyllen konkret benennt, stellt er Citrea (eigentlich Erythraea) und Tiburtina vor, als Stellvertreterinnen von *all sibillan so ye gewesen sint*.⁵⁵ Er führt sie als vorbildhafte Figuren auf und begründet das mit einer rhetorischen Frage, mit der er erneut von seiner Vorlage abweicht: *was ist anders usz den troemen und wundersamen geschichten künftige ding zesechen und uszelegen, dann mit sunderlicher wysheit unnd goetlichem insprechen sin begaubet?*⁵⁶ Wyle deutet die Weissagungen und die Hellsichtigkeit der Sibyllen als Zugang zu göttlicher Weisheit und als visionäre Verbindung zu Gott und stellt die Weisheit gleichsam als Ideal heraus. Anschließend verweist er ausgehend von seiner Übersetzungsvorlage auf die sogenannte „Ara Coeli-Legende“, die Weissagung von Marias Empfängnis und der Geburt Christi, die er allgemein den Sibyllen zuschreibt, die aber in anderen Texten meist der, auch von Wyle aufgeführten, Tiburtina zugeordnet wird.⁵⁷ Im Gegensatz zu seiner Vorlage setzt er dabei die *Jungkföwen Marie*⁵⁸ namentlich hinzu. Wyle schafft über die Weissagung der Empfängnis und Geburt Christi einen Bezug von den Sibyllen als Vertreterinnen des antiken Zeitalters auf das Christentum und damit eine Verbindung der antiken Exempel zum christlichen Glauben.

Der Weisheit folgt bei Niklas von Wyle nun die Tapferkeit (*fortitudo*),⁵⁹ die er mit dem Begriff *manhait* übersetzt.⁶⁰ In vielen Fällen, insbesondere bei der Darstellung besonderen Muts oder der Vernunft schreibt Wyle von einem „männlichen Gemüt im weiblichen Körper“. ⁶¹ Den Begriff wie auch den Zusatz nutzt Niklas von Wyle in seinem Frauenlob durchgehend, wenn er eine Form der Tugend bezeichnet, die sich als politisches Geschick, in körperlicher Tüchtigkeit oder Wehrhaftigkeit äußert. So habe

Sibyllen in künstlerischen Verarbeitungen nicht nur in zahlreichen Wandgemälden deutlich. Nachdem Boccaccio zwei Sibyllen in die De mulieribus claris aufnahm, treten sie auch verstärkt in den in seiner Nachfolge stehenden Frauenkatalogen auf, so auch als nicht weiter bestimmte Gruppe in der Rede der Nicolosa Sanuti, die Niklas von Wyle übersetzte. Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (lat.), 255.

54 Zur Darstellungsform von zwei oder vier Sibyllen als Vertreterin für das im Ganzen gemeinte Sibyllen Kollegium s. Augustyn, Sibyllen II, 1179.

55 Niklas von Wyle, Translationen, 328.

56 Ebd.

57 Siehe zur „Ara Coeli-Legende“ und ihrer Zuordnung zur Sibylle Tiburtina, Augustyn, Sibyllen II, 689. S.a. zur Einordnung der „Ara Coeli-Legende“ und ihrer Bedeutung und Anwendung in deutschsprachigen Kulturräumen des Mittelalters Palmer/Schnell, Sibyllenweissagung, 1141.

58 Niklas von Wyle, Translationen, 328.

59 Nicolosa Sanuti, Oratio ad Bessarionem (lat.), 255.

60 Niklas von Wyle, Translationen, 328.

61 So etwa auch im Fall der Bianca Maria Sforza die *in wyplichen lybe so ain keck vest manlich gemuot tragende*. Niklas von Wyle, Translationen, 332.

Semiramis, die Königin von Assyrien frisch verwitwet zur Verteidigung ihres Reiches stets ein Wappen und einen Harnisch getragen um sich *in riterlicher weere und dingen in allen sachen kecklich zebruchen*.⁶²

Von der Darstellung der *manhait* kommt Niklas von Wyle auf die Tugend der Steitigkeit (*stetikait*), die er anhand einer Frau vorstellt: Sempronia, eine Schwester der Grachen, wurde nach einer politischen Niederlage vor das Volk geführt, das gegen sie wettete. Sempronia aber weigerte sich selbst dann noch, *mit keckem und vestem gemuet*, von ihrem Standpunkt abzuweichen.

Die Tugend der Milde (*miltikait*) stellt Wyle anhand von Fannia und Busa dar, die römische Soldaten in ihren Häusern versteckten und versorgten. Neben der Milde und Nächstenliebe fremden Menschen gegenüber zeigt er auch die *caritas* innerhalb der Familie, in diesem Fall anhand einer Tochter ihrem Vater gegenüber auf. So habe sich Antigone um ihren blinden Vater Ödipus gekümmert, als dieser ins Exil verbannt wurde, und sei ihm nicht von der Seite gewichen.⁶³

Neben der Darstellung von christlichen Idealen, wie der Milde, der Keuschheit und der ehelichen Treue, ergänzt durch die hier auftretende Form der Tapferkeit als *manhait*, die sich auf unterschiedlichen Wegen durch die Frauenfiguren äußern, widmet Niklas von Wyle auch der *u^ebung und lernung der geschrifte*⁶⁴ einen großen Raum. Diese schriftliche Gelehrsamkeit äußert sich dabei anhand verschiedener Frauenfiguren in unterschiedlichen Fähigkeiten, Kenntnissen und Begabungen. So berichtet Niklas von Wyle von Sappho von Lesbos, die zu Zeiten Homers *ain grosse maisterliche dichter in* gewesen sei. Er stellt auch Faltonia Betitia Proba vor, die aus den Werken Vergils († 19 v. Chr.) so viele Verse zur Passion Christi erstellt habe, dass Niklas von Wyle selbst

sy darumb go^tlich nampte, wo nit Sanctum Jeronimum ain anders bedu^echt hett. Aber noch dann mag man sy hier usz wol und billich wys und gelert der geschrift gewesen sin nennen, achten und halten.⁶⁵

Faltonia erscheint hier als gelehrte Dichterin (*poeta erudita*) als ein humanistisches Ideal.⁶⁶ Wyles Auffassung von weiblicher Gelehrsamkeit umfasst zudem auch mit

62 Ebd., 328.

63 Ebd.

64 Ebd., 330.

65 Ebd. Gemeint ist der Kirchenvater Hieronymus († 420).

66 Buck, Studienprogramm, 186.

Amaesia Sentia die Redekunst – auch vor Gericht.⁶⁷ Für die Heilkunst als Wissenskomplex stellt Niklas von Wyle Angerona vor, die *mit hailsamer kunste der artznie den menschen [...] so wol und fruchtbarlich gedienet, daz sy von den selben ain goettin sin genennet wart [...]*⁶⁸

Nach Angerona weicht Niklas von Wyle von der wörtlichen Übersetzung der *Oratio ad Bessarionem* ab und fügt selbstständig zwei weitere antike Frauenfiguren hinzu, die er aus Giovanni Boccaccios *De mulieribus claris* übernimmt.⁶⁹ Für die Kunstbegabung stellt er eine Frau namens Irene vor, die eine Tochter des Malers Cratinus gewesen sei und *iren vatter und maister in dieser kunste mälens wyt ueber wüchs und noch von den malern hoch wirt geru^emet*.⁷⁰ Ebenso nennt von Wyle Marcia Pharonis, die *malens und bildhöwens so ain grosse maisterin [war], daz sy [...] die besten mälere wyt tett uebertreffen*.⁷¹ Wyle integriert die Kunstbegabung so in seinen Frauenkatalog und erweitert die darin dargestellten idealen Fähigkeiten und Tugenden der Frauen explizit um diese Fähigkeit, die sich zwar bei Boccaccio, nicht aber in seiner direkten Vorlage, der *Oratio ad Bessarionem* findet.⁷²

Im Anschluss an Marcia leitet Niklas von Wyle zu den Frauen aus dem Alten Testament als eigenständige Zusätze gegenüber seinen Vorlagen über. Nach dem kurzen erzählend-erklärenden Einschub *gangen wir wyter sūchen die frōwen der alten ee*⁷³, kommt Niklas von Wyle auf Rebecca. Sie habe ihren Sohn Jakob unterwiesen und durch ihren Rat habe er schließlich den Segen seines Vaters bekommen.⁷⁴ Rebecca tritt hier in der Form einer Erzieherin und Ratgeberin auf. Auch Bathseba zeichnet sich über ihren weisen Rat wie auch ihre weise Rede aus. So habe sie das Königreich Juda für ihren Sohn Salomo als Nachfolger Davids gesichert und es für seine Herrschaft erhalten.⁷⁵ Der „weise Rat“ und die „weise Rede“ fungieren in die-

67 Amaesia Sentia, eine römische Bürgerin, habe, weil sie *under wyplicher gestalt trüg ain manlichs gemuete* ihre Anliegen vor dem Gericht selbst vertreten. Sie habe so weise und geziert geredet, dass sie immer ein großes Publikum an Zuhörern hatte und ihr die Richter ausnahmslos Recht gaben. Niklas von Wyle, Translationen, 330.

68 Niklas von Wyle, Translationen, 330.

69 Tu den beiden Frauenfiguren Irene (Irene) und Marcia in den *De mulieribus claris* Giovanni Boccaccio, de mulieribus claris, 248–250, 274–276.

70 Niklas von Wyle, Translationen, 330.

71 Ebd., 331.

72 In der *Oratio ad Bessarionem* wird nach der Figur Angerona direkt auf die zeitgenössischen Fürstinnen übergeleitet. Nicolosa Sanuti, *Oratio ad Bessarionem*, (lat.), 256.

73 Niklas von Wyle, Translationen, 331.

74 *Rebecca underwaisz iren sune Jacobum, das er sins vatters seggen behüb und durch iren räte erlöst sy inn von der durechtung seines brüders*, Niklas von Wyle, Translationen, 331. S. für die entsprechende Bibelstelle Gen 27, 42.

75 *Bersabe hāt mit irer wysen rede und räte fuer iren sune Salomonem das küngriche erfolget*, Niklas von Wyle, Translationen, 331. S. für die entsprechende Bibelstelle 1 Kön 1, 28–31.

sem Fall auch als Instrumente der Politik, über die Bathseba aktiv auf die Geschehnisse einwirkte. Ähnlich beschreibt Wyle Abigajil;⁷⁶ Sie habe durch ihre Rede ihren Mann Nabal gerettet.⁷⁷ Über Esther schreibt Wyle, dass sie mit ihrer *wysen rede* von König Ahasver bekam, was sie verlangt hatte, womit er auf ihre Fürsprache für das jüdische Volk anspielt.⁷⁸ Die fünf Frauen aus dem alten Testament, die Niklas von Wyle vergleichsweise kurz schildert, zeichnet so vor allem ihre Weisheit aus, die sie befähigt, auf das politische Geschehen um sie herum einzuwirken. Diese Weisheit äußert sich unter anderem in der Form der Erziehung eines Sohnes, durch die Tätigkeit als Ratgeberin oder auch als Rednerin. Auffällig ist, dass im Kontext dieser biblischen Frauen nicht etwa eine besondere Frömmigkeit genannt wird. Sie treten, befähigt durch die Weisheit, die sie als Ideal verbindet, selbst als Akteurinnen innerhalb ihrer Geschichten auf. Wyles Eigenleistung ist allerdings nicht nur durch seine Deutung der biblischen Figuren bemerkenswert. Während Boccaccio im Prolog seines Werks *De mulieribus claris* klar zwischen antiken Frauenfiguren als Heidinnen und biblischen Frauen unterschied und letztere mit wenigen Ausnahmen explizit aus seinem Katalog ausschloss, setzt Wyle sich über diese normative Unterscheidung hinweg.⁷⁹

Niklas von Wyle wendet die antiken Frauen und die durch sie ausgedrückten Ideale als neuen Deutungsrahmen konkret an, um ein Idealbild der Frau zu skizzieren, das als humanistisch beeinflusst gelten kann. Durch die Integration von christlichen und antiken Idealen weiblicher Lebensführung, die bereits bei Boccaccio, stärker bei Nicolosa Sanuti und dann durch den Zusatz der biblischen Frauen, vor allem bei Niklas von Wyle auftritt, werden sie zusammengefasst als ein Idealbild der Frau, geschöpft aus den beiden großen gesellschaftlichen Idealsystemen seiner Zeit. Die Barriere, die Boccaccio mit seiner dezidierten Unterscheidung in Christinnen beziehungsweise Jüdinnen und antike Frauen als Heidinnen aufgemacht hat, um zwischen den als vorbildhaft aber als fremd anzusehenden antiken Frauen und den christlichen Frauen

76 Niklas von Wyle, Translationen, 331.

77 Ebd. Abigajil, (bibl.) war die Frau des Großgrundbesitzers Nabal (bibl.), der König David von Juda (bibl.) die Lieferung von Nahrungsmitteln verweigerte. Das drohende Todesurteil über Nabal konnte Abigajil verhindern, als sie sich an David wandte und ihm göttliche Führung durch ihre Ratschläge und Prophezeiungen anbot. Nach Nabals Tod wurde sie zur Frau Davids. S. für die entsprechende Bibelstelle 1 Sam 25, 2–42.

78 Niklas von Wyle, Translationen, 331. Esther sprach vor König Ahasver für das jüdische Volk vor und konnte so einen geplanten Völkermord verhindern. S. für die entsprechende Bibelstelle Est 5.

79 Boccaccio unterscheidet in seinem Prolog der *de mulieribus claris* wie folgt: *Attamen visum est, ne omiserim, excepta matre prima, his omnibus fere gentilibus nullas ex sacris mulieribus hebreis christianisque miscuisse; non enim satis bene conveniunt, nec equo incedere videntur gradu.* Giovanni Boccaccio, *De mulieribus claris*, 12.

seiner Gegenwart eine Distanz zu wahren übergeht Wyle. Er nutzt einen an Boccaccio angelehnten Katalog antiker Frauen, um sein Wohlwollen den Frauen als Kollektiv gegenüber darzustellen und macht ihn durch seine Ergänzungen, insbesondere die Integration der alttestamentarischen Figuren, als Tugendkatalog konkret anwendbar für, und übertragbar auf seine südwestdeutschen Adressatinnen, auf die er im Anschluss überleitet.

Er charakterisiert die Gruppe an Frauen, die er seinem Katalog nun hinzufügt, selbst mit folgenden Worten:

*aber genüg syge yetz diser kurtzen erzellung obgemelter tugendrycher fröwen so in vergangen wa'lten gewesen sint, sunder tu'gen wir nu me komen uf etlich fröwen die zû unsern zyten gewesen und noch ains tails in leben sint, der künsten gelert und usz vernunft und erfahrung wyse und mit allen andern tugenden zierlich begaubet.*⁸⁰

Wyle hebt vor allem die gelehrten Künste heraus, gefolgt von der Weisheit, die sich aus Vernunft und Erfahrung speise. Alle *andern tugenden* bleiben hingegen unbestimmt. Innerhalb des nun folgenden Katalogteils über die zeitgenössischen Frauen unterteilt Niklas von Wyle ein weiteres Mal zwischen Frauen aus dem italienischen Raum und Frauen im deutschsprachigen Raum, *u'ber das gebirg in tütsche lande*⁸¹

Die Erzählung über die italienischen Frauen beginnt Niklas von Wyle mit Isotta degli Atti, die als Frau von Sigismondo Malatesta († 1468) Herrscherin von Rimini war und 1474 dort starb.⁸² Sie sei

*der poetrye und ouch der kunste wolredens und dichtens (die wir nennent oratoriam) so gelert und künnend, daz sy sich den allergelertosten mannen der selben zyte in disen künsten hât verglychet.*⁸³

Auch Nicolosa Sanuti, die die Vorlage für den ersten inhaltlichen Teil von Wyles Frauenlob stellte, nahm er in die Reihe der zeitgenössischen italienischen Frauen in seinem Katalog auf. Sie habe als Vertreterin der Bürgerinnen in Bologna vor dem päpstlichen Legaten Johannes Bessarion und einer großen Menge an Zuschauern *so ain kostliche schoene und wyse red* gegen das von Bessarion erlassene Luxuskleidungsverbot

⁸⁰ Niklas von Wyle, Translationen, 331.

