

Veröffentlichungen des Instituts  
für Österreichische Geschichtsforschung

Band 63



2015

Böhlau Verlag Wien

# Urkunden – Schriften – Lebensordnungen

Neue Beiträge zur Mediävistik

Vorträge der Jahrestagung des Instituts für  
Österreichische Geschichtsforschung aus Anlass des 100. Geburtstags  
von Heinrich Fichtenau (1912–2000)  
(Wien, 13.–15. Dezember 2012)

Herausgegeben von  
Andreas Schwarcz und Katharina Kaska

2015

Böhlau Verlag Wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:  
Monogramm Karls des Großen, © IÖG

© 2015 by Böhlau Verlag GmbH & Co. KG, Wien Köln Weimar  
Wiesingerstraße 1, A-1010 Wien, [www.boehlau-verlag.com](http://www.boehlau-verlag.com)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig.

Satz: Bettina Waringer, Wien  
Druck und Bindung: General, Szeged  
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier  
Printed in the EU

ISBN 978-3-205-79633-6

## Emotionale Repertoires in religiösen Gemeinschaften des 13. Jahrhunderts

Eine Re-Lektüre von „Askese und Laster“

Christina Lutter

Unter welchen Umständen darf der Historiker „Linien durch die Jahrhunderte“ ziehen, im Sinn von Großen oder Meta-Erzählungen, wie wir heute sagen würden, fragt Heinrich Fichtenau in der Vorbemerkung zu seinem programmatischen kleinen Buch mit dem Titel „Askese und Laster“, das 1948 erschienen ist. Sofern die Auswertung der Quellen nicht einseitig entlang vorgegebener Kategorien erfolgt, lautet seine Antwort, dem Diktum Reinhard Kosellecks vom „Vetorecht“ der Quellen vergleichbar. In beiden dem Text zugrunde liegenden Vorträgen zu den „historischen Wirkungen der christlichen Individualethik“, die der damals 34-jährige Fichtenau im März 1946 an der Wiener Katholischen Akademie gehalten hat, unternimmt er gleich mehrere Gänge durch die Jahrhunderte von der römischen Spätantike bis zur Reformation mit gelegentlich expliziten Ausblicken bis ins 19. Jahrhundert und in seine Gegenwart<sup>1</sup>. Sein ausdrückliches Interesse gilt dabei Fragen der menschlichen Psyche, denn auch wenn er mit Max Weber die grundsätzliche Vorsicht vor vereinfachender Anwendung psychologischer Begriffe auf die Geschichte teilt, dürfe, so Fichtenau, die „Sicht auf den Menschen als Ganzes“ nicht verloren gehen. Im konkreten Fall geht es ihm zugleich um einen Ausgleich zwischen den wissenschaftstheoretischen Extremen des Rationalismus des 19. Jahrhundert und des „Vitalismus“ eines Friedrich Nietzsche. Und hier sind wir schon mitten im Thema, bei den lebensweltlichen Bezügen zwischen Askese und Laster in mittelalterlichen Gemeinschaften: Askese versteht Fichtenau als „die historische Form der christlichen Ordnung und Steuerung der Affekte“, die mittelalterliche Lehre von den Lastern als grundlegende

<sup>1</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 7 [das Vorwort der Originalausgabe ist in der aktuelleren Druckfassung des Textes in Fichtenau, Beiträge 1 24–107, die auch einige inhaltliche Änderungen aufweist, nicht abgedruckt. Im Folgenden wird jeweils die Originalausgabe sowie, soweit möglich, die jeweilige Entsprechung in der aktuelleren Druckfassung in eckigen Klammern angegeben]; Reinhard KOSELLECK, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt [1977], in: DERS., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (Frankfurt am Main 1989) 176–207, hier 206. Die Arbeiten zu diesem Text entstanden im Zusammenhang mit dem vom Österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) geförderten SFB 42 *Visions of Community* (VISCUM, Details vgl. [http://www.univie.ac.at/viscom/index\\_viscom.php?seite=home](http://www.univie.ac.at/viscom/index_viscom.php?seite=home), Zugriff am 29. 3. 2013), dessen Mitgliedern mein Dank für zahlreiche Anregungen und Kommentare zu diesem Text gilt, ebenso wie Karl Brunner, Philippe Buc, Stefan Erdei, Barbara Rosenwein und Horst Wenzel. – Abkürzungen: RB = Regula Benedicti; DM = Dialogus miraculorum.

Richtschnur im Umgang mit ihnen – womit einige der für seine weiteren Ausführungen zentralen Begriffe benannt sind<sup>2</sup>.

Ich werde im ersten Teil meines Beitrags zunächst versuchen, in Form einer zusammenfassenden Re-Lektüre des Textes zentrale Thesen und Schlussfolgerungen von Fichtenau Überlegungen herauszuarbeiten und dabei besonders auf die Rolle der Affekte bzw. Leidenschaften (*passiones*) in Fichtenaus theoretischen Konzeptionen Bezug nehmen. Im zweiten Teil möchte ich zeigen, warum die Konzepte der „emotional communities“ und der emotionalen Repertoires („emotional repertoires“) geeignet sind, jene Thesen Fichtenau zum historischen Wandel weiter zu denken, in denen er explizit Ambivalenzen und Widersprüche in den historischen Abläufen benennt. Sie liegen quer zu einer kausalen – und auch psychologisierenden – Entwicklungsgeschichte, die sein Text durchaus ebenso erzählt<sup>3</sup>. Dazu möchte ich mit dem *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach, der im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts verfasst wurde, ein Beispiel praktisch orientierter pastoraler Theologie diskutieren, das im Schnittfeld einiger Aspekte einer der wichtigsten von Fichtenau identifizierten Übergangsphasen im Umgang mit kollektiven und individuellen religiösen Vorstellungen von Tugenden und Lastern und den entsprechenden asketischen Praktiken in monastischen Gemeinschaften steht<sup>4</sup>.

Die für Fichtenau so zentrale „Sicht auf den Menschen als Ganzes“ wird gestützt von seinem Verständnis, dass das (früh-)mittelalterliche Christentum keine Trennung von „Religion und Sittlichkeit, religiösem ‚Gefühlsleben‘ und ethisch-sozialer ‚Werkätigkeit‘“ kenne. Diese Vorstellung einer Integration von Innen und Außen, von Mensch und Gesellschaft sowie des Aufeinander-Verwiesen-Seins spiritueller und sozialer Faktoren äußert sich grundlegend in der Konzeption der Gemeinschaft der Christen. Im Rahmen der ihr verpflichteten sozialen und moralischen Ständeordnung des europäischen Mittelalters wird der spirituelle Weg gemeinsam beschritten – die Stärkeren helfen den Schwächeren, Heilige den Sündern durch Gebet und durch ihre Verdienste<sup>5</sup>. Der Askese als Arbeit, als

<sup>2</sup> Die beiden Zitate in FICHTEAU, Askese und Laster 9f. [24] und 13 [27]. Fichtenau zitiert Max WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen 1934) 133 Anm. 1, sowie, bei aller weltanschaulichen Distanz, Friedrich NIETZSCHE, Wille zur Macht, in: DERS., Gesammelte Werke (Musarionausgabe 19, München 1926) 291, zu dessen Denken er hier eine explizite Verbindung herstellt, die in dem gemeinsamen Interesse für die Steuerung der Affekte durch „systematisches seelisches Training“ bzw. „Gymnastik des Willens“ besteht.