⁸¹ Ebd., 331.

⁸² Ebd., 331.

⁸³ Ebd.

gehalten, dass es wieder aufgehoben worden sei.⁸⁴ Niklas von Wyle irrt sich, was den Ausgang des Geschehens angeht.⁸⁵ Nichtsdestotrotz sticht Nicolosa durch ihre politisch genutzte Redekunst als gelehrte Frau hervor und bekommt gleichzeitig als Autorität, auf die Wyle sich in seiner Vorrede beruft, mehr Geltung.⁸⁶ Im Anschluss stellt Niklas von Wyle Hippolyta Maria Sforza († 1488) vor, die er vor allem über ihre selbst geschriebenen Briefe hervorhebt als Frau, die der *geschrift und obgemelter künsten ain so^eliche maisterin* sei, dass kein lebender Gelehrter sie in ihren Briefen verbessern könne.⁸⁷ Die schriftliche Gelehrsamkeit einer adeligen Frau kann sich demnach vor allem auch in ihrem Briefverkehr äußern und Wyle stellt genau diese Fähigkeit, selbst sprachlich hochqualitative Briefe zu schreiben, heraus. Einige dieser Briefe von Hippolyta Maria Sforza, so im weiteren, habe Niklas von Wyle selbst gesehen und gelesen, denn er hat sie für *min gnedige fröwen von o^esterrych fröw Mechilt*en beantwortet.⁸⁸

Doch Niklas von Wyle geht erst später ausführlich auf seine Mäzenin ein und widmet sich nach Hippolyta Maria Sforza zunächst Barbara von Brandenburg († 1481), der Markgräfin von Mantua, deren politisches Geschick und große Weisheit er lobt. Sie sei so weise und von hoher Vernunft, dass sie, obwohl ihr Mann auch weise und gelehrt sei, in dessen Abwesenheit allein

regieret land und lüte, handelt, tüt und lasset nâch irem willen und das so wol, das niemand das schelten mag sunder mit lobe gro^eszlich müsz erheben.

Über ihre Weisheit und Vernunft erscheint sie als politisch eigenständige Regentin der Markgrafschaft Mantua. Neben der dynastischen Vorraussetzung legitimieren demnach Weisheit und Vernunft politische Aktivität adeliger Frauen. Auch hier inszeniert sich Niklas von Wyle selbst, denn er sei zweimal als fürstlicher Botschafter an ihrem Hof in Mantua gewesen. Dort habe er sie derart *râtschlagen und antwort geben* hören, dass er und sein Begleiter positiv gestaunt hatten. Der Ratschlag, beziehungsweise die Funktion der weisen Frau als Ratgeberin wird hier demnach idealisiert und mittelbar als politisches Instrument vorgestellt. Auch Bianca Maria Sforza, geborene Visconti († 1468), seit 1450 Herzogin von Mailand, wird im Kontext des politischen Geschicks vorgestellt. In Wyles Worten *zoch [sie] mit dem selben irem gemachel zû felde und half*

84 Ebd.

85 Das 1453 von Kardinal Johannes Bessarion erlassene Luxuskleidungsverbot wurde auch nach Nicolosa Sanutis öffentlich gehaltener Rede nicht wieder aufgehoben. Killerby, Heralds, 255.

86 Niklas von Wyle, Translationen, 325, 331.

87 Ebd., 331f.

88 Ebd., 332. Gemeint ist Mechthild von der Pfalz.

mit irem wysen räte irs herren und vatters fürstentum erobern.⁸⁹ Dabei trug sie in *wyplichen lybe* [...] *ain keck vest manlich gemu*t.⁹⁰ Bianca Maria Visconti zog also zu Felde und war, nach Wyle, demnach in die militärischen Geschehnisse eingebunden, wobei sie mit ihrem weisen Rat half, die politischen Ziele zu erreichen.

Eleonore Helena von Portugal, Kaiserin des Heiligen Römischen Reichs († 1467), ist die erste Frau, die Niklas von Wyle als eine Zeitgenossin nördlich der Alpen vorstellt. Auch hier inszeniert er sich selbst; Er habe Eleonore von Portugal etliche Monate lang immer wieder gesehen, als er als Kanzler der Katharina von Österreich, der Markgräfin von Baden mit ihr am Kaiserhof in der Wiener Neustadt geweilt hatte. Katharina und Eleonore haben sich in dieser Zeit, in der beide in Wien waren, oft mit ihrem Hofstaat getroffen, wo er, Niklas von Wyle, Zeuge der Tugenden und der Weisheit der Kaiserin geworden sei.⁹¹ Er hebt vor allem eine Rede hervor, die er Eleonore hat halten hören.⁹² Katharina von Österreich wird anschließend als Wyles Auftraggeberin und Kontakt vorgestellt und nur hintergründig in ihrer Tugend, die sich im *Frauenlob* vor allem in der guten Erziehung ihrer Kinder und der Treue gegenüber ihrem Mann, Markgraf Karl I. von Baden († 1475), äußert, erwähnt.⁹³

Den größten Raum widmet Wyle in seinem Text Mechthild von der Pfalz.⁹⁴ Er stellt sie dar als *ain grösse liebhaberin aller künsten, dero güter lümde aller wysheit tugend*.⁹⁵ Mechthild ist die einzige Frau im nordalpinen Raum, die Niklas von Wyle als „Liebhaberin der Künste“ charakterisiert, was auf ihre Tätigkeit als Mäzenin hinweist. Ihre große Weisheit und ihre *scharpfe vernunft* verdeutlicht Wyle anhand einer Anekdote, in der er sich erneut selbst inszeniert. Mechthild habe ihn gebeten, ein Werk von Seneca († 65) zu übersetzen und ihn gefragt, warum er das noch nicht getan hatte. Er antwortete ihr, dass er eine Passage darin zwar wörtlich, aber dem Inhalt nach nicht verstehe. Nach nur kurzer Überlegung habe sie ihm die Passage, eine Senetenz aus den sogenannten *Proverbia Senecae* inhaltlich gedeutet.⁹⁶

89 Ebd. Niklas von Wyle beschreibt damit die gewaltsamen Rückeroberungen der Besitzungen der Visconti durch Bianca Maria und ihren Ehemann, Francesco I. Sforza († 1466).

90 Ebd., 332.

91 Ebd.

92 Ebd., 333. Auffällig ist, dass sowohl Eleonore von Portugal als auch Katharina von Österreich zur engsten Familie Kaiser Friedrichs III. gehörten, erstere als seine Frau, letztere als seine Schwester. Die Vermutung liegt nahe, dass von Wyle mit seiner Selbstinszenierung als Teil des sozialen Netzwerks dieser beiden Frauen eine Beschäftigung in Wien intendierte.

93 Niklas von Wyle, Translationen, 333.

94 Ebd., 333f.

95 Ebd., 333.

96 Ebd., 333f. Die *Proverbia Senecae* sind eine apokryphe Sammlung von Sentenzen, die Seneca zugeschrieben wurden. Dazu Bamberger/Robert, Spracharbeit, 188. Seinen engen Kontakt zu Mechthild verdeutlicht Wyle

Schließlich benennt Niklas von Wyle auch die beiden führenden Frauen des Württemberger Hofs in Stuttgart zu dieser Zeit:⁹⁷ Margarete von Savoyen († 1479), als Frau Ulrichs V. von Württemberg-Stuttgart († 1480) Gräfin in Stuttgart. Und Elisabeth von Brandenburg-Ansbach († 1524), die Frau des späteren Herzogs Eberhard II. von Württemberg († 1498), Gräfin und seit 1496 Herzogin von Württemberg. Da seine direkte Adressatin, Ursula von Absberg, die beiden Frauen in all ihren Tugenden bekannt seien, so Wyle, sei es folglich *ueberfluessig* [...], *mich dar von uech ützit zescriben*.⁹⁸ Mit Margarete von Savoyen und Elisabeth von Brandenburg-Ansbach endet Niklas von Wyles Katalog, doch er beschließt sein Frauenlob nicht ohne eine kurze Nachrede, die erneut direkt an Ursula von Absberg gerichtet ist.

Wyle drückt hierin seine Hoffnung aus, Ursula habe nun erkannt, dass er ein Verehrer der Frauen sei. Auffällig ist dabei, dass Wyle das weibliche Geschlecht in seinem *Frauenlob* fast durchgängig an Ursula von Absberg gerichtet *üwer geschlecht* nennt.⁹⁹ Dadurch, dass er sie auch im Widmungsschreiben beziehungsweise in der Vorrede zu seinem Frauenlob persönlich adressiert und auf ihre Beschwerde eingeht, entsteht der Eindruck eines literarischen Dialogs mit Ursula. Sie galt es zu überzeugen, dass Niklas von Wyle Frauen sehr wohl für *lobwirdig*¹⁰⁰ und *tugendrych*¹⁰¹ halte. Der Text sich als literarisches Werk gleichsam auch an Adressatinnen der gehobenen Stände. So benennt er in seiner Schlussrede etwa die Frauen des niederen Adels und der bürgerlichen Schicht, zu denen auch Ursula gehörte, als besonders andächtige Frauen, auf die das Lob der Frauen ebenfalls zu übertragen sei.¹⁰²

Mit der Übersetzung des Katalogteils der Rede aus dem Lateinischen in das Frühneuhochdeutsche macht Wyle diese Inhalte verfügbar für Frauen wie Ursula von Absberg und inszeniert und verortet sich selbst innerhalb dieses offensichtlich auch am Hof der Grafen zu Württemberg angeregt geführten Geschlechterdiskurses. Dabei wandelt er seine lateinische Vorlage bei der Übersetzung ins Frühneuhochdeutsche

auch mit der zusätzlichen Information, dass seine Tochter an ihrem Hof erzogen worden sei. *Ir genād hāt mir ain tochter in iren gezimber zū hofe also gezogen, daz ich nit wo!lt die so!lich zyt darfür in ain closter geformierter schwestern von der observantz gestanden sin. Aber gnüg syg des.* Niklas von Wyle, Translationen, 334. Niklas von Wyles Tochter Dorothea heiratete nach ihrer Erziehung an deren Hof Mechthilds Kämmerer, Jörg Rott (Georg Seidensticker). Bamberger/Robert, Spracharbeit, 178f.

97 Niklas von Wyle, Translationen, 334.

98 Ebd.

99 Ebd., 325, 328, 329, 335.

100 Ebd., 332.

101 Ebd., 329.

102 Ebd., 335: *Gelych ist es und wirt funden in nidern stenden des adels und der burgerschaft, danne allwegen gemainlich die fröwen gaistlicher und andechtiger sint dann die manne.*

und der Adressierung an sein deutschsprachiges Publikum geschickt ab und macht die darin enthaltenen Impulse und Ideale aus einem humanistischen Wertesystem anwendbar für die Frauen in seiner eigenen Lebenswelt, die im ausgehenden 15. Jh. noch weit weniger von der Renaissancekultur und dem Humanismus als gesellschaftlicher Maxim geprägt war, als die Kommunen Oberitaliens, aus denen seine literarische Vorlage stammt.¹⁰³ Insbesondere Ideale der Gelehrsamkeit werden dabei auf die Frauen, die Wyle schildert, übertragen.

Umso auffälliger ist in diesem Kontext, dass Niklas von Wyle als zeitgenössische literarische Frauenfiguren auch Frauen aus dem direkten Umfeld seiner hochadeligen Auftraggeber an den mächtigsten und kulturell fördernden Fürstenhöfen seines geografischen Raumes auswählte und humanistische Ideale, wie die Dicht- und Redekunst und die Gelehrsamkeit auf sie übertrug.¹⁰⁴ Gleichsam wird eine Rezeptions- und Reflexionsleistung Wyles im *Frauenlob* offenbar. Durch die Übertragung humanistischer Ideale auf die Frau und deren Anwendung auf seinen hochadeligen Adressatinnenkreis erweitert er den Rahmen sozialer Ideale, in dem sich Frauen, allen voran die Fürstinnen, bewegen konnten, auf literarischer Ebene. Die beiden Neuauflagen von Wyles *Translatzen*, 1510 in Straßburg und 1536 in Augsburg, deuten auf eine anhaltende Beliebtheit seiner Werke über die adeligen Höfe hinaus, auch in bürgerlich-städtischen Kreisen hin.¹⁰⁵

Neue ideale Handlungsfelder und Räume ihrer Reflexion

Die im *Frauenlob* von Niklas von Wyle vorgestellten Beispiele von Frauen aus der römischen und griechischen Historiographie und Mythologie, dem Alten Testament und Wyles Gegenwart im 15. Jahrhundert stellen gemeinsam einen Katalog von Idealen der Frau dar; spricht in ihrer Gesamtheit einen Entwurf für ein Bild der idealen Frau. Die anhand der Beispiele dargestellten Tugenden und Ideale lassen sich dabei sowohl in das christliche normative Wertesystem als auch in ein humanistisches Bildungs- und Menschenideal einordnen.

Für Niklas von Wyle scheint die ideale Frau christlich sittsam und gleichzeitig humanistisch gelehrt zu sein. Die Keuschheit (*castitas*) bildet dabei die Grundlage der

103 Zur Verbreitung und Entwicklung des Humanismus als Bildungsbewegung temporär und regional s. Helm-rath, *Diffusion*, 14. Burke, *Renaissance*, 37–42.

104 Niklas von Wyle, *Translationen*, 331–334.

105 Zu den weiteren Auflagen von Niklas von Wyles *Translatzen* Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1023.

rechten Lebensführung. Die Nächstenliebe (*caritas*), hier vorrangig in Form der Milde (*clementia*) dargestellt, erweitert diese gute Lebensführung hin auf das gottgefällige Wirken in der Welt. Die Stetigkeit (*constantia*), ebenso wie die Weisheit (*sapientia*) und die Klugheit (*prudentia*) sind Ausdruck des keuschen Geistes, der sich hin zu Gott bewegt und gleichsam Grundlage und Boden für die humanistischen Bildungsideale der Dicht- und Redekunst und der schriftlichen Gelehrsamkeit. Die weibliche Gelehrsamkeit, beziehungsweise die Bildung des weiblichen Geistes charakterisiert Niklas von Wyle dabei sowohl durch die Weisheit (*sapientia*) und Klugheit (*prudentia*), als auch durch ihre Ausdrucksformen in der Dicht- und Redekunst, der schriftlichen Gelehrsamkeit und der Kunstbegabung. Mit der „Manhait“, die bei Wyle sowohl als Tapferkeit (*fortitudo*) als auch als politisches Geschick verstanden werden kann, wird der Frau dabei die Möglichkeit gegeben, über die Nächstenliebe (*caritas*) und die Milde (*clementia*) hinaus im Sinne der *vita activa* in der Welt zu wirken.¹⁰⁶ Dabei nehmen die weise Rede und der weise Rat als Einwirkungsmöglichkeiten der Frauen auf ihre Umwelt eine besonders große Bedeutung ein und sind meist Ausdrucksformen der Weisheit, der Gelehrsamkeit und auch der „Manhait“ in ihrer Form als politisches Geschick.

Niklas von Wyle schafft mit seinem *Frauenlob* einen ideellen Entwurf, der den christlichen Normenrahmen mit Ideenkomplexen aus dem humanistischen Wertekontext ergänzt. Er schafft mit der Übernahme einer neuen Perspektive auf die Frau wie weitere Frauenkataloge seiner Zeit einen neuen Raum, in dem die Frau neu gedacht werden konnte – und in dem sie sich selbst neu denken konnte.¹⁰⁷ Besonders auffällig dabei ist, dass sich die humanistischen Impulse in ihrer Integration in die christliche Tugendlehre insbesondere in der Idealisierung der gelehrten Frau äußern. Sie schaffen damit eine Verschiebung der Norm hin zu einem verstärkten Anspruch an weibliche Gelehrsamkeit. Der gesteigerte Anspruch an die Bildung einer Frau ging dabei standesspezifisch mit einer Erweiterung der Möglichkeit der Entfaltung der Frau im Feld der weiblichen Gelehrsamkeit einher.¹⁰⁸ Weibliche Gelehrsamkeit äußert sich

106 Einen Überblick über mittelalterliche Tugendsysteme und ihre Zusammenhänge gibt Bautz, *Virtutes*, 5–18.

107 Einen Überblick über die breite Rezeption von Giovanni Boccaccios *De mulieribus claris* auch in nord-alpinen Räumen gibt Brown, Giovanni Boccaccio, XI–XXV. Als Autorinnen von Frauenkatalogen treten die bereits genannte Nicolosa Sanuti und die italienische Humanistin Laura Cereta († 1499) auf. Cereta nutzt in einem Brief einen komprimierten Frauenkatalog, um eine historische Kontinuität von gebildeten Frauen seit der Antike herzustellen, s. Laura Cereta, *Letters*, 74–80.

108 In Italien, dem Ursprungsland dieses neuen Bildungsideals, könnte die steigende Anzahl humanistischer Privatlehrer seit dem späten 14. Jh., die auch Töchter, insb. in humanistisch gebildeten Patrizierkreisen und in Adelsfamilien in den klassischen Sprachen, den *studia humanitatis* und den freien Künsten unterrichteten, Ausdruck hiervon sein, s. Röckelein, *Gelehrsamkeit*, 25.

bei Niklas von Wyle vor allem in der Ausbildung und dem Talent in der Dicht- und Redekunst und, durch die, über die Lebenserfahrung generierte, Weisheit der Frau. Innerhalb des *Frauenlobs* geben gerade diese Betätigungsfelder weiblicher Gelehrsamkeit den entsprechenden Frauenfiguren ihre Handlungsautorität und befähigen sie, politisch eigenständig tätig zu sein.

Durch Wyles individuelle Ergänzungen wird die Ausrichtung seines Werks auf einen spezifischen Adressat(innen)kreis offenbar. Über die immer wieder auftretenden Bezüge zu christlichen Werten und Normen und den Zusatz der biblischen Frauen, die einen Übergang zwischen dem Katalog der antiken Heidinnen und den Frauen aus Wyles Gegenwart bilden, macht er die humanistischen Frauenideale für die adeligen und bürgerlichen Frauen in seinem Umfeld anwendbar. Mehr noch, er überträgt die humanistischen Frauenideale auf die großen und berühmten Frauen – hochadelige Fürstinnen – in seiner eigenen Lebenswelt. Wyle passt seine Vorlagen bei der Rezeption und ihrer Übertragung für seine Adressatinnen im südwestdeutschen Raum an, zu denen er nicht nur die von ihm beschriebenen hochadeligen Fürstinnen zählt, sondern auch die *nidern stende*[...] *des adels und der burgerschaft*.¹⁰⁹ Das *Frauenlob* als regionale Konzeption eines humanistisch gefassten Frauenideals erscheint damit im Kontext der Annahme einer Diffusion des Humanismus nach Johannes Helmuth und Ulrich Muhlack¹¹⁰ als Rezeptionsleistung Wyles und als Zeugnis der regional angepassten Übertragung humanistischer Ideale in nordalpine soziale Räume. Bei der historischen Untersuchung dieser Adaptionen und Veränderungen von Frauenkatalogen in ihren unterschiedlichen regionalen Rezeptionen im Gegensatz zu Giovanni Boccaccios *De mulierbus claris* ergibt sich die Möglichkeit regional unterschiedliche „Mikrofrauenbilder“ zu erkennen. Wie das *Frauenlob* sind diese Entwürfe auf das kulturpolitische Umfeld der Aurore*innen und ihre Intentionen ausgerichtet. Bei Niklas von Wyle treten die Fürstenhöfe, darunter auch Höfe von Frauen, allen voran der Hof Mechthilds von der Pfalz, als wichtige Reflexionsräume auf, in denen und in deren Umkreis sich seine Adressatinnen und Adressaten sammelten.

Bedenkt man, dass in der Zeit der Entstehung des *Frauenlobs*, wie auch seiner Vorlagen, ein Diskurs über die Stellung der Frau in der Gesellschaft, ihr Idealbild und ihre Bildungsfähigkeit entbrannt war, muss eine solche Erweiterung des Wertesystems, in dem sich die Frau bewegen konnte, eine große gesellschaftliche Schlagkraft besessen haben. Durch die Anreicherung des christlichen Normen- und Wertesystems

109 Niklas von Wyle, Translationen, 335.

110 Dazu Helmuth, Diffusion, 12–14.

mit humanistischen Bildungsidealen und durch ihre teilweise Übertragung auf die Frau könnte sich der Raum, in dem die Frau und ihre Entfaltungspotentiale gedacht wurden, schichtspezifisch erweitert haben. Auch Wyles Adressatinnen, die Frauen seiner Gegenwart, die er in seinem Frauenkatalog anspricht, werden in diesem neuen Denkraum ausgedeutet: Mechthild von der Pfalz etwa kann dem ratlosen Wyle, allein durch ihre Weisheit eine Seneca-Passage deuten.¹¹¹ Bianca Maria Sforza tritt durch ihre Weisheit innerhalb von militärischen Geschehnissen im Nachfolgestreit um Mailand politisch aktiv auf;¹¹² Barbara von Brandenburg, Markgräfin von Mantua, erscheint als fähige Regentin, von deren Klugheit selbst der gelehrte Wyle beeindruckt war. Und Nicolosa Sanuti, die bei Niklas von Wyle ebenfalls als Exempel aufgeführt wird, betätigte sich durch *so ain kostliche schoene und wyse red* politisch im Konflikt um ein Luxuskleidungsverbot.¹¹³ Dabei sind die Beispiele, die Niklas von Wyle für die Damen seiner Gegenwart anführt, ideell aufgeladen und zu ihrem Lobpreis gedacht; dennoch finden sich in ihnen Übertragungen und Integrationen zwischen einer christlichen und einer humanistisch gedachten Frau als Einheit.

Insbesondere Mechthild von der Pfalz und Margarete von Savoyen, die beide als indirekte Adressatinnen des Frauenlobs und gleichsam als Wyles wichtigste Förderinnen auftreten, fallen als besonders bibliophile Fürstinnen auf. Für beide Frauen ist eine konsequent betriebene Sammlungstätigkeit überliefert.¹¹⁴ Mechthild tritt dabei selbst als Mäzenin und Literaturförderin auf.¹¹⁵ Dabei konnten „innovative Impulse“ bei ihr ausgemacht werden, die sich vor allem an ihrem Interesse an burgundisch-niederländischer Literatur und dem Besitz erster Übersetzungen aus dem italienischen Humanismus (vornehmlich Wyles *Translatzen*) zeigt.¹¹⁶ Diese Impulse machten ihren Hof, so Christa Bertelsmeier-Kierst, zwar nicht zum „Mushof, der mit den italienischen Renaissancehöfen der Visconti, Sforza, Gonzaga oder Malatesta vergleichbar wäre, aber bedeutend für die Literaturentwicklung nach der Mitte des 15. Jahrhunderts war Mechthilds Hof sicherlich“ – wobei Niklas von Wyle durch seine literarische Tätigkeit dabei eine wichtige Rolle gespielt haben muss.

111 Niklas von Wyle, *Translationen*, 333f.

112 Ebd., 332.

113 Killerby, *Heralds*, 255–272.

114 Zur Sammlungstätigkeit und Bibliothek von Margarete von Savoyen, Gräfin von Württemberg, Thaller, *Buchkultur*, 106f. Zu Mechthild von der Pfalz in diesem Kontext die beiden jüngst in einem, ihrem Hof gewidmeten, Sammelband erschienen Aufsätze von Bamberger/Robert, *Spracharbeit*, 177–195, und Bertelsmeier-Kierst, *Autoren*, 216f.

115 Bertelsmeier-Kierst, *Autoren*, 216.

116 Ebd.

Währenddessen bemühte sich Margarete von Savoyen, an deren Hof Wyle seit 1469 lebte, insbesondere um liturgische Bücher für den Eigenbedarf und höfische Literatur aus dem französischen Raum.¹¹⁷ So nahm sie 1477 Kontakt mit den Schweizer Eidgenossen auf, um das kurz zuvor von ihnen erbeutete Gebetbuch Karls des Kühnen von Burgund († 1477) zu erwerben.¹¹⁸ Zudem sind von Margarete Aufträge für ein aufwändig gestaltetes Stundenbuch und ein ebenso kostbares deutschsprachiges und dreibändiges Altes Testament überliefert.¹¹⁹ Beachtet man ihre bibliophilen Neigungen, die für Fürstinnen ihres Ranges in dieser Zeit nicht unüblich waren, ist es nicht verwunderlich, dass Wyle sein *Frauenlob* mit Frauen aus dem Alten Testament ergänzte, bevor er seine Fürstin in den Katalog berühmter Frauen integrierte. Ihre Frömmigkeit, vielleicht sogar ihr theologisches Interesse wird anhand der Tatsache deutlich, dass Wyle ihr mit seiner Übersetzung von Felix Hemmerlis († 1458/59) sogenanntem Mendikantenbrief (1438) eine der zwei einzigen theologischen Schriften aus seinen insgesamt 18 gedruckten *Translatzen* widmete.¹²⁰

Zudem bleibt bei der Frage nach Niklas von Wyles Intentionen zu bedenken, dass für ihn, der seit den 1450er Jahren mit literarischen und diplomatischen Diensten für Fürstinnen beschäftigt war, ein Ruf als „Frauenfeind“ schlicht geschäftsschädigend gewesen wäre. Man beachte, dass Heinrich Steinhöwel, Wyles Kommilitone, 1473 in Ulm die erste deutsche Übersetzung von Giovanni Boccaccios *De mulieribus claris* drucken ließ und dass Albrecht von Eyb sein im süddeutschen Raum breit rezipiertes *Ehebüchlein* bereits 1472 geschrieben hatte.¹²¹ Dass Niklas von Wyle sich daher in dem offensichtlich in dieser Zeit im südwestdeutschen Raum geführten Diskurs um die Frau mit seinem *Frauenlob* entsprechend wohlgesinnt positionierte, kann neben seiner persönlichen Neigung daher auch eine Art unternehmerische Notwendigkeit gewesen sein. In beiden Fällen erscheinen die südwestdeutschen Höfe als Raum für literarische und gesellschaftliche Reflexion in diesem Sinne. Dass nicht nur die Fürstinnen selbst darin als Akteurinnen auftreten, zeigt die württembergische Landhofmeisterin Ursula von Absberg als Wyles primäre Adressatin in seinem *Frauenlob*. Ebenso könnten die weiblichen Hofhaltungen demnach als Räume des Austauschs von Frauen zu denken sein. So scheint es doch sehr unwahrscheinlich, dass ihre Land-

117 Thaller, Buchkultur, 106.

118 Ebd., 89. Der fragliche Codex gilt als einer der Höhepunkte flandrischer Buchmalerei der Renaissance und ist eine aufwändig und flächendeckend golden illuminierte Handschrift auf einem in Purpur gefärbten Schriftspiegel. S. dazu Schryver, Gebetbuch, 11–15.

119 Thaller, Buchkultur, 106f.

120 Worstbrock, Art. Niklas von Wyle, 1025f.

121 Zu Heinrich Steinhöwel, s. Keil, Steinhöwel, 99f. Zu Albrecht von Eyb Klecha, Albrecht v. Eyb, 325.

hofmeisterin sich nicht mit der literarisch interessierten Margarete von Savoyen über eine Schrift über Frauen unterhalten hatte, die kürzlich an ihrem Hof verfasst und in der sie selbst benannt wurde.¹²² Wie Cordula Nolte gezeigt hat, konnten einige der hochadeligen Frauen an ihren Höfen durchaus Spielraum bei Entscheidungen der Hofhaltung haben, darunter auch wen sie (literarisch) beschäftigten.¹²³ Dass sie und ihr weibliches Gefolge auch in literarischen und gesellschaftlichen Diskursen wirken konnten, zeigt Niklas von Wyle. Mehrmals weist er darauf hin, dass er sich an ihrem Hof mit Mechthild von der Pfalz über literarische und philosophische Schriften ausgetauscht hatte und Ursula von Absberg tritt indirekt selbst mit ihrem Mitbewohner in Württemberg in Kontakt, als sie ihn für ein vermeintlich schlechtes Frauenbild zur Rede stellte. Frauenhöfe, beziehungsweise Hofhaltungen von Fürstinnen treten damit als Rezeptions- und Reflexionsraum für gesellschaftliche Prozesse in Erscheinung.

Die weibliche Perspektive, die hier mittelbar über die Beschwerde artikuliert wird, wirkt durch Niklas von Wyles *Frauenlob* und auch in seiner direkten Übersetzungsvorlage als entscheidendes Moment. Erst durch die Beschwerde von Ursula von Absberg kommt Niklas von Wyle in die Not, sich und seine Sicht auf die Frau zu erklären und behält die kritische Reflexion literarischer Frauenbilder bei: Bereits in einer Widmungsrede einer Übersetzung von Petrarcas *De remediis utriusque fortunae* (1354–1374) an Mechthild von der Pfalz reflektierte Niklas von Wyle den Inhalt des Textes und das darin enthaltene Frauenbild: Er schreibt an Mechthild, dass an einer Stelle des Textes nicht gut über Frauen berichtet werde. Er hatte *darinne etliche scheltung wyppliches geschlechtes* gefunden, die er *forcht komen zu miszfallen üwern fürstlichen gnäden [...]*.¹²⁴ Niklas von Wyle bittet sie daher darum, diese Stellen zu ignorieren und *ob üwer durlüchtigkeit disem mane petrarche zû argem nit vermercken wölt scheltung wyppliches geschlechtes*.¹²⁵

122 Zur u. U. engen Beziehung von Fürstinnen zu weiblichen Mitgliedern ihres Hofes s. Nolte, *Arbeiten*, 159, 164f. Auch Niklas von Wyle stellt in seinem *Frauenlob* die vertraute Beziehung Ursulas mit den württembergischen Fürstinnen heraus: *Ich kum nu me haim in min huse und an den Wirtembergischen Hofe. Da üwer adel und ich bede unser wonung haben, da zwo fuerstin sint, aine geborn von safoye und die ander von brandenburg, bed ho^{ch}stes lobes wert und uech in allen tugenden so bekant, daz ueberfluessig wer, mich dar vor uech ützt zeschriben*. Niklas von Wyle, *Translationen*, 334.