<sup>3</sup> Vgl. Barbara H. ROSENWEIN, Emotional Communities in the Early Middle Ages (Ithaca 2006), sowie DIES., Theories of Change in the History of Emotions, in: A History of Emotions 1200–1800, hg. von Jonas LILLIEQUIST (London 2012) 7–20. Zum Konzept der „emotional repertoires“ vgl. Christina LUTTER, Preachers, Saints and Sinners. Emotional Repertoires in High Medieval Religious Role Models, in: ebd. 49–63. Zu Begriffen und Konzepten im Detail mit weiterführender Literatur unten S. 98f.

<sup>4</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*/Dialog über die Wunder, übersetzt und kommentiert von Nikolaus NÖSGES–Horst SCHNEIDER (Fontes Christiani 86/1–5, Turnhout 2009). Der lateinische Text folgt der Ausgabe Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis *Dialogus miraculorum*, ed. Joseph STRANGE (Köln 1851).

<sup>5</sup> Das Zitat bei FICHTEAU, Askese und Laster 14 [28]; ähnlich 34 [42]; eine Diskussion ebd., v. a. 18–20 [30–32], vgl. auch 29–31 [39f.]. Zur Konzeption des Verhältnisses von „innen“ und „außen“ im *Dialogus miraculorum*, vgl. z. B. DM lib. 2, c. 1 (wie Anm. 4) 342–349, hier 348, zur Erläuterung der Arten der Reue: *Interior est in amaritudine cordis; exterior in afflictione corporis*. Zur Reziprozität spirituellen und sozialen Ordnungsdenkens hier nur einige Grundlagenwerke: Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (Darmstadt 2009); FICHTEAU, Lebensordnungen; Otto Gerhard OEXLE, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im Mittelalter, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, hg. von František GRAUS (VuF 35, Sigmaringen 1987) 65–117; Klaus SCHREINER, Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsformen zwischen spiritueller Selbstbehauptung

Methode und als Technik für diesen Weg nähert sich Fichtenau zunächst semantisch: ἄσκειν heißt üben, ausüben, etwas mit Sorgfalt bearbeiten. Askese bezeichnet also neben sportlichen oder militärischen Übungen (*exercitia*) ein spirituelles Handwerk, dessen Objekte Körper und Seele sind<sup>6</sup>. Körperliches und seelisch-geistiges Training sind aufeinander verwiesen. Bei Aristoteles und in der Stoa ist die Tugend als Folge freier Willensentscheidung im Handeln begründet<sup>7</sup>. Auch in den frühchristlichen Jahrhunderten wird die aktive asketische Betätigung als Willentechnik und damit eine dauerhafte Haltung, einen Habitus, begründend gesehen. Askese, so Fichtenau, ist also eine Technik zur Kontrolle der Affekte durch den Willen, die im Dienst unterschiedlicher Weltanschauungen zur Anwendung kommen kann<sup>8</sup>. Gemeinsamer Ausgangspunkt ist aber jeweils das Bewusstsein einer inneren Unordnung, Störung oder Krankheit, die „außen“ sichtbar wird. Davon zeugen die zahlreichen Körper-Geist-Bezüge sowie die omnipräsente Körpermetaphorik in den Quellen<sup>9</sup>. An der Schnittstelle zwischen Körper und Geist kommen die Leidenschaften ins Spiel. Dabei sind die Haltungen zu den *passiones* ambivalent: Leidenschaften/Affekte bringen zwar die Seele in Unordnung. Gelten die *passiones* aber stoischen Konzeptionen ebenso wie der Körper selbst überwiegend als grundsätzlich negativ, finden sich in christlichen Stellungnahmen ebenso Vorstellungen von den Tugenden als „geordneten“ Leidenschaften<sup>10</sup>.

Warum aber, fragt Fichtenau, ist in mittelalterlichen Quellen so wenig von „der Läuterung und Entwicklung der Leidenschaften“ die Rede, sondern vor allem vom Kampf gegen sie? Seine Antwort besteht zunächst in einem den Geschichtstheorien von Johan Huizinga, Norbert Elias und anderen vergleichbaren Narrativ, wonach das „im Gegensatz zu unserer heutigen Situation ... vitale Element im Menschen so stark [war], daß seine Bändigung zur Hauptaufgabe wurde, seine Pflege unnötig schien“<sup>11</sup>. Beherrscht werden

und sozialer Anpassung. HZ 248 (1989) 557–620, sowie die Beiträge in: Ordnungskonfigurationen im Hohen Mittelalter, hg. von Bernd SCHNEIDMÜLLER–Stefan WEINFURTER (VuF 64, Sigmaringen 2006).

<sup>6</sup> FICHTEAU, Askese und Laster 19 [32]. Grundlegend ist Jean LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (Paris 1957). Vgl. zusammenfassend DERS., Art. Askese, christliche. LMA 1 (1977) 1112–1115.

<sup>7</sup> Richard SORABJI, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford 2000); Simo KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford 2004); vgl. auch den Beitrag von Barbara H. ROSENWEIN in diesem Band, S. 77f.

<sup>8</sup> FICHTEAU, Askese und Laster 22f. [34]. Eine aktuelle Diskussion bietet Otto Gerhard OEXLE, *Koinos bios: Die Entstehung des Mönchtums*, in: DERS., *Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung – Historische Kulturwissenschaft – Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis*, hg. von Andrea von HÜLSEN-ESCH et al. (Göttingen 2011) 470–495; vgl. auch Albrecht DIEM, *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens (Vita regularis 36, Münster 2000)*.

<sup>9</sup> FICHTEAU, Askese und Laster 25 [37], nennt z. B. Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte/Magistri Adam Bremensis gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum lib. III c. 63*, ed. Bernhard SCHMEIDLER (MGH SS rer. Germ. in us. schol. [2], Hannover u. a. 1917) 209, als prominentes Beispiel für diese Wechselbezüge. Grundlegend sind die Arbeiten von Caroline W. BYNUM, z. B. Art. *Soul and Body*. *Dictionary of the Middle Ages*, Supplement (2004) 588–594, und aktuell DIES., *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York 2011). Vgl. unten Anm. 16–18.

<sup>10</sup> Zur Ambivalenz der *passiones* vgl. z. B. SORABJI, *Emotion* (wie Anm. 7); ROSENWEIN, *Emotional Communities* (wie Anm. 3); zu ihrer Schnittstellenfunktion im Zusammenhang mit der Kategorie Geschlecht vgl. Christina LUTTER, *Geschlecht, Gefühl, Körper – Kategorien einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik? L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 18/2 (2007) 9–26.