123 Nolte, *Arbeiten*, 159, 164f.

124 Niklas von Wyle, *Translationen* (15. Translation), 315.

125 Ebd.

Anhang: Die Frauenfiguren in Niklas von Wyles Frauenlob (1474) und die von ihnen verkörperten Tugenden und Ideale

Die inhaltliche Grundlage der Tabelle bildet die von Adalbert von Keller besorgte Textedition: Niklas von Wyle, Translationen, hg. von Adalbert von Keller, Translationen von Niclas von Wyle (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 57) Stuttgart 1861.

Name im Frauenlob	Identifikation	Daten	verkörperte Tugend bzw. Fähigkeit
Ysis	Isis (ägypt.), Göttin	myth.	brachte die Schrift
Carmentis Nimpha	Nikostrata Carmenta (röm.), Göttin	myth.	brachte die lateinische Schrift
Minerva	Minerva (röm.), Göttin	myth.	Vernunft, brachte die Zahlen und das Handwerk
Noema Tubals Schwester	Naama, Nachfarin des Kain, Schwester des Tubal-Kain (bibl.)	bibl.	brachte das Handwerk
Ceres	Ceres (röm.), Göttin	myth.	brachte die Landwirtschaft
Ephigenia	Iphigenie (griech.)	myth.	Keuschheit (jungfr.)
Cassandra	Kassandra (griech.)	myth.	Keuschheit (jungfr.)
Vesta Saturnia	Vesta (röm.), Göttin	myth.	Keuschheit (jungfr.)
Penolpe	Penelope (griech.)	myth.	Keuschheit (Treue zum Ehemann)
Dido	Dido (griech.)	myth.	Keuschheit (Treue zum Ehemann)

1 Die Personendaten der Frauenfiguren sind angegeben, vorausgesetzt sie sind der Forschung bekannt. Die Lebensdaten von mythologischen oder biblischen Figuren werden nicht angegeben.

Name im Frauenlob	Identifikation	Daten	verkörperte Tugend bzw. Fähigkeit
Lucrecia	Lucrezia (röm.)	myth.	Keuschheit
Hispone	Hippo (griech.)	myth.	Keuschheit (jungfr.)
Britona	Britomartis	myth.	Keuschheit (jungfr.)
Emilia	Aemilia Tertia, (röm.) Frau des Scipius Africanus	† um 163 v. Chr.	eheliche Treue
Thuria	Curia, (röm.) Frau des Quintus Lucretius Vespillo	† um 5 v. Chr.	eheliche Treue
Sulpicia	Sulpicia, (röm.) Frau des Lentulus Crussellio	† um 14 n. Chr.	eheliche Treue
Euande	Euadne, (griech.) Frau des Kapaneus.	myth.	eheliche Treue/Liebe
Julia	Iulia, (röm.) Tochter v. Gaius Iulius Caesar, Frau des Gnaeus Pompeius Magnus	† 54 v. Chr.	eheliche Treue/Liebe
Königin von Caria	Artemisia II., Frau und Schwester des Maussolos, persischer Satrap in Karien	† um 350 v. Chr.	eheliche Treue
Yppocratee	Hypsicratea, (griech.) Frau des Mithridates VI. v. Pontus.	† um 63 v. Chr.	eheliche Treue
Tochter Ciri	Töchter des Cyrus, myth. Traumdeuter	myth.	Weisheit (Hellsichtigkeit)
Dyonisy mütter	myth. Mutter des Gottes Dionysos (griech.)	myth.	Weisheit (Hellsichtigkeit)
Tanaquil	Tanaquil (röm.), Frau des fünften römischen Königs, Lucius Tarquinius Priscus.	† 6. Jh. v. Chr.	Weisheit (Hellsichtigkeit)
Calphurnia	Calphurnia, (röm.), dritte Frau des Gaius Iulius Caesar	† nach 44 v. Chr.	Weisheit (Hellsichtigkeit)

Name im Frauenlob	Identifikation	Daten	verkörperte Tugend bzw. Fähigkeit
Citrea	Erythraea, Sibylle	myth.	Weisheit (Hellsichtigkeit)
Tiburtina	Tiburtina, Sibylle	myth.	Weisheit (Hellsichtigkeit)
Sibillen	Sibyllen	myth.	Weisheit (Hellsichtigkeit)
Maria	Maria, Mutter Chrsiti	bibl.	Weisheit
Arpalire / Arpalici	Harpalyke (griech.)	myth.	<i>Manhait</i> – militärisch
Semiramidis	Semiramis (altoriental.), mythische Heldin oder Königin	myth.	<i>Manhait</i> – militärisch
Clodia	Cloelia (röm.)	myth.	<i>Manhait</i> – List, Mut
Porcia	Porcia (röm.), Tochter des Marcus Portius Catos d.J. und Frau des Marcus Iunius Brutus	† um 42 v. Chr.	<i>Manhait</i> – Mut
Sempronia	Sempronia (röm.), Schwester v. Tiberius und Gaius Gracchus, Frau des Scipius Aemilianus	† 2. Jh. v. Chr.	Stetigkeit
Phanium	Fannia (röm.), aus dem Geschlecht der Fannier, Frau des Gaius Titinius.	† 1. Jh. v. Chr.	Milde
Busa	Busa v. Apulien (röm.)	† 3 – 2. Jh. v. Chr.	Milde
Antigona	Antigone (griech.), Tochter d. myth. Ödipus, König von Theben.	myth.	Milde
Töchter des Peleus	Töchter des myth. Peleus (griech.), Vater des Achilles.	myth.	Milde
Claudia	Claudia (röm.), vestalische Jungfra/Priesterin der Göttin Vesta, wahrsch. Tochter d. Tribuns Publius Claudius Pulcher.	† 3. Jh. v. Chr.	Milde

Name im Frauenlob	Identifikation	Daten	verkörperte Tugend bzw. Fähigkeit
Lesbia Sapho	Sappho von Lesbos, antike griech. Dichterin	† um 570 v. Chr.	Dichtkunst, schriftliche Gelehrsamkeit
Centona	Faltonia Betitia Proba (röm.), frühchr. Dichterin, Tochter des röm. Konsuls Petronius Probianus	† 353/366	Dichtkunst, schriftliche Gelehrsamkeit
Amesia	Amaesia Sentia (röm.), Gerichtsrednerin	† nach 77 v. Chr.	Redekunst, politisches Geschick durch Redekunst
Gaya Framea	Gaia Afrania (röm.), Frau d. röm. Senators Licinius Bruccius	† 1. Jh. v. Chr.	Redekunst, politisches Geschick durch Gelehrsamkeit
Angeriona	Angerona (röm.), Schutzgöttin Roms	myth.	Heilkunst
Yrene	Eirene (griech.), Malerin, Tochter und Schülerin d. Cratinus	† 3. Jh. v. Chr.	Kunst
Marcia Pharronis	Marcia/Iaia (griech.), Malerin	† 1. Jh. v. Chr.	Kunst
Rebecca	Rebecca (bibl.)	bibl.	Weisheit, Erziehung
Bersabe	Bethsabe (bibl.)	bibl.	Weisheit
Hester	Esther (bibl.)	bibl.	Weisheit
Abigail	Abigajil (bibl.)	bibl.	Weisheit
Judith	Judith (bibl.)	bibl.	Weisheit
Fürstin de Mala testa	Isotta degli Atti, als Frau von Sigismondo Malatesta Herrscherin von Rimini	† 1474	Dicht- und Redekunst, Gelehrsamkeit
Nicolosa	Nicolosa Sanuti, Gräfin von Porretta	† 1505	Dicht- und Redekunst, politisches Geschick durch Redekunst
Yppollita	Hippolyta Maria Sforza, Herzogin v. Kalabrien	† 1488	Dichtkunst, schriftliche Gelehrsamkeit

Name im Frauenlob	Identifikation	Daten	verkörperte Tugend bzw. Fähigkeit
Mechilt von Österreich	Mechthild von der Pfalz, Erzherzogin v. Österreich	† 1482	Weisheit durch Erfahrung, Liebhaberin der Künste (Mäzenin)
Barbara von Brandenburg	Barbara v. Brandenburg, Markgräfin v. Mantua	† 1481	Politisches Geschick durch Vernunft und Weisheit
Beancka Maria	Bianca Maria Visconti, seit 1450 Herzogin v. Mailand	† 1468	Politisches Geschick durch Weisheit, weiser Rat
Leonora von Portugal	Eleonore Helena v. Portugal, als Frau Friedrichs III., Kaiserin des HRR	† 1467	Redekunst
Katherina von Österreich	Katharina von Österreich, Markgräfin v. Baden	† 1493	Erziehung der Kinder
Fürstin von Safoye	Margarete v. Savoyen, Titularkönigin v. Sizilien und als Frau Ulrichs V. v. Württemberg, Gräfin v. Württemberg.	† 1479	Allgemeine Tugendhaftigkeit
Fürstin von Brandenburg	Elisabeth v. Brandenburg-Ansbach, als Frau Eberhards II. v. Württemberg, Gräfin bzw. Herzogin v. Württemberg.	† 1524	Allgemeine Tugendhaftigkeit

Quellen

- Giovanni Boccaccio, *De mulieribus claris* – Famous Women, hg. und übers. von Brown, Virginia, Cambridge (Mass.) 2001.
- Laura Cereta, *Collected Letters of a Renaissance Feminist*, hg. von Robin, Diana, Chicago 1997.
- Nicolosa Sanuti, *Oratio ad Bessarionem* (engl.), in: Killerby-Kovesi (Hg.), *Catherine, Heralds of a Well Instructed Mind. Nicolosa Sanuti's Defence*

of Women and their Clothes Hoboken 1999 (*Renaissance Studies* 13,3), 272–282.

- Nicolosa Sanuti, *Oratio ad Bessarionem* (lat.), in: Frati, Ludovico (Hg.), *La vita privata in Bologna, dal secolo XIII al XVII*, Bologna 1928, 251–262.
- Niklas von Wyle, *Translationen von Niclas von Wyle*, hg. von Keller, Adalbert von, Stuttgart 1861 (*Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart* 57).

Literatur

- Augustyn, Wolfgang, *Die Sibyllen. Zu einem antiken Thema in der Kunst des Mittelalters und der Neuzeit*, Bd. 1–2, Passau 2019.
- Aurnhammer, Achim/Fürbeth, Frank, Niklas von Wyle, in: *Killy Literaturlexikon* 8 (2010), 601–605.
- Auteri, Laura, *Frauenleben im 15. und 16. Jahrhundert. Italienische Ehe- und Frauentraktate und ihre deutsche Rezeption*, in: Noe, Alfred/Roloff, Hans-Gert (Hgg.), *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)*, Bd. 2, Bern 2014, 173–194.
- Backes, Martina, *Getütschet für hochsinnige vernünftige Lüte*. Niklas von Wyle und das Publikum der frühhumanistischen Übersetzungsliteratur, in: *Freiburger Universitätsblätter* 38 (1999), 103–110.
- Bamberger, Gudrun/Robert, Jörg, *Spracharbeit und Renaissancekultur, Niklas von Wyles ‚Translatzen‘ im Kontext des Rottenburger Musenhofs*, in: Hirbodian, Sigrid/Rückert, Peter (Hgg.), *Mechthild von der Pfalz, Eine Fürstin und ihre Höfe*, Ostfildern 2024, 177–195.
- Bautz, Michaela, *Virtutes, Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert*, Stuttgart 1999.
- Bertelsmeier-Kierst, Christa, *Frühhumanistische Autoren im Umfeld Mechthilds von der Pfalz*, in: Hirbodian, Sigrid/Rückert, Peter (Hgg.), *Mechthild von der Pfalz, Eine Fürstin und ihre Höfe*, Ostfildern 2024, 195–219.
- Bertelsmeier-Kierst, Christa, *Mechthild von der Pfalz und die Literatur an ihrem Rottenburger Hof*, in: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, 84 (2025), 83–99.
- Bertelsmeier-Kierst, Christa, Niklas von Wyle, *Translatzen*, in: Rautenberg, Ursula (Hg.), *Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat. Eine Li-*

teraturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt 1993, 53f.

- Bock, Gisela/Zimmermann, Margarete, *Die Querelles des Femmes in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung*, in: *Querelles, Jahrbuch für Frauenforschung* 2 (1997), 9–38.
- Brown, Virginia, Giovanni Boccaccio. *Famous women*, Edited and translated, Introduction, Cambridge (Mass.) 2001, xi–xxv.
- Briesemeister, Dietrich, *Art. Christine de Pisan*, in: *Lexikon des Mittelalters* 2 (1999), 1918–1919.
- Buck, August, *Leonardo Buni Aretinos Studienprogramm, de studiis et litteris liber*, in: *Perspektiven der Philosophie* 19 (1993), 177–193.
- Burke, Peter, *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*, München 2012.
- Cox, Virginia, *Leonardo Bruni on Women and Rhetoric, De studiis et litteris revisited*, in: *Rhetorica* 27,1 (2009), 47–75.
- Dallapiazza, Michael, *Ehe- und Frauendiskurse in der frühneuzeitlichen Übersetzungsliteratur. Der Fall Niklas von Wyle*, in: Noe, Alfred/Roloff, Hans-Gert (Hgg.), *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)*, Bd. 2, Bern 2014, 147–172.
- Dallapiazza, Michael, *Zwei deutsche Intellektuelle in Bologna und Nicolosa Sanuti. Der Weg des humanistischen Frauenbilds nach Deutschland*, in: Conterno, Chiara (Hg.), *Il patrimonio culturale della Bibliotheca universitaria di Bologna e della città allo specchio dei viaggiatori europei*, Bologna 2022, 35–38.
- Feichtinger, Barbara, *Antikerezeption mit Ambitionen. Christine de Pizans Livre de la Cité des Dames und Boccaccios De claris mulieribus*, in:

- Schmidt, Paul Gerhard (Hg.), *Die Frau in der Renaissance*, Wiesbaden 1994, 203–222.
- Gössmann, Elisabeth, *Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht? Zu den Texten dieses Bandes und ihrem Rezeptionszusammenhang*, in: Gössmann, Elisabeth (Hg.), *Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?* München 1988, 7–32.
- Hacker, Vivien, *Die Konstruktion der weiblichen Natur als Domestizierung der Frau. Zu Aspekten der Weiblichkeit bei Nicolosa Sanuda*, Niklas von Wyle und Albrecht von Eyb, in: Robertshaw, Alan/Wolf, Gerhard (Hgg.), *Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1999, 139–150.
- Hacker, Vivien, *Frauenlob und Frauenschelte. Untersuchung zum Frauenbild des Humanismus am Beispiel der Oratio ad Bessarionem und der 16. Translatze des Niklas von Wyle*, Diss., Frankfurt 2002.
- Helmrath, Johannes, *Der europäische Humanismus und die Funktionen der Rhetorik*, in: Maissen, Thomas/Walther, Gerrit (Hgg.), *Funktionen des Humanismus, Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 18–49.
- Helmrath, Johannes, *Diffusion des Humanismus. Zur Einführung*, in: Helmrath, Johannes/Muhlack, Ulrich/Walther, Gerrit (Hgg.), *Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten*, Göttingen 2002, 9–29.
- Killerby, Catherine Kovesi, *Heralds of a Well-Instructed Mind. Nicolosa Sanuti's defence of Women and their Clothes*, in: *Renaissance Studies* 13,3 (1999), 255–282.
- King, Margaret, *Book-Lined Cells, Women and Humanism in the Early Italian Renaissance*, in: Labalme, Patricia (Hg.), *Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past*, New York 1984, 67–90.
- Klecha, Gerhard. *Albrecht v. Eyb*. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1., Stuttgart, 1999. Sp. 325.
- Klecker, Elisabeth, *Ein humanistisches Studienprogramm an der Universität Wien? Adrian Wolfhard, Panegyris ad Caesarem Maximilian (Wien 1512)*, in: Maisel, Thomas (Hg.), *Artes – Artisten – Wissenschaft. Die Universität Wien im Spätmittelalter und Humanismus*, Wien 2015, 215–242.
- Knappe, Joachim, *Art. Niklas von Wyle*, in: *Lexikon des Mittelalters* 6 (1999), 1163.
- Kolsky, Steven, *The Genealogy of Women. Studies in Boccaccio's de mulieribus claris*, New York, 2003.
- Kristeller, Paul Oskar, *Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, München 1974.
- Kristeller, Paul Oskar, *Learned Women of Early Modern Italy. Humanists and University Scholars*, in: Labalme, Patricia (Hg.), *Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past*, New York 1984, 91–116.
- Lerner, Gerda, *The Creation of Feminist Consciousness from the Middle Ages to Eighteen-seventy*, New York 1993.
- Maisel, Thomas, *Einleitung mit einigen Bemerkungen zur Wiener Artistenfakultät*, in: Maisel, Thomas (Hg.), *Artes – Artisten – Wissenschaft. Die Universität Wien im Spätmittelalter und Humanismus*, Wien 2015, 5–18.
- Maissen, Thomas, *Schlußwort, Überlegungen zu Funktionen und Inhalt des Humanismus*, in: Maissen, Thomas/Walther, Gerrit (Hgg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 396–402.
- McLeod, Glenda, *Virtue and Venom, Catalogs of Women from Antiquity to the Renaissance*, Michigan 1991.
- Muhlack, Ulrich, *Humanistische Historiographie*, in: Helmuth, Johannes/Muhlack, Ulrich/Walther, Gerrit (Hgg.), *Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten*, Göttingen 2002, 30–34.
- Muhlack, Ulrich, *Renaissance und Humanismus*, Berlin 2017.
- Nolte, Cordula, *Arbeiten, Wohnen, Repräsentieren. Burgen als Aufenthaltsorte von Frauen im Spätmittelalter*, in: Clemens, Lukas/Schmitt, Sigrid/Burgard, Friedhelm (Hgg.), *Zur Sozial- und Kulturgeschichte der mittelalterlichen Burg. Archäologie und Geschichte*, Trier 2009, 141–166.
- Osols-Wehden, Irmgard (Hg.), *Frauen der italienischen Renaissance. Dichterinnen, Malerinnen, Mäzeninnen*, Darmstadt 1999, 7–18.
- Palmer, Nigel/Schnell, Bernd, *Sibyllenweissagung*, in: *Verfasser-Datenbank*, 2012, 1141.
- Röcklein, Hedwig, *Weibliche Gelehrsamkeit im Mittelalter*, in: Maurer, Trude (Hg.), *Der Weg an die Universität. Höhere Frauenstudien vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 2010, 23–47.
- Rüegg, Walter, *Art. Humanismus*, in: *Lexikon des Mittelalters* 5 (1999), 186f.
- Schlottheuber Eva/Lähmann, Henrike, *The Life of Nuns. Love, Politics, and Religion in Medieval German Convents*, Cambridge 2024.

- Schlotheuber, Eva, Klostereintritt und Übergangsriten, Die Bedeutung der Jungfräulichkeit für das Selbstverständnis der Nonnen der Alten Orden, in: Hamburger, Jeffrey/Jäggi, Carola/Marti, Susan/Röckelein, Hedwig (Hgg.), Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters, Turnhout 2007, 43–55.
- Schryver, Antoine, Das Gebetbuch Karls des Kühnen. Ms. 37, The J. Paul-Getty-Museum, Los Angeles. Ein Flämisches Meisterwerk für den Hof von Burgund, Regensburg 2007.
- Signori, Gabriela, Berühmte Frauen oder gelehrte Jungfrauen? Frühhumanistische Frauenapologie zwischen Kloster und Welt, in: Vogelsang, Reinhard/Altenberend, Johannes (Hgg.), Kloster, Stadt, Region. Festschrift für Heinrich Rüthing, Bielefeld 2002, 27–44.
- Strubel, Armand, Art. Roman de la Rose, in: Lexikon des Mittelalters 7 (1999), 991–993.
- Thaller, Anja, Zur Buchkultur am spätmittelalterlichen württembergischen Hof. Buchbesitz und literarische Interessen der Margarethe von Savoyen (1420–1479), in: Palmer, Nigel/Rückert, Peter/Hirbodian, Sigrid (Hgg.), Württemberg als Kulturlandschaft, Literatur und Buchkultur an Klöstern und Höfen im späteren Mittelalter, Berlin 2023, 67–110.
- Walther, Gerrit, Humanismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit 5 (2007), 664–692.
- Worstbrock, Frank-Josef, Art. Niklas von Wyle, in: Verfasserlexikon 6 (1987), 1016–1037.
- Worstbrock, Franz-Josef, Zur Einbürgerung der Übersetzung antiker Autoren im deutschen Humanismus, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, 99,1 (1970), 45–81.

Nostra imago beatae Virginis in Dusseldorf

Die Düsseldorfer Wunderberichte und ihre Bedeutung für die Stadt

Einleitung

Die vorliegende Studie widmet sich einer unikalén, bislang nur als Einzelzeugnis überlieferten Handschrift¹, die heute in der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf verwahrt wird. Die Handschrift wurde von Heinrich von Millingen († 1536/37) im Düsseldorfer Kreuzherrenkloster verfasst und enthält eine Reihe von Wunderberichten. Als genuines Produkt seiner Entstehungszeit eröffnet das Manuskript einen seltenen, dichten Einblick in die religiösen Vorstellungswelten und sozialen Aushandlungsprozesse einer vormodernen Stadtgemeinschaft. Die in ihr versammelten Mirakel spiegeln nicht nur individuelle Frömmigkeitspraktiken, sondern verweisen zugleich auf kollektive Erwartungen, Ängste und Hoffnungen, die das gesellschaftliche Selbstverständnis der urbanen Bevölkerung prägten. Zugleich zeigen die Wunderberichte eine besondere Relevanz für die klösterliche Predigtpraxis: Sie wurden in den homiletischen Alltag eingebunden, dienten als narrative Exempla zur moralischen Instruktion und festigten die Autorität der klösterlichen Gemeinschaft im urbanen Umfeld. Durch ihre Integration in die Predigten wirkten die Mirakel weit über den ursprünglichen Entstehungskontext hinaus und prägten religiöse Vorstellungs- und Verhaltensmuster innerhalb der Stadt.

Aufgrund ihrer singulären Überlieferungssituation besitzt die Handschrift besonderen Quellenwert: Sie erlaubt es, lokale Erinnerungskulturen sowohl der Stadt als auch der Kreuzherren zu analysieren. Damit trägt sie wesentlich zum Verständnis städtischer Identitätsbildung und religiöser Praktiken im mittelalterlichen Kontext bei.

1 Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 103.

Bei dem Codex handelt es sich um eine Papier-Handschrift die um 1530/35 geschrieben wurde. Der Umfang der Handschrift beträgt 451 Blatt, die Abmessungen $27 \times 18,5$ cm. Die Schrift lässt sich paläographisch der spätgotischen Kursive zuordnen. Die Handschrift zeigt im materiellen Befund mehrere Nutzungsspuren – etwa Marginal- und Interlinearglossen –, die Rückschlüsse auf ihre Gebrauchs- und Rezeptionsgeschichte erlauben. Besonders hervorzuheben ist, dass keinerlei Parallelüberlieferungen existieren, sodass der Codex als einziges Zeugnis der darin enthaltenen Wunderberichte fungiert

Die Produktion des Codex ist wahrscheinlich im Zusammenhang mit den lokalen Wallfahrten zu der „Düsseldorfer Wundertätigen Madonna“ im Kreuzherrenkloster zu sehen. Besonders relevant ist die vermutete Beziehung der Handschrift zu einem bestimmten klösterlichen Milieu. Hinweise wie Randnotizen und Betonungsstriche legen nahe, dass der Codex innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft nicht nur erstellt, sondern auch aktiv genutzt wurde.

Der Verfasser

Die vorliegende Handschrift stellt eine sogenannte Predigtsammlung dar, die von dem Düsseldorfer Kreuzherren und Pfarrer Heinrich von Millingen verfasst wurde. Über seine Person liegen vor seinem Eintritt in das Kloster keine Informationen vor, weder bezüglich seines Geburtsjahres noch seiner familiären Herkunft. Einzig sein Name lässt auf seine Abstammung aus der kleinen Stadt Millingen am Rhein im Kreis Kleve schließen.

Im Jahr 1500 trat Heinrich erstmals im Kreuzherrenorden in Erscheinung. Zu diesem Zeitpunkt verfasste er die ebenfalls in Düsseldorf entstandene Handschrift Ms. B 90.² Diese Sammelhandschrift wurde zwischen 1498 und 1500 im Kreuzherrenkloster abgeschrieben.³ Ebenfalls sind in Düsseldorf eine weitere Predigtsammlung⁴ und ein Sentenzenkommentar⁵ erhalten, die Heinrich geschrieben hat.

Im Jahr 1522 wurde in den Statuten des Ordens die Versetzung Heinrichs, der als Pfarrer in Düsseldorf tätig war, in das Kreuzherrenkloster Maaseik festgehalten. Dort sollte er künftig die Ämter des Subpriors und Novizenmeisters bekleiden.⁶ Wie

2 Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 90.

3 Mazurek, Handschriften, 296–299.

4 Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 190.

5 Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 160.

6 Pasch, Definitives, 275, Nr. 113.

lange genau Heinrich vor seiner Versetzung in Düsseldorf gewirkt hatte, ist nicht mehr nachvollziehbar. Es ist jedoch sicher, dass er nach seiner Tätigkeit in Maaseik nach Düsseldorf zurückkehrte, da die hier analysierte Handschrift um 1530 in Düsseldorf verfasst wurde. Die Herkunft der Handschrift wird insbesondere durch eine Wunderbeschreibung untermauert, die einen starken Düsseldorf-Bezug aufweist und dementsprechend in einer Predigt an die dortige Bevölkerung besondere Bedeutung entfalten konnte. Für Heinrich ist lediglich ein weiteres Datum aus seinem Leben bekannt, nämlich sein ungefähres Todesjahr. Sein Ableben wurde in den Definitionen des Generalskapitels aus dem Jahr 1537 verkündet.⁷ Daraus ergibt sich ein Zeitraum für seinen Tod zwischen der letzten Versammlung im Mai 1536 und der im April 1537.

Das Düsseldorfer Kreuzherrenkloster

Der Orden vom Heiligen Kreuz (*Ordo Sanctae Crucis*, OSC.), dessen Mitglieder gemeinhin als Kreuzherren bezeichnet werden, entstand zu Beginn des 13. Jahrhunderts im Raum des heutigen Belgien. Seine Gründung wird traditionell um 1210 datiert und ist mit der Gestalt des Theodor von Celles (1166–1236), Domkanoniker in Lüttich, verbunden.⁸ Der Orden formierte sich zunächst in Huy an der Maas, wo sich eine Gemeinschaft von Klerikern zusammenschloss, um das Heilige Kreuz zu verehren.⁹

Die Kreuzherren nahmen die Augustinusregel an und waren Regularkanoniker.¹⁰ Charakteristisch war die Verbindung von kontemplativem Gemeinschaftsleben, liturgischem Dienst und aktiver Seelsorge, insbesondere in städtischen Kontexten. Im Jahr 1248 erhielten die Kreuzherren die päpstliche Anerkennung durch Papst Innozenz IV. († 1254), was ihre institutionelle Konsolidierung wesentlich förderte.¹¹ Im Verlauf des 13. und 14. Jahrhunderts breitete sich der Orden vor allem im niederländisch-rheinischen Raum aus. Zentren lagen in den heutigen Niederlanden, Belgien sowie im westlichen und mittleren Rheinland.¹² Die Kreuzherren wirkten dort vornehmlich als Prediger, Beichtväter und Lehrer und übernahmen vielfach

7 Ebd., 316, Nr. 128.

8 Horst (2020), 24; Reijners, *Historiography*, 101; Haaß, *Rheinlanden*, 1–2. Die Historizität dieser Entstehungsgeschichte ist fraglich, da Theodor von Celles erstmals in einer im 17. Jahrhundert entstandenen Darstellung des Ordenshistorikers Henricus Russelius erwähnt wird und in zeitnäheren Quellen keine Erwähnung findet.

9 Horst (2020), 25.

10 Horst (2020), 24; zu den Chorherren vgl. Heim, *Chorherren*, 141–143.

11 Van Rooijen, Oorsprong, 199; Reijners, *Historiography*, 102.

12 Elm, *Entstehung*, 294.

Aufgaben in der Pfarrseelsorge.¹³ Das Spätmittelalter stellte für den Orden eine eher unruhige Phase dar, da innere Reformbestrebungen und äußere Krisen auch die Kreuzherren erfassten.¹⁴ In der Frühen Neuzeit führten Reformation und schließlich die Umbrüche der Französischen Revolution und der damit zusammenhängenden Säkularisation zum Niedergang zahlreicher Konvente, insbesondere im deutschen Raum.¹⁵

Die Präsenz der Kreuzherren in Düsseldorf ist im Kontext der spätmittelalterlichen Stadtentwicklung zu sehen. Die Gründung des Düsseldorfer Kreuzherrenklosters erfolgte in der Mitte des 15. Jahrhunderts, vermutlich um 1443, und stand in enger Verbindung mit der Förderung durch die Herzöge von Jülich-Berg, die Düsseldorf gezielt als Residenz- und Verwaltungsstadt ausbauten.¹⁶ Das Kloster wurde im östlichen Bereich der damaligen Stadt angelegt und war der Heiligen Kreuzverehrung geweiht. Die Kreuzherren übernahmen in Düsseldorf vor allem seelsorgerische Aufgaben, darunter Predigt- und Beichtdienste sowie die Betreuung von Bruderschaften. Ihre Tätigkeit fügte sich damit in das religiöse Gefüge einer wachsenden spätmittelalterlichen Stadt ein, in der neue Frömmigkeitsformen, Laienbruderschaften und Memorialstiftungen an Bedeutung gewannen.