<sup>11</sup> Die Zitate: FICHTEAU, Askese und Laster 28 [38]. Norbert ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde. (Frankfurt am Main 2002), erstmals Basel 1939, hat Fichtenau 1946/48 vermutlich noch nicht rezipiert, jedenfalls zitiert er ihn nie. Johan HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen*

können die Leidenschaften mit Augustinus jedenfalls nur mit Hilfe Gottes, der über die Menschen gebietet, wie diese es über ihre Leidenschaften tun sollen. Ziel ist, die Orientierung des menschlichen Willens auf sich selbst durch jene auf Gott zu ersetzen. Askese als reinigende Affektsteuerung führt aus der Krankheit zur Gesundheit, von der Unordnung bzw. Perversion im Sinn der Abwendung von Gott und Hinwendung zur Welt zu einer Wiederherstellung der gottgewollten Ordnung und dementsprechend zur „geordneten und maßvollen Leidenschaft der Seele“, wie es Richard von St. Victor formuliert<sup>12</sup>. Für den geistlichen Stand wird mit der Entscheidung für ein der Welt abgewandtes Leben die „innere Schulung“ zur Hauptaufgabe geistlicher Menschen, *disciplina* konstituiert *ordo*<sup>13</sup>. Die abendländische monastische Askese meint einen Lebensstil in seiner Gesamtheit. Askese ist Handeln, innere Haltung und äußere Darstellung. In der Benediktregel werden die zwölf Grade der Demut mit Übungen der praktischen Askese verbunden, die von der Gottesfurcht zur Gottesliebe führen sollen (c. 7).

Bis ins 11. Jahrhundert strukturiert das ständische Modell der göttlichen Weltordnung Ordnungsvorstellungen und -konfigurationen<sup>14</sup>. Je höher Rang und Stand, umso mehr wird verlangt: vom Christen mehr als von Nicht-Christen, von geistlichen Menschen und Amtsträgern mehr als von Weltlichen. Es gilt, „die Aufgaben dieses Daseins in der Gemeinschaft des Standes zu lösen, auch die der Askese“<sup>15</sup>. Diese integrative Welt-sicht, so lautet Fichtenaus These, beginnt mit dem 11. Jahrhundert zu schwinden, „unter der Hülle von Tradition und Konvention beginnt ein Rückzug des Menschen auf sich selbst“. Fichtenaus Kronzeuge für den Beginn dieses Phänomens ist der *Libellus de suis tentationibus* des Otloh von St. Emmeram, der das Auseinanderklaffen von innerer Haltung und äußerer Darstellung problematisiert<sup>16</sup>. Neu sei die nahezu wissenschaftlich kri-

des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden (Stuttgart 2006), zitiert er öfters, z. B. 60 Anm. 145 [61 Anm. 143] oder 121 Anm. 188 [105 Anm. 185], jeweils in der 5. Auflage von 1939 [7. Aufl. 1953].

<sup>12</sup> FICHTEAU, Askese und Laster 29–33 [38–41], das Zitat 33 [41]. Bei Richard von St. Victor, *Beniamin minor*, c. 7, heißt es wörtlich: *Siquidem, nihil aliud est virtus quam animi affectus ordinatus et moderatus*. (Richard de Saint-Victor, *Les Douze Patriarches ou Benjamin minor*, ed. et trad. Jean CHÂTILLON–M. DUCHET-SUCHAUX [SC 419, Paris 1997] 108–111, hier 108). Ähnlich auch Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum*, Sermo 34, 3: *De humilitate voluntaria*, wo es in diesem Sinn um die Übereinstimmung des menschlichen Willens mit jenem Gottes geht (Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 5 [Innsbruck 1994] 538–544). Zu Bernhards grundsätzlicher Auseinandersetzung mit c. 7 *De humilitate* der Benediktregel, ed. Rudolf HANSLIK (CSEL 75, Wien 1960) zitiert nach der online-Version: <http://www.thelatinlibrary.com/benedict.html> (letzter Zugriff am 25. 3. 2013) in seinem *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* siehe unten Anm. 62 (vgl. auch Anm. 60). Zu Begriff und Prinzip der Reinigung in der mittelalterlichen Lasterlehre aus differenzierter anthropologischer Perspektive: Richard NEUHAUSER, *The Capital Vices as Medieval Anthropology*, in: *Laster im Mittelalter/Vices in the Middle Ages*, hg. von Christoph FLÜELER–Martin ROHDE (Scrinium Friburgense 23, Berlin u. a. 2009) 105–123, besonders 108f. und 117.

<sup>13</sup> Vgl. die Zusammenfassung und Diskussion bei Hans-Jürgen DERDA, *Vita communis*. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit (Köln u. a. 1992), sowie OEXLE, *Koinos bios* (wie Anm. 8).

<sup>14</sup> Wie Anm. 5. Vgl. außerdem die Beiträge in SCHNEIDMÜLLER–WEINFURTER, *Ordnungskonfigurationen* (wie Anm. 5), und in: *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter*, hg. von Jörg ROGGE (Korb 2008).

<sup>15</sup> FICHTEAU, Askese und Laster 43 [49].

<sup>16</sup> Das Zitat ebd. 47; Otloh von St. Emmeram, *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*, PL 146 28–58, hier 32. Zu Otloh vgl. auch Hedwig RÖCKELIN, *Otloh, Gottschalk, Tnugdäl: Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters* (Frankfurt am Main 1987). Zur grundsätzlichen Problematik vgl. Thomas LENTES, *Andacht und Gebärde. Das religiöse Ausdrucksverhalten*, in: *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch (1400–1600)*, hg. von Bernhard JUSSEN–Craig KOSLOFSKY (Veröffentlichungen

tische Haltung Otlohs gegenüber dem Beispiel von Autoritäten, das man früher selbstverständlich nicht in Frage gestellt habe. Neu seien zudem die Thematisierung des eigenen Selbst und die inneren Auseinandersetzungen, die „minutiöse Seelenschilderung“, welche die „geistige Gemeinsamkeit des Konvents“ durchbricht<sup>17</sup>. Mit diesem neuen „subjektiven Frömmigkeitsstil“ weiche die einfache Klarheit des Weltbildes, „die naive Einheit von Gott, Welt und Psyche“ einem komplizierten „Zusammenspiel von Verstand, Wille und Gefühl“. Allerdings – und hier werden wieder Ambivalenz und Gleichzeitigkeit betont – wechselt die „Gesamtheit der psychischen Entwicklung“ zwischen „Zeiten der kindlichen Weltoffenheit“ und „solchen anscheinender Zerrüttung des Gefüges“<sup>18</sup>.