Das Düsseldorfer Kloster besaß keine überregionale Führungsrolle innerhalb des Ordens, erfüllte jedoch als geistliches Zentrum eine wichtige lokale Funktion. Wirtschaftlich stützte es sich auf Stiftungen, Renten und kleinere Grundbesitze im Umland. Wie viele Konvente dieser Zeit war auch das Düsseldorfer Haus eng in die städtische Gesellschaft eingebunden, was sich in Stiftungspraktiken des Bürgertums und der landesherrlichen Protektion widerspiegelt.¹⁷

Mit der Reformation blieb Düsseldorf zwar offiziell katholisch, doch führten konfessionelle Spannungen, wirtschaftliche Belastungen und strukturelle Schwächen zu einem allmählichen Bedeutungsverlust des Konvents. Die endgültige Aufhebung des Kreuzherrenklosters erfolgte im Zuge der Säkularisation und des Reichsdeputationshauptschlusses im Jahre 1802.¹⁸ Die Gebäude wurden in der Folge profaniert oder abgebrochen, das Ordensleben erlosch vollständig.¹⁹

13 Haaß, Rheinlanden, 7.

14 Elm, Entstehung, 294.

15 Haas, Rheinlanden, 41.

16 Looz-Corswarem, Fürst.

17 Haaß, Rheinlanden, 116–118.

18 Schleidgen, Kreuzherren, 48; Haaß, Rheinlanden, 131.

19 Schleidgen, Düsseldorf, 49f.

Die Düsseldorfer Wunder

Der Kodex Ms. B 103 stellt eine einzigartige Quelle über die Düsseldorfer Bevölkerung dar. Die Handschrift gelangte im Jahr 1803 im Rahmen der Säkularisierung des Kreuzherrenklosters in die königliche Landesbibliothek, die Vorgängerinstitution der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf. Laut Franz Ludwig Greb soll die hier erhaltene Handschrift im Jahr 1873 in Aachen einem Brand zum Opfer gefallen sein.²⁰ Aufgrund der von Greb bereitgestellten Informationen lässt sich die Begründung für seine Annahme eines Verlustes in Aachen nicht mehr ermitteln. Anhand der Handschriftmerkmale ist kein Umweg über Aachen vom Düsseldorfer Konvent nachvollziehbar. Es ist anzunehmen, dass es sich bei diesem Autographen um ein Unikat handelt, sodass eine weitere Abschrift in Aachen eher unwahrscheinlich erscheint.

Das von Heinrich von Millingen verfasste Werk diente ihm als Unterstützung für seine Predigten. Das Buch eröffnet mit dem *Sermo ad religiosas personas*, also der Predigt an religiöse Personen, insbesondere an seine Ordensbrüder.²¹ Darauf folgen kurze Exzerpte und Notizen zur Unterstützung seiner Predigten.²² Der Hauptteil der Handschrift, die *Sermones de Sanctis*, beginnt danach. In diesem Text verfasste er nicht nur Predigten für bedeutende in Düsseldorf verehrte Heilige wie Lambertus und Apollinaris, sondern auch die Legenden der Ordensheiligen Quirinius und Helena. Darüber hinaus enthalten die *Sermones* eine Vielzahl weiterer Predigten und Heiligenlegenden.²³ Die lateinischen Heiligenleben und Predigttexte trug Heinrich während der Gottesdienste auf Deutsch vor seiner Gemeinde vor. Dies verdeutlichen zahlreiche deutsche Übersetzungen als Interlinearglossen und eingestreute deutsche Wörter in den Texten.²⁴ Darüber hinaus gibt es vereinzelt den Hinweis, dass nur das Bibelthema auf Latein vorgelesen werden solle.²⁵

Zwischen den einzelnen *Sermones* finden sich wiederholt sogenannte Wunderbeschreibungen, die sich, wie Heinrich von Millingen im Zusammenhang mit der wundertätigen Madonna in Düsseldorf darlegt, auf die verehrte Marienstatue beziehen.²⁶

20 Greb, Gnadenbilder, 146. Wie Greb zu diesem Schluss kommt, ist leider nicht mehr nachvollziehbar.

21 Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 103, fol. 1v–6r.

22 Ebd., fol. 7r.

23 Eine vollständige Liste der aufgeführten Heiligen findet sich in: Mazurek, Handschriften, S. 62–63.

24 Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 103, fol. 200r: *...et oraciones sic orando; O domine Ihesu Christe adoro te ... O marteln groit, o wone dyep, o kracht de bloitz*

25 Ebd., fol. 400v: *Charissimi in Christo, verba que proposui vobis in Latino, acepo ex epististola presentis festivitatis*

26 Ebd., fol. 226r.

Die erwähnte Marienstatue stand in der Liebfrauenkapelle, die sich ursprünglich vor den Toren der Stadt am alten Hospital befand. 1443 übertrug Herzog Gerhard von Jülich-Berg den Kreuzherren die Liebfrauenkapelle *Unser Liever Vrouwen* mit allen Ihren Einkünften. Nach dem Abriss des Hospitals und dem Neubau des Kreuzherrenklosters an dessen Stelle wurde die Kapelle in die Kreuzherrenkirche integriert.²⁷ Die Marienstatue, bekannt als *Maria vom Siege*, wurde im Jahr 1812 von der Kreuzherrenkirche in die St. Lambertuskirche transferiert, wo sie sich bis heute befindet.²⁸ Aufgrund zahlreicher Restaurierungsmaßnahmen und Überarbeitungen lässt sich ihr genaues Alter nicht mehr präzise bestimmen.²⁹

[...] *praevia ipse de propria salute recogitans, et salute recogitans, et cupiens terrena in Coelestia, ac transitoria in aeterna fructuoso commercio commutare, ad laudem, et ad gloriam Dei omnipotentis, et gloriosae Virginis Mariae ejus Genitricis, ac vivificae Crucis honorem, capellam ejusdem Beatae et intemeratae Virginis, in qua Statua ejusdem Virginis frequentium miraculorum gloria celeberrima quinque abhinc seculis summa cum veneratione colitur, in civitate sua Dusseldorp nostrae Diocesis cum domo hospitali quondam de prope situatam in Monasterium Ordinis S. Crucis erexit, deputavit ac dotavit, ac etiam ad idem Monasterium inhabitandum dicti Ordinis Fratres professos vocari fecit, ipsisque, et eorum Successoribus dictam Capellam ad eorum usum cum omnibus suis redditibus trium [...].*³⁰

Abgesehen von zwei Legenden aus Düsseldorf liegen keine Informationen über ihre Herkunft vor. Die erste Legende besagt, das Bild soll „den Rhein abwärts getrieben worden und an der hiesigen Stadt, gerade dem Orte der Kreuzkapelle gegenüber, stillgestanden haben, worauf es dort zur Verehrung ausgestellt worden sei.“ Die zweite Legende behauptet, dass das Bild „in einem Nussbaum gefunden worden und dann aus dem Holz dieses Baumes der Altar in der Kreuzkapelle hergestellt worden sei, worauf das Bild aufgestellt wurde“.³¹ Unabhängig von ihrer Entstehung oder ihrer Ankunft in Düsseldorf erlangte die Statue überregionale Bedeutung.

27 Brzosa, Kirche, 242–244.

28 Nußbaum, Lambertus, 12.

29 Brzosa, Kirche, 403; zur Datierung der Statue s. Greb, Gnadenbilder, 139–141, dieser datiert die Statue um 1200.

30 Bayerle, Kirchen, 242f.

31 Ebd., 24.

Im Hochmittelalter entwickelten sich die Marienwallfahrtsorte in besonderem Maße. Bereits im 13. Jahrhundert gab es in Nordwestdeutschland bereits 13 an der Zahl.³² Zu den bedeutendsten Marienwallfahrtsorten mit Bildnissen der Muttergottes zählt Mariazell.³³

Ein Mirakelbuch, wie für einige andere bedeutende Figuren überliefert, existiert aus Düsseldorf nicht.³⁴ Mirakel- oder Wunderbücher waren mittelalterliche Sammlungen von Wunderberichten, meist über Heilungen oder Erscheinungen, die Heiligen zugeschrieben wurden. Sie dienten der Dokumentation der Wunder, der Förderung von Wallfahrten und der Legitimation von Kirchen oder Klöstern, die diese Wunderheiligtümer beherbergten.

Die einzigen Quelle über die in Düsseldorf geschehenen Wunder sind in Heinrichs Handschrift und in einem Buch über die Rosenkranzbruderschaft enthalten.³⁵ Dieser letzte, von Hermann Sonborn verfasste Text bietet eine umfassende Darstellung der geschehenen Wunder. Sonborn war der vierte Direktor der Bruderschaft.³⁶ Er verfasste den Text, um die Gebete vor der Statue wieder zu intensivieren und die Verehrung Marias zu fördern.³⁷ Als einzige Quelle für seine Arbeit nennt Sonborn die Handschrift Heinrichs von Millingen.³⁸ Dieser hatte in seiner Predigt von vierzehn Wundern berichtet, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der wundertätigen Madonna stehen. In der Regel hatte sich ein Geschädigter oder ein Angehöriger in Not an die Muttergottes gewandt und ein Gelübde abgelegt, im Falle der Heilung zu einem Bildnis Marias zu reisen. Gekennzeichnet werden Heinrichs Wunderberichte, die sich auf vielen Seiten zwischen den anderen Berichten verteilen, häufig durch die Marginalglosse *miraculum*.³⁹

32 Signori, Maria, 25f.

33 Zur Geschichte vgl. Born, Mariazell; Verheggen/Snijders, Wallfahrtsort.

34 Für die Bedeutung von Mirakelbüchern für die Geschichtsschreibung s. Signori, Maria, 19–22.

35 Sonborn, Gnaden-Schatz.

36 Greb, Gnadenbilder, 142.

37 Die Rosenkranzbruderschaft in Düsseldorf war eine katholische Laienvereinigung, die sich dem Rosenkranzgebet und der Marienverehrung widmete. Die Bruderschaft wurde 1407 von Herzog Wilhelm II. von Berg in der Kreuzherrenkirche gegründet. Für die weitere Entwicklung der Rosenkranzbruderschaft s. Greb, Gnadenbilder, 141–142.

38 Ebd., 443: *Sollen aber hieben/ was der allmächtiger GOTT bey der miraculöser heil. Bildnüß MARIAE (so allhier über die 500. Jahr mit so derbahre Veneration auffbehalten) im aeringsten nicht vorbey gehen/ wie das einige Miraculen/ welche durch due Fürbitt der himmels Königin MARIAE vor der Bildnüß und Capellen derselben allhier zu Düsseldorf bey den P. P. Cucigeris vorhin geschehen/ so auß dem Original des Ehrwürdigen P. Henrici Millingen Jubilarii und Eltesten desselben Gotteshaus außgezogen/ welcher gestorben Anno 1539 und zu mehrerem Lob und Ehren der Mutter Gottes wie auch Vermehrung der Andacht jedem Liebhaber Mariae, in gegenwärtigem Rosenkrantz Büchlein wie jetzt in einem kurzen Begriff vor Augen stellen.*

39 Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 103, fol. 225v, 228r.

marth

bat de p[ro]p[ri]et[ar]i[is] R[ex] d[omi]ni I[s]aac[us] r[ex] h[un]g[ar]i No[n] e[st] q[uod] d[omi]n[us]
p[er]at[ur] & t[er]m[in]at[ur] t[er]m[in]e. No[n] fuit q[uod] m[er]it[us] d[omi]ni & statui se poss[et]
m[er]it[us] d[omi]ni & c[on]fite[re] m[er]it[us] d[omi]ni. I[tem] p[er] q[uod] v[er]it[as] m[er]it[us] d[omi]ni. postq[uam]
effecta e[st] m[er]it[us] d[omi]ni m[er]it[us] d[omi]ni fuit d[omi]ni. q[uod] n[on] fuit ad
dignu[m] et potens auct[orit]e[re] i[st]a d[omi]ni a nobis. & nobis p[er]
zace sanitat[em] & salut[em] sicut glosa v[er]go m[er]it[us] d[omi]ni. Quid
at egi[ss]et accipiat sanitat[em] p[er] m[er]it[us] d[omi]ni m[er]it[us] d[omi]ni d[omi]ni d[omi]ni
vobis nobili m[er]it[us] d[omi]ni q[uod] s[er]bit v[er]it[as] d[omi]ni i[n] s[er]uic[i]o h[is]tor[i]a
li v[er]m[in]e. r. lxxxviii. q[uod] q[ui]s s[er]uic[i]o p[er]b[er] z[er]u[m] copia v[er]it[as] d[omi]ni
s[er]uic[i]o & c[on]fite[re] totu[m] dedit. h[ic] m[er]it[us] d[omi]ni m[er]it[us] d[omi]ni d[omi]ni s[er]uic[i]o
suo p[er]fice[re] ut q[ui]nq[ue] imagin[em] b[eat]e m[er]it[us] d[omi]ni p[er]fice[re]
cu[m] denore & humilitate p[er]u[m] flexo an[im]u[m] illan[em] a[ng]elica
salutator[em] h[ic]azet. atq[ue] ult[er]i[us] v[er]a b[eat]it[ud]in[em] d[omi]ni. b[eat]it[ud]in[em]
v[er]it[as] q[uod] te portauit d[omi]ni s[er]uic[i]o x[p]i. & b[eat]a v[er]ba q[uod] te lar
taur[em] saluator[em] m[er]it[us] d[omi]ni. q[uod] d[omi]ni de teste ap[osto]lo flagel
lat o[mn]i filiu[m] q[uod] z[er]ipit ac diligit iste d[omi]ni m[er]it[us] d[omi]ni
corpi[us] aliq[ui]d t[er]m[in]e & t[er]m[in]e dolo[re] maluit ut p[er]uic[i]o
d[omi]ni & s[er]uic[i]o s[er]uic[i]o ita ut ex furia ligna sua &
labia sua detib[us] suis co[n]m[un]ic[em] id[em] de o[mn]i s[er]uic[i]o
m[er]it[us] d[omi]ni factu[m] si p[er]mittit. Quid s[er]uic[i]o i[st]a e[st] p[er]uic[i]o
h[ic]azet de v[er]it[as] d[omi]ni i[n] i[n]tra l[ib]eraput quoda[m] co[n]fite[re] i[n] mag
na claritate q[uod] d[omi]ni ag[er]it v[er]it[as] d[omi]ni q[uod] l[ib]eraput v[er]it[as] d[omi]ni
sui e[st] p[er]uic[i]o ita d[omi]ni. Quid na[m] e[st] i[n] i[n]tra o[mn]i m[er]it[us] d[omi]ni & s[er]uic[i]o
tori[us] p[er]uic[i]o. h[ic]azet d[omi]ni & m[er]it[us] d[omi]ni qua[m] ex h[ic]azet a[ng]el
tuis. & te v[er]it[as] d[omi]ni. h[ic]azet d[omi]ni lignu[m] m[er]it[us] d[omi]ni q[uod] s[er]uic[i]o
b[eat]it[ud]in[em] s[er]uic[i]o v[er]it[as] d[omi]ni. s[er]uic[i]o v[er]it[as] d[omi]ni tuis & tuo s[er]uic[i]o
fueritui. O m[er]it[us] d[omi]ni si te d[omi]ni a[ng]el[us] & s[er]uic[i]o tuo. q[uod] t[er]m[in]e
d[omi]ni d[omi]ni & aliq[ui]d a[ng]el[us] O m[er]it[us] d[omi]ni no[n] s[er]uic[i]o q[uod] ad m[er]it[us] d[omi]ni d[omi]ni
m[er]it[us] d[omi]ni s[er]uic[i]o & d[omi]ni h[ic]azet si i[n]te[n]t[us] no[n] d[omi]ni. si ad te
no[n] habebunt z[er]uic[i]o. Quid accidit. Quid p[er]uic[i]o fuit
ibi glosa v[er]go m[er]it[us] d[omi]ni i[n] m[er]it[us] d[omi]ni p[er]uic[i]o. & ad l[ib]eraput v[er]it[as] d[omi]ni
p[er]uic[i]o auct[orit]e[re]. & v[er]ba sua dedit i[n] o[mn]i egi[ss]et & s[er]uic[i]o l[ib]eraput
tute subito z[er]uic[i]o & ad s[er]uic[i]o s[er]uic[i]o. sua ligna & labia
ac totu[m] corpi[us] totalit[er] d[omi]ni & sana f[er]a s[er]uic[i]o. Quid
co[n]fite[re] s[er]uic[i]o & egi[ss]et g[ra]t[us] deo & s[er]uic[i]o b[eat]it[ud]in[em] m[er]it[us] d[omi]ni
m[er]it[us] d[omi]ni co[n]fite[re] v[er]it[as] d[omi]ni & ta[m] v[er]it[as] d[omi]ni d[omi]ni
de v[er]it[as] d[omi]ni q[uod] t[er]m[in]e f[er]uic[i]o h[ic]azet m[er]it[us] d[omi]ni. E[st] quo[m]d[o] egi[ss]et
p[er] m[er]it[us] d[omi]ni accipit sanitat[em] Quid h[ic]azet v[er]it[as] d[omi]ni p[er]uic[i]o
bo est p[er] m[er]it[us] d[omi]ni f[er]a p[er] imagin[em] m[er]it[us] d[omi]ni i[n] d[omi]ni
I[n]de legim[us] quod roza h[ic]azet imagin[em] v[er]it[as] d[omi]ni q[uod] d[omi]ni d[omi]ni

marth

Im Folgenden sollen vier der Wunder exemplarisch genauer beschrieben werden:⁴⁰

1. Johannes aus Hoickeshage gerät in schwere geistige Verwirrung, so dass man ihn gefesselt an einen Baum legen muss und er eine Zeit lang reglos daliegt – man hält ihn bereits für tot. Sein Bruder sieht Johannes' verlassene Kinder und bittet verzweifelt die Muttergottes um Hilfe. Er gelobt, zusammen mit drei Pilgern barfuß und fastend das Marienbild in Düsseldorf zu besuchen, falls sein Bruder wieder gesund werde. Daraufhin wird Johannes auf wundersame Weise geheilt, kommt zu sich, kann wieder sprechen und vollzieht die versprochene Pilgerfahrt gemeinsam mit seinem Bruder.⁴¹ Es wird weiter erwähnt, dass Johannes dieses Wunder mit zwei weiteren Pilgern vor dem Kapitel der Kreuzherren schilderte.⁴² Dies verdeutlicht, wie Heinrich von diesen Wundern in Kenntnis gesetzt wurde. Die zeitliche Einordnung dieser Wunder, ob sie zu Lebzeiten Heinrichs stattfanden oder ob er sie aus einer anderen Quelle bezog, bleibt unklar. Es ist lediglich festzuhalten, dass die Kreuzherren von diesen Wundern unterrichtet wurden. Sonborn erklärt an anderer Stelle, dass einige der Wunder vor der Ankunft der Kreuzherren in Düsseldorf geschehen waren, die aber bei einigen Wundern auch selbst Zeugen wurden.⁴³

2. Ein Kind aus Bilk, Johannes Rumpels Sohn, fällt unbemerkt in einen Brunnen und ertrinkt. Nach langer, verzweifelter Suche finden die Eltern und Verwandten das Kind tot im Wasser. In ihrer Not bringen die Eltern das verstorbene Kind pilgernd zu dem Marienbild in Düsseldorf, legen es zu dessen Füßen und beten unter Tränen. Daraufhin geschieht ein Wunder: Durch die Fürbitte der Muttergottes wird das Kind wieder lebendig und beginnt zu lächeln, was die Eltern und alle Anwesenden mit großer Freude erfüllt.⁴⁴ Dieser Bericht verdeutlicht die bemerkenswerte Übereinstimmung der Wunder, die sich in verschiedenen Städten ereignet haben. Von dem Marienbildnis in Mariazell gibt es einen Wunderbericht mit gleichem Inhalt.⁴⁵

40 Eine Transkription der Wunder aus der Handschrift Ms. B 103 ist für die Veröffentlichung der Dissertation der Autorin geplant. Die Dissertation wurde im August 2023 eingereicht und im Mai 2024 verteidigt.

41 Sonborn, Gnaden-Schatz, 449–451.

42 Ebd., 449: *Von Holckeshagen ist einer mit Nahmen Joannes, baarfüssig samot anderen zweyen Pilgram kommen/ und haben für dem gantzen Wohl-Ehrwürdigen Capitul der Canonischen hieselbst öffentlich bekennt*

43 Sonborn, Gnaden-Schatz, 455.

44 Sonborn, Gnaden-Schatz, 448f.: *Auff diese weiß ist zu Bilck ein Kind benennntlich Ioannes Rumpels Sohn unversehens in den Brunnen gefallen/ ertruncken/ und aslo bey drey Stunden lang unter den Wasser gelegen; Das Kind wird von den Elteren und anderen Befreundten allenthalben mit grossem Schmerzen/ weinen und klagen gesucht/ und endlich gar todt im Brunnen funden. Da nehmen die Eltern ihre eintzige Zuflucht zu der Mutter Gottes in Düsseldorf/ kommen Pilgrams-weiß mit ihrem erstorbenen Kind vor gemelte Bildnüß/ legen das todt Kindlein zu den Füßen derselben/ betten und weinen unauffhörlich; sehet Wunder! durch die Krafft der Verdiensten der Mutter der Barmhertzigkeit/ wird das Kind wiederumb lebendig/ fahet an zu lächeln/ erfreuet sowohl alle Umbstehende/ als seine Eltern. Idem ubi supra.*

45 Nowakowski/Koch/Weitbrecht, Einleitung, 11.

3. Bei der Kornernte in Hetterscheid verfällt ein Mann in Unsinnigkeit und Toben.⁴⁶ Seine Eltern legen ein Gelübde ab und versprechen, das Bildnis der Muttergottes in Düsseldorf zu besuchen, wenn ihr Sohn geheilt werde. Sobald dies geschehen ist, vernachlässigt der Mann jedoch das von den Eltern geleistete Gelübde und wird wieder krank. Seine Eltern versprechen, dass sie ihr Gelübde nun wirklich halten werden. Die Muttergottes heilt den Sohn daraufhin erneut.⁴⁷ In diesem Kontext wird die lehrhafte Natur der Wunder deutlich, da ihre Wirksamkeit an die Einhaltung der entsprechenden Gelübde geknüpft ist und eine Nichteinhaltung zur Aufhebung der Wunder führen kann.

4. Johannes aus Straßburg wurde gefangen genommen, schwer gefoltert und in einen finsternen Kerker geworfen. In seiner Not gelobte er, das Marienbild in Düsseldorf zu besuchen. Nachdem er sein Gelübde geleistet hatte, geschah ein Wunder: Die Fesseln lösten sich, die Kerkertüren öffneten sich von selbst und die Wächter konnten ihn nicht aufhalten. Johannes reiste daraufhin nach Düsseldorf, erfüllte seine Gelübde und berichtete dankbar von dem Geschehen.⁴⁸ Dieses Wunder dient als Beleg für die

46 Im mittelalterlichen medizinischen Sprachgebrauch bezeichnete „Unsinnigkeit“ eine psychische oder geistige Störung. Betroffene wurden als „unsinnig“ angesehen, wenn sie unter Verwirrtheit, Wahnvorstellungen oder Halluzinationen litten oder sich irrational verhielten. Dabei unterschied man nicht zwischen verschiedenen psychischen Erkrankungen, wie wir sie heute kennen; „Unsinnigkeit“ umfasste eine breite Palette von geistigen Leiden, die oft auf göttliche Strafe, dämonische Einflüsse oder Ungleichgewicht der Körpersäfte (Humoralpathologie) zurückgeführt wurden.

47 Sonborn, Gnaden-Schatz, 444f.: *Einer von Hetterscheidt ist mit seiner Mutter und Schwester vor dieses Bildniß kommen/ und angezeigt/ daß er zu der Erndt-Zeit im Korn abmähen in eine schwäre Unsinnigkeit und Toben gerathen; worauff seine Eltern alsobald ein Gelübd gethan/ die Bildniß der Mutter Gottes zu Düsseldorf zu besuchen; kouw ist dieses geschehen/ und jähling (?) finden die Besserung: Aber höret Wunder/ so bald der elende Mensch sein Verstand und Gesundheit wieder erlangt/ hat er die Gelübden zu verrichten vernachlässigt/ dahero also in vorige Unsinnigkeit wieder gefallen: Dieses gehet den Elteren zu Herten/ versprechen ihre Gelübden forthin fleissiger und inbrünstiger zu verrichten; Da läst sich abermahl die Barmhertzigkeit der Mutter Gottes Mariae sehen/ bleibt auch einem solchen fahrlosen Menschen nicht aus/ ihr mitreiches Hertz zu erzwingen/ erlanget dem Krancken abermahl sein Verstand und vorige Gesundheit/ macht sich alsobald in Eiffer auff/ erfüllet andächtig sein Gelübden/ kommt und erzehlet alles/ wie ihm geschehen.*

48 Ebd., 446: *Zu derselben Zeit ist einer mit Namen Joannes von Straßburg/ allhier vor die Bildniß der Mutter Gottes kommen/ und öffentlich bekennet/ daß er seye gefangen/ und in einen schwären und finsternen Kercker/ auff einem Schloß mit Nahmen Bitz/ nicht weit von Strasburg/ geworffen worden/ daselsten in Stock geschlagen/ an hand und Fuß schmerzlich verfasst; In diesen Nöthen wo soll ein solcher seine Erlösung/ als bey der Gottes-Gebährerin Maria, welche unsere Erlösung gebohren/ suchen und finden? Thut derohalben unterschiedliche Gelübden hin und wieder die Bildniß der Mutter Gottes zu besuchen/ aber annoch vergeblich: Er wird verzückt in einem Schlaff/ und darinnen ermahnet/ er solte solche Gelübden erzeigen und angeloben zu der Bildniß Mariae in Düsseldorf; sobald er solches gethan/ springen die Folteren und eisernen Bänd auff/ die Thuren des Kerckers eröffnen sich/ die Wächter erstummen dermassen/ das sie den Gefangenen loß und ledig heruas sehen gehen/ und dannoch nicht schreyen oder denselben verfolgen könten: Kommt alls gleich darauff gemelter Gefangener nach Düsseldorf/ verrichtet mit Dancksagungen seine Gelübden/ und erzehlet alles trewlich/ wie ihm geschehen, idem ibid. ut. Sup.*

überregionale Bekanntheit des Bildnisses in der Düsseldorfer Liebfrauenkapelle, denn Johannes, ein Einwohner von Straßburg, war in der nicht weit von dort gelegenen Burg Bitz inhaftiert gewesen. Die kleine Stadt Düsseldorf lag etwa 360 Kilometer entfernt! Darüber hinaus reisten Genesene aus Sinzig und Remagen an. Die Mehrheit der Besucher stammte jedoch aus der Region Düsseldorf, unter anderem aus Neuss, Gerresheim, Bilk und Wersten.

In der Düsseldorfer Wunderbeschreibung kommen nur sogenannte Wunderheilungen und Gefangenenbefreiung als Wundertypen vor. Strafwunder, welche als göttliche Sanktion für ein Fehlverhalten interpretiert werden, finden sich in Heinrichs Aufzählung nicht. Doch scheint die Statue über besonders große Macht verfügt zu haben, denn in drei Fällen konnte sie Verstorbene wieder zum Leben erwecken.⁴⁹

Quellenkritisch betrachtet spiegeln diese Berichte nicht unbedingt empirisch überprüfbare Ereignisse wider, sondern geben Einblick in das religiöse Denken und die Mentalität der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Sie zeigen, wie Glaubenserfahrungen kommuniziert, ritualisiert und sozial eingebettet wurden. Dennoch konnte gezeigt werden, dass sich daraus einige wichtige Informationen sowohl für das Düsseldorfer Kreuzherrenkloster als auch die Düsseldorfer Bevölkerung ziehen lassen. Ein Rückschluss bezüglich der Sorgen und Nöte der Stadtbevölkerung im Mittelalter gestaltet sich aufgrund der begrenzten Anzahl an Wundern allerdings schwierig. Über die sogenannten Kindsnöte und Unsinnigkeit hinaus wären eine Vielzahl weiterer Krankheiten der damaligen Zeit zu erwarten gewesen, darunter die Pest, Kindbettfieber und Verletzungen infolge von Unfällen.⁵⁰

Die soziale Herkunft der Pilger lässt sich anhand der Namen nur schwer erahnen. Es ist jedoch unbestreitbar, dass sich lediglich Personen mit beträchtlichem Vermögen eine ausgedehnte Pilgerreise leisten konnten. Die Bewohner der unmittelbaren Umgebung hingegen waren in der Lage, auch mit begrenzten finanziellen Ressourcen bei der Muttergottes um Beistand zu bitten.⁵¹

Aus historischer Perspektive erfüllen die Wunderberichte mehrere Funktionen, die über die bloße Darstellung des Übernatürlichen hinausgehen. Zunächst dokumentieren sie die intensive Verehrung von Marienbildern als zentrale Bezugspunkte religiöser Praxis. Die Pilgerfahrten, Gelübde und öffentlichen Bekenntnisse zeigen,

49 In den Wundern 6 und 7 wird ein ertrunkenes Kind wiederbelebt, in Wunder 9 wird ein Mann erweckt, der bei einem Fenstersturz ums Leben kam.

50 Durch ein überliefertes Mirakelbuch der Madonnenfigur in Luttenwang, konnte Clemens Böhne die Sorgen und Ängste der Bevölkerung nachzeichnen, Böhne, Madonna. Zur weiteren medizinhistorischen Erforschung der Wunderberichte s. z.B.: Moody, Healing; Gordon, Child; Fehlmann, Mirakelbuch.

51 Über die soziale Herkunft von Pilgern zu Marienwallfahrtsorten s. Signori, Kathedrale, 39f.

dass diese Objekte nicht nur sakrale Kunstwerke waren, sondern auch soziale Orte der Interaktion, des kollektiven Glaubens und der Vermittlung moralischer Normen. In einer Zeit, in der medizinische Kenntnisse begrenzt und soziale Sicherheit oft prekär war, boten Wunderberichte einen Rahmen, in dem individuelle Notlagen in einen übergeordneten, göttlich legitimierten Sinn eingebettet werden konnten.