Auch die Beziehung von Mensch zu Gott werde nun individueller konzipiert, als eine zwischen Ich und Du, Braut und Bräutigam: Der Schlüssel-Affekt ist die Liebe zu Gott und dem Nächsten<sup>19</sup>. Sie sei zwar sehr wohl in den „alten sozialen Gemeinschaftsformen“ verankert. Dennoch: Trotz Berufung auf die Benediktregel gelte die Unbedingtheit der inneren und äußeren Gemeinsamkeit nicht mehr. Gemeinsame asketische Übung wird durch individuelle mystische *imitatio Christi* ersetzt, und darin auch Körper und Leiblichkeit aufgewertet<sup>20</sup>. Die Wende vom Gemeinschaftserlebnis des Göttlichen zu einer

des Max-Planck-Institutes für Geschichte 145, Göttingen 1998) 29–67, und Rüdiger SCHNELL, *Wer sieht das Unsichtbare? Homo exterior und homo interior in monastischen und laikalen Erziehungsschriften*, in: „anima“ und „sele“. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter, hg. von Katharina PHILIPPOWSKI–Anne PRIOR (Philologische Studien und Quellen 197, Berlin 2006) 83–112, sowie demnächst Mirko BREITENSTEIN, *Das „Haus des Gewissens“*. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Religiosentum des Hohen Mittelalters, in: *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen*, hg. von Gert MELVILLE–Jörg SONNTAG (*Vita regularis*. Abhandlungen, Berlin 2014) [in Druckvorbereitung].

<sup>17</sup> FICHTEAU, Askese und Laster 45 [50].

<sup>18</sup> Die Zitate ebd. 46–48 [51f.; einige der wörtlichen Zitate finden sich nur in der Originalausgabe]. Diese These wurde v. a. seit den 1980er Jahren mit der Frage nach der „Entdeckung des Individuums“ kritisch diskutiert, exemplarisch Caroline W. BYNUM, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, in: DIES., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley 1982) 82–109; und DIES.–Susan R. KRAMER, *Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community*, in: *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, hg. von Gert MELVILLE–Markus SCHÜRER (*Vita regularis* 16, Münster 2002), sowie die Beiträge in: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hg. von Jan A. AERTSEN–Andreas SPEER (*Miscellanea mediaevalia* 24, Berlin–New York 1996); *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, hg. von Peter von MOOS (*Norm und Struktur* 23, Köln u. a. 2004); *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, hg. von Klaus SCHREINER (München 2002). Einen integrativen Ansatz vertritt Fichtenaus am Ende seines Buches (*Askese und Laster* 119) auch selbst: „So wie der Mensch Christus nachahmen muß, um zur individuellen Erlösung zu gelangen, muß er auch die demütige Einordnung am angewiesenen Platz in der großen Ordnung selbst vollziehen.“ [103, allerdings ebenfalls mit leicht verändertem Wortlaut].

<sup>19</sup> Eine Auswahl aus der aktuellen Literatur zu diesem Thema: Damien BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx* (Caen 2005); Brian P. MCGUIRE, *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350–1250* (Ithaca 2010); ROSENWEIN, *Theories of Change* (wie Anm. 3), bes. 15–18.

<sup>20</sup> FICHTEAU, Askese und Laster 47–50 [51–54]. Dazu sehr differenziert etwa Caroline W. BYNUM, *The Cistercian Conception of Community*, in: DIES., *Jesus as Mother* (wie Anm. 18) 59–81; vgl. außerdem SCHREINER, *Frömmigkeit* (wie Anm. 18); spezifischer Urban KÜSTERS, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert* (Düsseldorf 1985), und den Kommentar von Friedrich OHLY zu *Das St. Trudperters Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis*, ed. und übersetzt von Friedrich OHLY unter Mitarbeit von Nicola KLEINE (Frankfurt am Main 1998); Zur Mystik exemplarisch: Peter DINZELBACHER, *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters* (Berlin 2012); Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts* (München 2001).

Ich-Du-Beziehung zu Christus hatte mit Fichtenau maßgebliche Auswirkungen auf das Ständemodell: Waren die Stände früher klar entlang ihrer geistlichen und weltlichen Aufgabenbereiche getrennt, so konnten durch religiöse Reform- und Laienbewegungen auch Weltliche den unmittelbaren Weg zu Gott suchen, konnte das mystische Erlebnis den „mühevollen und schwierigen Weg der Reinigung durch die Askese ersetzen“. In diesen neuen Formen subjektiven religiösen Erlebens sieht Fichtenau gleichzeitig die Infragestellung alter Ordnungsvorstellungen begründet<sup>21</sup>.

Diese Überlappung geistlicher und weltlicher Standesideale, der Wandel monastischer Lebensformen in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Veränderungen, lässt sich aber bereits viel früher ausmachen, wie Fichtenau selbst in seinen Ausführungen zur christlichen Lasterlehre im zweiten Teil seines Buchs deutlich macht. Seit der Spätantike wurde militärische Disziplin sowohl terminologisch wie praktisch ein wesentlicher Teil monastischer Organisationskultur<sup>22</sup>. Die Idee der Unterordnung als Glied in der Gemeinschaft, als Teil des Ganzen sei zentral für das feudale europäische Mittelalter ebenso wie die Figur des *miles Christi* und die Aufgabe der *militia Christi*<sup>23</sup>. Damit korrespondierend entwickelt sich sowohl die Vorstellung der Weltgeschichte als Kampf – zwischen Christus und Satan, Engeln und Heiligen gegen Teufel und Dämonen, Tugenden gegen Laster im Inneren der Seele – als auch jene einer Wechselwirkung geistlicher und weltlicher Standesideale. Personalisierte Kampfmetaphorik verweist auf die gesellschaftlichen Prinzipien von Gefolgschaft und Treue – wieder sehen wir eine Verknüpfung sozialer und spiritueller Prinzipien<sup>24</sup>. Im Kampf zwischen Christus und dem Satan spielt dementsprechend das Bild der Heerführer eine besondere Rolle, wie auch der Kriegsdienst mit den Waffen des Gehorsams in der Benediktregel. Dabei hängt es von den zeitbedingten Vorstellungen ab, ob man sich diesen Kampf eher als einen mit personalisierten Dämonen oder mit Lastern innerhalb des Menschen vorstelle. Jedenfalls müssen göttliche Gnade und eigene Leistung zusammenwirken, die Seele wird „zum Schnittpunkt des göttlichen Bereichs mit dem teuflischen“<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 51 [55]. Später ausführlich in DERS., Lebensordnungen, und DERS., Ketzer und Professoren. Zu den religiösen Reformbewegungen des 11.–13. Jahrhunderts grundlegend GILES CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century* (Cambridge 1996), und DERS., *Religious Communities, 1024–1215*, in: *The New Cambridge Medieval History*, hg. von David LUSCOMBE–Jonathan RILEY-SMITH (Cambridge 2004) 335–367; Stefan WEINFURTER, Die Macht der Reformidee. Ihre Wirkkraft in Ritualen, Politik und Moral der spätsalischen Zeit, in: *Religiöse Ordnungsvorstellungen* (wie Anm. 14) 13–39; Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs, hg. von Mirko BREITENSTEIN et al. (*Vita regularis* 48, Münster 2013).

<sup>22</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 67–75 [65–71] mit dem wichtigen Zusatz, kriegerische Bilder würden durch die Zunahme militärischer Elemente allerdings nur gefördert, nicht begründet; vgl. dazu DERDA, *Vita communis* (wie Anm. 13), und OEXLE, *Koinos bios* (wie Anm. 8).

<sup>23</sup> Grundlegend ist Thomas ZOTZ, *Milites Christi: Ministerialität als Träger der Kanonikerreform*, in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich*, hg. von Stefan WEINFURTER–Hubertus SEIBERT (*Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte* 68, Mainz 1992) 301–328. Vgl. Katherine Allen SMITH, *War and the Making of Medieval Monastic Culture* (Woodbridge, UK–Rochester, NY, 2011).

<sup>24</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 78f. [73f.], mit zahlreichen Beispielen. Zur standes- und geschlechterübergreifenden Metaphorik von hochmittelalterlichen Darstellungen der *militia Christi* vgl. etwa Horst WENZEL, *Bilder für den Hof. Zeitlichkeit und Visualisierung in den illustrierten Handschriften des Welschen Gastes von Thomasin von Zerclaere*, in: *Geschichtsdarstellung. Medien – Methoden – Strategien*, hg. von Vittoria BORSO–Christoph KANN (Köln u. a. 2004) 193–213, bes. 206; Christina LUTTER, *Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich* (Wien 2010) 11–48.

<sup>25</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 79 [74]; bei Gregor dem Großen heißt es: *Temperantia quippe uitia,*

So treten in der enorm einflussreichen *Psychomachia* des spätantiken Dichters Prudentius die innerseelischen, aber personifizierten Tugenden gegen die Laster zum allegorischen Kampf an. Auch wenn Fichtenaus Sympathien für dieses populäre „Handbuch der Moralpsychologie fürs Volk“ begrenzt sind, gesteht er ihm als dem „erste[n] und bedeutendste[n] allegorischen Gedicht des christlichen Altertums“ zu, abstrakte Begriffe durch greifbare lebendige Gestalten und dramatische Szenen zu ersetzen und so auch die einfachen Menschen zu erreichen, was seine außerordentliche Rezeption begründet habe<sup>26</sup>. Gleichzeitig äußert sich Fichtenau an dieser Stelle explizit kritisch zu einer fachdisziplinär trennenden Wissenschaftstradition, die sich auf die Untersuchung gelehrter Tradition beschränke und der Frage nach der lebensweltlichen Relevanz theologischer Inhalte für die Menschen ausweiche. Pointiert: Prudentius’ „Gedicht ... half mehr zur inneren Formung als die theologische Summa eines Thomas von Aquin“. Der Kampf aller Menschen, Geistlicher und Weltlicher, gegen die Laster sei eine geistesgeschichtliche Fragestellung, die sich nicht „auf Systeme und Theoreme beschränkt, sondern tief hinabführt in das konkrete seelische Sein des Menschen der Vergangenheit“<sup>27</sup>.

Die bekannte Idee der *militia Christi* jedenfalls wurde zum zentralen Bestandteil der neuen Frömmigkeit in Nachfolge Christi, sowohl der hochmittelalterlichen Laienbewegung wie auch der geistlichen Ritterschaft der Kreuzzugsbewegung. Es kommt zu einer „Spiritualisierung des weltlichen Kriegerturns“ ebenso wie der Standesideale<sup>28</sup>. Diese erneute Integration geistlicher und weltlicher Bereiche erzeugte gleichzeitig eine Reihe von Widersprüchen und wurde daher bereits von Zeitgenossen als Verkehrung der gottgewollten Ordnung kritisiert, denn die „Erfordernisse [des monastischen] Standes“ benötigten den „fein durchgebildete[n] Apparat der ständigen Leistungskontrolle, ohne den Asketik nicht möglich war“. Doch auch in diesem Punkt stellt Fichtenau umgehend eine vergleichbare Entwicklung im ritterlichen bzw. höfischen Habitus fest: Auch die Ideale der *māze* und *staete* bedeuten eine Bändigung der Gefühle und Akzeptanz der ständischen Ordnung<sup>29</sup>. Fichtenau sieht den Grund für diese Parallelität geistlicher und welt-

*quae inuisibili contra nos proelio regnanti super se superbiae militant, alia more ducum praeceunt, alia more exercitus subsequuntur.* (*Moralia* in Iob lib. 31, c. 45, 87, ed. Markus ADRIAEN [CCSL 143, 143A, 143B, Turnhout 1979–1985] 1610). Dazu NEWHAUSER, *Vices as Anthropology* (wie Anm. 12) 113f.; in der RB (wie Anm. 12) c. 58: *Ecce lex sub qua militare vis; si potes observare, ingredere; si vero non potes, liber discede.*

<sup>26</sup> Clemens Aurelius Prudentius, *Psychomachia*, Die Psychomachie des Prudentius, lat.-dt. von Ursmar ENGELMANN (Basel–Wien 1959) nach der Edition von Johannes BERGMAN (CSEL 61, Wien–Leipzig 1926); dazu S. Georgia NUGENT, *Allegory and Poetics. The Structure and Imagery of Prudentius’ „Psychomachia“* (*Studien zur klassischen Philologie* 14, Frankfurt am Main–Bern 1985); Joanne S. NORMAN, *Metamorphoses of an Allegory. The Iconography of the Psychomachia in Medieval Art* (New York u. a. 1988); mit einem Überblick über die rezente Forschungsliteratur: Sabine GREBE, *The End Justifies the Means. The Role of Deceit in Prudentius’ „Psychomachia“*, in: *Laster im Mittelalter* (wie Anm. 12) 11–43.

<sup>27</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 87 [80] und 93 [dieses Zitat findet sich ausschließlich in der Originalausgabe von 1948]. Diese Problematik ist immer noch aktuell, und sie war es bereits im 12./13. Jahrhundert, als es in den scholastischen Schulen zu einer zunehmend theoretischen und der spirituellen Praxis fernen Beschäftigung mit den Fragen von Tugenden und Lastern kam, vgl. etwa NEWHAUSER, *Vices as Anthropology* (wie Anm. 12) 109f. Die Wechselwirkung dieser Diskurse betont z. B. BYNUM, *Christian Materiality* (wie Anm. 9) 129.

<sup>28</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 70 und 72 [68f.]; dazu WEINFURTER, *Reformidee* (wie Anm. 21); ZOTZ, *Milites Christi* (wie Anm. 23); vgl. auch unten Anm. 61.

<sup>29</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 71 [70]. Grundlegend sind Joachim BUMKE, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter* (München 112005); C. Stephen JAEGER, *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939–1210* (Philadelphia 1985); Horst WENZEL, *Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter* (München 1995). Vgl. Karl BRUNNER, *Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters* (München 2012).

licher Phänomene – trotz der angesprochenen Ungleichzeitigkeiten – abermals in einem „Verlust der alten Selbstverständlichkeiten und Unmittelbarkeit, dem der Gewinn rationaler Schärfe und Klarheit und eine fein ausgewogene Ästhetik auch im Gefühlhaften gegenübersteht“<sup>30</sup>. Das Prinzip des Maßhaltens ist aber bereits eine in der Benediktregel paradigmatisch festgeschriebene Grundtugend. Warnungen vor geistlichem Extremismus, etwa bei Thomas von Aquin, seien daher nicht neu, sondern ein Grundproblem der „Balance“ der asketischen Praxis und der gelehrten wie der praktisch pastoralen Theologie<sup>31</sup>.

Genau diese Frage des richtigen Maßes bzw. der emotionalen Balance bietet Anknüpfungspunkte für eine Geschichte der Emotionen ebenso wie für eine Kulturgeschichte von Gemeinschaftsvorstellungen: Denn Fichtenau interpretiert Askese als historische, also zeitgebundene Form christlichen Ordnungsdenkens und Technik der Affektkontrolle, als Arbeit an Körper und Geist in geistlichen Gemeinschaften; und er liest die mittelalterliche Lehre von den Lastern als innere Richtschnur besonders für Angehörige des geistlichen Standes, aber darüber hinaus als praktisch-didaktisches Instrument auch gegenüber einem weltlichen Publikum im Rahmen eines christlichen Motivationshorizonts<sup>32</sup>.

Ein „Übersetzungsproblem“, das sich aus der von Fichtenau selbst zu Beginn angesprochenen Kontextgebundenheit jeder Beschäftigung mit Geschichte ergibt, besteht allerdings darin, dass sein Werk zwei unterschiedliche Narrative zugleich anbietet: Einerseits ist es – und das ist zeittypisch – trotz des Weber’schen caveat zu Beginn einem stark psychologisierenden Ansatz verpflichtet. Historischer Wandel wird im Sinn des klassischen zivilisationstheoretischen Narrativs als grundsätzlich kollektiv gedachte Veränderung des Menschen an sich im Sinn der Abfolge der Lebensalter interpretiert. Dieses Modell des Zivilisationsprozesses, welches das menschliche Gefühlsleben in Form einer Entwicklung von kindlicher Einfachheit, Unmittelbarkeit und Impulsivität zu sukzessive verfeinerten, differenzierten und vielfältigen Formen des emotionalen Ausdrucks auffasste, wurde in den vergangenen Jahrzehnten vielfach kritisiert, zuletzt aus emotionsgeschichtlicher Perspektive von Barbara Rosenwein<sup>33</sup>. Andererseits unterstreicht Fichtenau selbst mit seiner quellennahen Interpretation der von ihm vorgestellten Phänomene immer wieder deren Gleichzeitigkeit und Ambivalenz, ja sogar Widersprüchlichkeit, die sich nicht leicht in das Narrativ einer eindeutigen Entwicklungsgeschichte historischen Wandels einpassen lassen.

Hier scheint mir ein Ansatz hilfreich, der statt einer großen Erzählung kollektiver psychischer Entwicklungen Emotionen historisiert und als kulturelle Repräsentationen auffasst<sup>34</sup>. Heute wissen wir, dass wir historisch ebenso wenig wie gegenwärtig direkt

<sup>30</sup> FICHTEAU, Askese und Laster 72 [69]. Disziplinenübergreifend verweist er auch auf die Vergleichbarkeit hochmittelalterlicher höfischer Dichtung und geistlicher mystischer Einfühlung. Aktuell z. B. die Beiträge in: Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters, hg. von Henrike LÄHNEMANN (Berlin u. a. 2009).

<sup>31</sup> FICHTEAU, Askese und Laster 73 [70]. Vgl. Robert MINER, Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22–48 (Cambridge 2009).

<sup>32</sup> Vgl. Fichtenaus Zusammenfassung seiner Ergebnisse: Askese und Laster 124 [106: Der Schluss des Textes ist in der überarbeiteten Version deutlich verändert]. Eine vergleichbare Interpretation bietet einer der tiefsten Kenner der mittelalterlichen Überlieferung zu Tugenden und Lastern, Richard NEWHAUSER in einem seiner aktuellen Beiträge: NEWHAUSER, Vices as Anthropology (wie Anm. 12), v. a. 123.

<sup>33</sup> ELIAS, Zivilisationsprozess (wie Anm. 11); die schärfste Kritik stammt von Hans Peter DUERR, Der Mythos vom Zivilisationsprozess, 5 Bde. (Frankfurt am Main 1988–2002); vgl. besonders ROSENWEIN, Theories of Change (wie Anm. 3), mit umfassender weiterführender Literatur.

<sup>34</sup> Für einen Überblick grundlegend DIES., Worrying about Emotions in History. *American Historical*

in die Psyche bzw. die Gefühlswelt der Menschen blicken, geschweige denn kollektive psychische Befindlichkeiten ausmachen können. Sehr wohl aber können wir Repräsentationen von Emotionen – Begriffe, Rhetorik, die Inszenierung von Gefühlen – analysieren, die uns in unterschiedlichen Formen der Überlieferung im Rahmen von kulturellen Modellen und Mustern begegnen, aus denen Menschen im Sinn von Repertoires schöpfen<sup>35</sup>. Sehr wohl können wir außerdem danach fragen, inwieweit sie gemeinschaftlich ausgeübt wurden, innerhalb von „emotional communities“, wie es Barbara Rosenwein vorschlägt. Beide Konzepte ermöglichen es, die gerade von Fichtenau immer wieder angesprochenen Ambivalenzen und Gleichzeitigkeiten unterschiedlicher Vorstellungen zu analysieren und sich so Schritt für Schritt einem komplexeren Bild der Vergangenheit anzunähern. Mein Interesse gilt den Fragen, welche Rolle Emotionen für die Entstehung und den Bestand von Gemeinschaften hatten sowie welche Rolle dabei der Askese als zeit- und milieuspezifische Ordnungstechnik der Affektkontrolle zukam.

Zu den Begriffen: „Emotion“ ist eine moderne Kategorie, die keine direkte begriffliche Entsprechung in den Quellen hat, sondern der abstrahierenden „Übersetzung“ in der wissenschaftlichen Kommunikation dient. Affekte (*affectus*) bzw. Leidenschaften (*passiones*) sind hingegen Quellenbegriffe, die bestimmte Aspekte emotionalen Verhaltens bezeichnen. Als Kategorien des zeitgenössischen Sprechens über Gefühle haben sie den Vorteil, dass sie uns helfen, uns der Vergangenheit in den ihr eigenen Termini anzunähern, und den Nachteil, dass sie Aspekte ausgeblendet lassen, die für die Zeitgenossen weniger maßgeblich waren<sup>36</sup>. Modelle bzw. exemplarische Vorbilder wiederum sind ebenso wie Gemeinschaften den mittelalterlichen Zeitgenossen geläufige und in ihrer täglichen Praxis verankerte Vorstellungen. Dass es sich bei exemplarischen Modellen und emotionalen Repertoires um kulturelle Konstruktionen handelt, ebenso wie „emotional communities“ immer auch „imagined communities“ sind, tut ihren Effekten auf die und in der gelebten Praxis der Menschen keinen Abbruch. Das macht die reiche Überlieferung praktisch pastoraler Theologie gerade des Spätmittelalters mehr als deutlich.

Dies möchte ich an ausgewählten Beispielen der vierten Distinktion „Über die Versuchung“ (*de tentatione*) des *Dialogus miraculorum* (DM) zu zeigen versuchen, deren Aufbau dem seit Gregor dem Großen klassischen Lasterkatalog folgt. Mit seiner um 1220 verfassten Sammlung von insgesamt 746 kurzen, exemplarischen Wundergeschichten in 12 Büchern (*distinctiones*), die in Form eines Dialogs zwischen einem erfahrenen Mönch und einem Novizen präsentiert werden, hat Caesarius von Heisterbach eine pastorale Anleitung für das „richtige“ geistliche Leben verfasst, die primär im monastischen Raum verortet ist: Die meisten Geschichten betreffen Menschen, die sich in der einen oder anderen Weise für ein Leben im Kloster v. a. des Zisterzienserordens entschieden haben<sup>37</sup>.

*Review* 6 (2002) 821–845; Rüdiger SCHNELL, Historische Emotionsforschung. Eine mediävistische Standortbestimmung. *FMSr* 38 (2004) 173–276, und DERS., Emotionsdarstellungen im Mittelalter. Aspekte und Probleme der Referentialität. *ZfäPh* 127 (2008) 79–102; Le sujet des émotions au Moyen Âge, hg. von Piroška NAGY–Damien BOQUET (Paris 2009); sowie die Beiträge in: History of Emotions (wie Anm. 3).

<sup>35</sup> Zu Begriff und Konzept vgl. LUTTER, Emotional Repertoires (wie Anm. 3) mit Bezug auf Gadi ALGAZI, Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires. *L’Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 11/1 (2000) 105–119.

<sup>36</sup> Um möglichst quellennah ein breites Spektrum an Bedeutungen von Emotionen fassen zu können, empfiehlt sich daher ein jeweils genau ausgewiesener paralleler Gebrauch von Quellentermini und Forschungskategorien. Zur Problematik der Terminologie sehr ausführlich SCHNELL, Emotionsforschung, und DERS., Emotionsdarstellungen; sowie NAGY–BOQUET, Le sujet (alle wie Anm. 34).

<sup>37</sup> Eine gute Forschungsübersicht bietet die Einleitung zur 2009 erschienenen zweisprachigen Ausgabe

Gleichzeitig reflektieren die Wundergeschichten des Caesarius ein breites soziales Spektrum mittelalterlicher Gesellschaftsstrukturen zu Beginn des 13. Jahrhunderts. Zu diesem Zeitpunkt waren geistliche und weltliche Ordnungs- und Organisationsstrukturen grundlegenden Veränderungen unterworfen. Der einstige Reformorden der Zisterzienser hatte sich etabliert und Konkurrenz durch die neuen Predigerorden erhalten<sup>38</sup>. Diese richteten sich nicht nur an ein Publikum in den Klöstern, sondern predigten auch den Laien „in der Welt“<sup>39</sup>. Dementsprechend hatten die neuen Orden ihre Standorte besonders in den Städten und fanden dort große Resonanz. In dieser Konkurrenzsituation ebenso wie in der zunehmend besseren schriftlichen Organisation und Überlieferung sind Texte wie der *Dialogus miraculorum* verortet. Die sehr umfangreiche Verbreitung der Wundergeschichten in über hundert noch heute erhaltenen Handschriften legt ihre Relevanz und Attraktivität nahe<sup>40</sup>.

Das Reizvolle an Caesarius' Darstellung als Untersuchungsgegenstand für die hier aufgeworfenen Fragen ist nicht zuletzt, dass er einerseits didaktisch systematisierend vorgeht und dementsprechend das zeitgenössische moraltheologische Verständnis sozusagen „für Anfänger“ zusammenfasst, dass sein Text aber selbst im Sinn einer affektiven Didaxe funktioniert, weil seine *exempla* durch Lebensnähe, Nachvollziehbarkeit, Drastik wirken sollen – also verwundern und erschrecken, unterhalten und erbauen, und dadurch auch im Gedächtnis bleiben. Dabei ist nicht zuletzt die Popularität des Genres „Dialog“ seit der Antike als didaktisches Instrument zur Vermittlung exemplarischer Inhalte an ein Publikum beiderlei Geschlechts sowohl im geistlichen wie auch im weltlichen Bereich mit zu bedenken<sup>41</sup>. Caesarius redet also über Laster als Emotionen (und auch über Tugenden),

(lat./dt.) des DM sowie die Bibliographie in Bd. 5 der Ausgabe (wie Anm. 4). Grundlegend zum Genus *exemplum* ist Claude BREMOND et al., *L'Exemplum* (Typologie des sources du moyen âge occidental 40, Turnhout 1996); Übersichten zu mittelalterlichen *miracula* bieten: Miracle et Karäma. Hagiographies médiévales comparées, hg. von Denise AIGLE (Turnhout 2000); Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen, hg. von Martin HEINZELMANN et al. (Beiträge zur Hagiographie 3, Stuttgart 2002); Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters, hg. von Klaus HERBERS (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 43, Darmstadt 2005). Zum hier relevanten Kontext: Uta KLEINE, Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis (Stuttgart 2007). Grundsätzlich BYNUM, *Christian Materiality* (wie Anm. 9) Kap. IV.

<sup>38</sup> Eine sehr gute Übersicht über den Stand der Forschung zur Entwicklung des Zisterzienserordens bieten die Beiträge in Franz FELTEN–Werner RÖSENER, Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter (Berlin u. a. 2009); vgl. auch die umfangreiche Bibliographie zur Neuedition des *Dialogus miraculorum*. Für eine profunde vergleichende Diskussion vgl. Franz J. FELTEN, Wozu treiben wir vergleichende Ordensgeschichte?, in: Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven, hg. von Gert MELVILLE–Anne MÜLLER (Vita regularis 34, Münster 2007) 1–51. Zur sozialen Kontextualisierung vgl. besonders die Arbeiten von Klaus SCHREINER, Mönchsein (wie Anm. 5); DERS., Frömmigkeit (wie Anm. 18), sowie DERS., Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel in hoch- und spätmittelalterlichen Zisterzienserkonventen, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, hg. von Kaspar ELM (Köln 1982) 79–135.

<sup>39</sup> Aus der umfangreichen Literatur zum Anstieg pastoraler Literatur in Hoch- und Spätmittelalter vgl. hier nur spezifisch zum Gegenstand der Tugenden und Laster: Morton W. BLOOMFIELD et al., *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100–1500 A.D.* (Cambridge, Mass. 1979), und Richard NEWHAUSER–István BEJECZY, *A Supplement to Morton W. Bloomfield et al., Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100–1500 A.D.* (Turnhout 2008).

<sup>40</sup> Vgl. die Einleitung zur Ausgabe von 2009 mit einem sehr ausführlichen wissenschaftlichen Apparat. Zu Quellen, Publikum und Rezeption des *Dialogus miraculorum* und verwandter Überlieferung besonders die Arbeiten von Brian P. McGUIRE, *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1100–1250* (Aldershot 2002); DERS., *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350–1250* (Ithaca 2010).

<sup>41</sup> Vgl. Mirko BREITENSTEIN, „Ins Gespräch gebracht“: Der Dialog als Prinzip monastischer Unterwei-

er erläutert Begriffe und bewertet Affekte, er erzählt und inszeniert emotional und spricht die Gefühlsebene seines Publikums an. Zudem ist Affekt ein konstitutives Element von Gemeinschaft. Das wird besonders seit den monastischen Reformbewegungen und v. a. bei den Zisterziensern betont und in den an der pastoralen Praxis orientierten Geschichten des *Dialogus miraculorum* deutlich<sup>42</sup>.

Konkret möchte ich nun anhand von Beispielen aus dem *Dialogus miraculorum* die oben akzentuierten Aspekte der Lektüre von „Askese und Laster“ vertiefen. Der Schwerpunkt wird dabei auf einer Diskussion von *superbia* (vs. *humilitas*) und *accidialacedia* (vs. *spiritualis iocunditas*) liegen. In beiden Fällen geht es um Laster bzw. Tugenden, die einerseits einen spezifischen Sitz im monastischen Gemeinschaftsleben haben, anhand derer Caesarius aber andererseits auch die Abgrenzung zwischen geistlichem und weltlichem Stand sowie viele Fragen des richtigen Lebens in der Welt erörtert. Gleichzeitig lassen sich beide in Hinblick auf die oft ambivalente Bewertung von Freude und Fröhlichkeit, moderater Trauer und Verzweiflung und die ebenfalls je nach Zusammenhang unterschiedlich eingeschätzten Artikulationen des Lachens und Weinens diskutieren<sup>43</sup>.

Die Frage nach dem Wandel der Hierarchie der Laster, der Einschätzung, was als Hauptübel bzw. -gefahr anzusehen ist, eröffnet – so eine der Grundthesen Fichtenaus – Einsichten in äußeren Lebensstil und innere Haltungen einer Epoche<sup>44</sup>: Die Lehre von den acht, seit Gregor dem Großen sieben Hauptlastern lässt sich in seinem Sinn als generelle Richtschnur identifizieren, auch wenn sie seit dem Früh- und Hochmittelalter zunächst im Zusammenhang mit der asketischen Arbeit geistlicher Menschen an Körper und Geist auf dem Weg zur Wiederherstellung der göttlichen Ordnung und Vollkommenheit diskutiert wurde<sup>45</sup>. Dieses Verständnis finden wir auch im *Dialogus miraculorum*

sung, in: *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe, Tenth–Thirteenth Centuries)*, hg. von Steven VANDERPUTTEN (Turnhout 2011) 205–229. Aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive Sabina FLANAGAN, *The Speculum virginum and Traditions of Medieval Dialogue*, in: *Listen, Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, hg. von Constant J. MEWS (New York 2001) 159–179, sowie die Beiträge von Karl Brunner, Eva Cescutti und Christina Lutter, in: *Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof*, hg. von DERS. (VIÖG 59, Wien 2011).

<sup>42</sup> Bereits Jean LECLERCQ, *L'amitié dans les lettres au moyen âge. Revue du moyen âge latin* 1 (1945) 391–410; grundlegend BYNUM, *Cistercian Conception of Community* (wie Anm. 20), zu Gemeinschaftsvorstellungen bei den Zisterziensern; exemplarisch BOQUET, *L'ordre de l'affect* (wie Anm. 19).

<sup>43</sup> Zum zuletzt genannten Aspekt vgl. jetzt Winfried WILHELMY, *Das leise Lachen des Mittelalters – Lächeln, Lachen und Gelächter in den Schriften christlicher Gelehrter (300–1500)*, in: *Seliges Lächeln, höllisches Gelächter. Das Lachen in Kunst und Kultur des Mittelalters. Katalog zur Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum*, 27. 4.–16. 9. 2012, hg. von DEMS. (Regensburg 2012) 38–55; Bibliographie 241–251.

<sup>44</sup> FICHTEAU, *Askese und Laster* 94f. [85], mit Beispielen aus dem Alten und dem Neuen Testament. Diese Ambivalenz hinsichtlich der Rangfolge wird auch im 4. Buch des DM deutlich.

<sup>45</sup> FICHTEAU, *Askese und Laster* 89 [82f.]. Vgl. Cassian, *Conlationes patrum*, lib. 5, c. 10, ed. Michael PETSCHENIG (CSEL 13, Wien 1886), bes. 129f. zur Verknüpfung (*concatenatio*) der Laster; sowie Gregor d. Große, *Moralia in Iob* (wie Anm. 25), lib. 31, c. 45, 88f., 1610f. Zur Entwicklung grundlegend Siegfried WENZEL, *The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research. Speculum* 43/1 (1968) 1–22; Richard NEWHAUSER, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular (Typologie des sources du moyen âge occidental 68, Turnhout 1993)*, und Carla CASAGRANDE–Silvana VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo* (Torino 2006), sowie die Beiträge in: *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, hg. von Richard NEWHAUSER (Toronto 2005), und in: *Laster im Mittelalter* (wie Anm. 12). Zusammenfassend NEWHAUSER, *Vices as Anthropology* (wie Anm. 12), bes. 112f. zur Vorstellung der *concatenatio* sowie 116f. explizit mit Bezug auf die Askese in geistlichen Gemeinschaften: „... we can consider concatenation a way of endorsing the ideology of asceticism and also as a symbol of monastic culture itself.“ Einführung in die antiken Laster-Konzeptionen in Hinblick auf eine Geschichte der Emotionen vgl. SORABJI, *Emotion* (wie Anm. 7); KNUUTTILA, *Emotions* (wie Anm. 7).

wieder, wenn Caesarius in den einführenden Erläuterungen zu seinem Buch über die Versuchung diese als grundsätzlich menschliche, aber spezifisch monastische Angelegenheit definiert. Ausgehend von Iob 7, 1 schreibt er über das Leben des Menschen, *et militia est et tentatio; militia propter exercitium, tentatio propter laborem et periculum*. Und weiter, anthropologisch: „... eine Versuchung sei das Leben des Menschen und nicht der Tiere, weil er *humane* und *rationabiliter* lebe, wie das Leben der Ordensleute beschaffen sei, die nach dem Geist lebten und nicht die Begierden des Fleisches erfüllten (Gal 5, 16). Die weltlich und fleischlich Gesinnten (*saeculares vero et carnales*), die gemäß dem Fleisch leben, werden nur uneigentlich Versuchte genannt, weil sie, sooft sie die Versuchungen spüren, entweder einwilligen oder zögerlich Widerstand leisten, ähnlich wie Pferd und Maultier, die keinen Verstand haben<sup>46</sup>. Wenn also das Leben der Ordensleute (*religiosorum vita*), die durch Wachen, Fasten, Beten, Gehorsam in guten und in schlechten Zeiten und durch Verzicht auf irdischen Besitz um Christi willen immer den Lastern und Begierden (*vitiis et concupiscentiis*) widerstehen, eine Versuchung ist, dann muß Du einräumen, daß die Versuchung eine Wiedergutmachung für ihre Sünden ist“<sup>47</sup>.

Dieser Definition der Versuchung entspricht die Positionierung des vierten Buchs im DM nach jenen über die Bekehrung, die Reue und das Bekenntnis, sowie seine Binnengliederung entlang des gregorianischen Lasterkatalogs: In insgesamt 103 Kapiteln werden die sieben Laster Stolz (*superbia*), Zorn (*