Die narrative Struktur der Berichte – Krise, Gelübde, wundersame Lösung und öffentliche Bestätigung – dient mehreren Zwecken: Sie legitimiert die göttliche Fürsprache Marias, stärkt die Autorität kirchlicher Institutionen (wie das Kapitel der Kreuzherren in Düsseldorf) und vermittelt eine moralische Botschaft über Frömmigkeit, Demut und die Erfüllung von Gelübden. Gleichzeitig fungieren diese Berichte als didaktisches Mittel, indem sie den Lesern oder Zuhörern konkrete Beispiele geben, wie göttliche Hilfe erfahren werden könne, was wiederum die religiöse Praxis verstärkt.

Seit dem Jahr 1522 amtierte Heinrich von Millingen als Prediger in Düsseldorf. Neben den Kanonikern des Marienstifts war es ihm gestattet, Gottesdienste für die Düsseldorfer Bevölkerung abzuhalten.⁵² Die Einbettung der Wunderberichte in seine Predigt hatte zwei grundsätzliche Gründe: Zum einen ist – damals wie heute ein wichtiger Aspekt – der finanzielle Aspekt zu nennen. Herzog Gerhard von Berg (um 1416/16-1475) hatte dem Kreuzherrenkloster bei seiner Gründung die Opfergelder der wundertätigen Madonna zugeschrieben. Für die Ordensbrüder war es von außerordentlicher Wichtigkeit, dass die Liebfrauenkapelle frequentiert und die Zuwendungen fortgesetzt wurden.⁵³ Zum anderen spielte bereits in der Frühen Neuzeit die „Werbung“ eine bedeutende Rolle. Die bereits dokumentierten Wunder, die sich an der Statue zugetragen hatten, sowie deren detaillierte Beschreibung sollten den Zuhörer dazu veranlassen, ebenfalls ein Gebet für die Muttergottes zu sprechen und eine Spende zu leisten.⁵⁴ Was Erich Wisplinghoff in einem etwas anderen Kontext schrieb, ist durchaus auch auf die Kreuzherren und das Marienbild zu beziehen: „Es versteht sich von selbst, daß die Hüter eines solchen Heiltums dem herbeigeströmten Volk die Wirtschaft des Bildes und die Verdienste, die sich der andächtige Besucher erwarb, vor Augen führten“.⁵⁵

Darüber hinaus sind die oben bereits erwähnte moralische Botschaft und die Lektion von großer Bedeutung. Die Wunderberichte stellten die göttliche Gerechtigkeit und Fürsorge anschaulich dar. Die Zuhörer lernten, dass moralisches und religiöses

52 Über Wunderberichte in Predigten s. Padberg, Verwendung.

53 Brzosa, Kirche, 242; Haaß, Rheinlanden, 117.

54 Signori, Maria, 48.

55 Wisplinghoff, Mittelalter, 315.

Verhalten belohnt werden und dass das Einhalten von Gelübden, die Hingabe an Gott und die Fürbitte der Heiligen konkrete Folgen für das individuelle Leben haben konnten. Dies hatte eine normative Funktion: Durch die exemplarische Darstellung von Belohnung und Heilung wurden die Gläubigen motiviert, ein tugendhaftes Leben zu führen und die kirchlichen Rituale ernst zu nehmen.

Fazit

Die vorliegende Handschrift überliefert eine Sammlung von Wunderberichten, die in Aufbau, Erzählstruktur und Motivik den etablierten Mustern hagiographischer sowie exemplarischer Literatur des Mittelalters folgen. Die einzelnen Mirakel sind narrativ verdichtet und funktional ausgerichtet, wodurch sie sich sowohl für die private Lektüre als auch für die öffentliche Vermittlung im Rahmen der religiösen Praxis eigneten. In inhaltlicher Hinsicht lassen sich die Wundererzählungen als Ausdruck kollektiver religiöser Vorstellungswelten der Stadt Düsseldorf interpretieren. Sie reflektieren soziale Spannungen, Hoffnungen und Konfliktlagen innerhalb der städtischen Gemeinschaft und fungieren als Medium religiöser Sinnstiftung. Dabei treten mehrere zentrale Funktionen hervor: Erstens erfüllten die Mirakel eine sozialintegrative Funktion, indem sie die Bindung der Bevölkerung an die Düsseldorfer Kreuzherren stärkten und zur Ausbildung eines gemeinsamen religiösen Identitätsgefühls beitrugen. Zweitens kam ihnen eine normative Funktion zu, da sie den moralischen Erwartungshorizont der Gemeinschaft sichtbar machten und erwünschte wie auch abweichende Verhaltensweisen markierten. Drittens besaßen die Wunderberichte eine repräsentative Funktion, insofern sie zur Legitimation lokaler religiöser Institutionen beitrugen, indem deren besondere Heilswirksamkeit narrativ beglaubigt wurde. Schließlich erfüllten sie eine Memorialfunktion: Durch die schriftliche Fixierung außergewöhnlicher Ereignisse wurde ein kollektives Erinnerungswissen erzeugt, das die religiöse Topographie der Stadt nachhaltig prägte.

Die Quelle erlaubt somit einen differenzierten Einblick in die sozialen Aushandlungsprozesse und religiösen Kommunikationsformen einer vormodernen Stadtgesellschaft. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Funktion der Handschrift im Kontext der homiletischen Praxis des Kreuzherrenklosters. Verschiedene materielle und textinterne Hinweise wie Randvermerke und Gebrauchsspuren legen nahe, dass die Wunderberichte gezielt für die Predigt genutzt wurden. Innerhalb dieses Rahmens fungierten die Mirakel als Exempla und erfüllten mehrere miteinander verflochtene Aufgaben: Sie dienten der didaktischen Vermittlung moralischer Normen und

Tugendmodelle, wirkten emotionalisierend durch die narrative Veranschaulichung göttlicher Macht und trugen zur Festigung der institutionellen Autorität des Klosters gegenüber der städtischen Bevölkerung bei. Darüber hinaus besaßen sie

eine missionarische Dimension, indem sie die Bindung an das lokale Heiligtum stärkten und klösterliche Anliegen im urbanen Raum propagierten.

Durch ihre Einbindung in die Predigtpraxis entfaltete die Handschrift eine Wirkung, die weit über den klösterlichen Binnenraum hinaus und an ein breites städtisches Publikum heranreichte. Die Mirakel wurden so zu einem zentralen Element religiöser Sinn- und Deutungsangebote im lokalen Kontext und prägten nachhaltig die religiöse Wahrnehmung und das Selbstverständnis der Stadtgesellschaft.

Name	Herkunft	Wunder	Wundertyp
Johannes Claudus	Kamp	Lähmung	Wunderheilung
Engelbert	Sintzig	Befreiung von Ketten	Gefangenenerbefreiung
O.A.	Hetterscheidt	„Unsinnigkeit“	Wunderheilung
Johannes	Strassburg	Befreiung von Ketten	Gefangenenerbefreiung
O.A.	O. A.	Kindsnöten	Wunderheilung
Tilman und Heinrich	Xanten	Ertrunkenes Kind	Wunderheilung
Johannes Rumpels Sohn	Bilk	Ertrunkenes Kind	Wunderheilung
Johannes	Hoickeshage	„Unsinnigkeit“	Wunderheilung
Arnold	O. A.	Sturz aus Fenster	Wunderheilung
Gobelin	Mettmann	Blindheit	Wunderheilung
Agnes	Wersten	Kindsnot	Wunderheilung
Gisbert	Gerresheim	Gicht	Wunderheilung
Gerlacus	O. A.	Rote Ruhr	Wunderheilung
O.A.	O. A.	Befreiung von Ketten	Gefangenenerbefreiung

Quellen

1) Ungedruckte Quellen

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 90.

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 103.

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 160.

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 190.

2) Gedruckte Quellen

Sonborn, Hermann, Gnaden-Schatz des H. Rosenkrantz Daß ist Außführlicher Bericht der Hochlöblich-weitberühmt- und Gnadenreicher, in hiesiger

Churfl. Residentz-Stadt Düsseldorf bey den PP. Crucigeris Anno 1657. in Festo Inventionis S. Crucis, Düsseldorf 1711.

Literatur

Bayerle, B.G., Die katholischen Kirchen Düsseldorf's, von ihrer Entstehung bis auf die neueste Zeit, Düsseldorf 1884.

Böhne, Clemens, Die wundertätige Madonna von Luttenwang, in: Amperland. Heimatkundliche Vierteljahresschrift für die Kreise Dachau, Freising und Fürstenfeldbruck 1 (1965), 49–50.

Born, Robert, Mariazell, in: Bahlcke, Joachim/Rohdewald, Stefan/Wünsch, Thomas (Hgg.), Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff, Berlin 2013, 52–65.

Brzosa, Ulrich, Die Geschichte der katholischen Kirche in Düsseldorf. Von den Anfängen bis zur Säkularisation, Köln u.a. 2001.

Elm, Kaspar, Entstehung und Reform des belgisch-niederländischen Kreuzherrenordens. Ein Literaturbericht, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 82, 4. Folge XX (1971), S. 292–343.

Fehlmann, Hans-Rudolf, Das Mirakelbuch Annos II., Erzbischof von Köln, als Quelle heilkundlicher Kasuistik, Marburg 1963.

Gordon, Eleonora, Child Health in the Middle Ages as Seen in the Miracles of Five English Saints, A. D. 1150–1220, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 60 (1986), 502–522.

Greb, Franz-Ludwig, Zwei Gnadenbilder in der St. Lambertus-Pfarrkirche zu Düsseldorf, in: Küppers, Leonhard (Hg.), Die Gottesmutter. Marienbild in Rheinland und in Westfalen, Recklinghausen 1974, 127–151.

Haaß, Robert, Die Kreuzherren in den Rheinlanden, Bonn 1932.

Heim, Manfred, Chorherren (Kanoniker), in: Schweiger, Georg (Hg.), Mönchtum – Orden – Klöster von den Anfängen bis zur Gegenwart, Ein Lexikon, München 1993, 131–146.

Looz-Corswarem, Clemens, Wo residierte der Fürst? Überlegungen zu den Aufenthaltsorten der Herzöge von Jülich-Berg bzw. Jülich-Kleve-Berg und ihres Hofes im 15. und 16. Jahrhundert, in: Janssen, Wilhelm/Fink, Klaus (Hgg.), Territorium und Residenz am Niederrhein. Referate der 7. Niederrhein-Tagung des Arbeitskreises niederrheinischer Kommunalarchivare für Regionalgeschichte (25.–26. September 1992 in Kleve), Kleve 1993, 189–210.

Mazurek, Agata, Die mittelalterlichen Handschriften der Signaturgruppe B in der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, Bd. 2: Ms B 101a bis B 214, Wiesbaden 2011.

Moody, D. B., Healing Power in the Marian Miracle Books of Bavarian Healing Shrines, 1489–2523 A. D., in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 47/1 (1992), 68–90.

Nowakowski, Nina/Koch, Elke/Weitbrecht, Julia, Einleitung, in: Nowakowski, Nina/Koch, Elke/Weitbrecht, Julia (Hgg.), Konfiguration des Wunders. Texte, Praktiken und Funktionen in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart 2024, S. 7–22.

Nußbaum, Norbert, St. Lambertus in Düsseldorf, Neuss 1984.

Padberg, Lutz E. von, Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterlichen Predigtsituation, in: Heinzelmann, Martin/Herbers, Klaus/Bauer, Dieter R (Hgg.), Mirakel im Mittelalter, Konzeption

- Erscheinungsformen Deutungen, Stuttgart 2002, S. 77–94.
- Pasch, Antoine van den, *Definities der generale kapitels van de Orde van het H. Kruis (1410–1786)*, Bd. 1, Brüssel 1969.
- Reijnders, Ger. Q., A Survey of European Crosser Historiography in the last Fifty Years, in: *Clairlieu. Tijdschrift gewijd aan de geschiedenis der Kruisheren* 46 (1988), 99–116.
- Schleidgen, Wolf Rüdiger, Die Kreuzherren in Düsseldorf, in: *Düsseldorfer Jahrbuch* 78 (2008), S. 13–52.
- Schleidgen, Wolf-Rüdiger, Düsseldorf – Kreuzherren, in: Groten, Manfred/Mölich, Georg/et. al. (Hgg.), *Nordrheinisches Klosterbuch. Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815*, Bd. 2: Düsseldorf bis Kleve, Siegburg 2012, 48–59.
- Signori, Gabriela, Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt, *Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Sigmaringen 1995.
- Van Rooijen, Henri, De oorsprong van de orde der Kruisbroeders of Kruishere, de geschiedbronnen, in: *Clairlieu. Tijdschrift gewijd aan de geschiedenis der Kruisheren* 19 (1961), 3–240.
- Verheggen, Evelyne/Snijders, Jac, Der Wallfahrtsort Mariazell, in: Vanja, Konrad (Hg.), *Arbeitskreis Bild Druck Papier Tagungsband Graz 2015*, Münster/New York 2016, 17–24.
- Wisplinghoff, Erich, Vom Mittelalter bis zum Ende des Jülich-Klevischen Erbstreits (ca. 700–1614), in: Weidenhaupt, Hugo (Hg.), *Düsseldorf. Geschichte von den Ursprüngen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. 1: Von der ersten Besiedlung zur frühneuzeitlichen Stadt (bis 1614), Düsseldorf 1988, 161–446.

Abbildungsnachweis

Abb. 1: Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, Ms. B 103, fol. 225v (public domain).

Die Autor*innen

PD Dr. habil. Philipp Stenzig vertritt gegenwärtig den Lehrstuhl für frühe und hochmittelalterliche Geschichte an der Universität Münster.

Marieke Neuburg ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Sie promoviert bei Prof. Eva Schlotheuber über die Äbtissinnen im Frühmittelalter (eingereicht im September 2025).

Eva Neufeind ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im digitalen Editionsprojekt „Netzwerke der Nonnen. Edition und Erschließung der Briefsammlung aus Kloster Lüne (ca. 1460–1555)“ am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Sie promoviert bei Prof. Eva Schlotheuber über die Entwicklung der kirchlichen Strafgewalt im spätmittelalterlichen Böhmen (ca. 1378–1471).

Tina Druckenmüller studierte mittelalterliche Geschichte bei Prof. Eva Schlotheuber und wechselte im Anschluss an das Graduiertenkolleg „Dynamiken der Konventionalität (400–1550)“ an der Universität zu Köln. Hier promoviert sie bei Prof. Karl Ubl zu traduzianistischen Beseelungstheorien im Früh- und Hochmittelalter.

Dr. Theo Schley ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Nach der Promotion bei Prof. Eva Schlotheuber über König Johann von Luxemburg und die Prager Bürgerelite erforscht er weibliche Gelehrsamkeit im Hochmittelalter im Spannungsfeld zwischen *infirmitas* und *eruditas*.

Isabel Dillenberger studierte Geschichte an der Heinrich-Heine-Universität und promoviert als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg bei Prof. Dr. Birgit Studt zu Formen und Praktiken weiblicher Gelehrsamkeit im Spätmittelalter.

Dr. des. Marie-Isabelle Schwarzburger ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin der Universität Düsseldorf. 2024 promovierte sie bei Prof. Dr. Eva Schlotheuber über die Bibliothek des Düsseldorfer Kreuzherrenkonvents.

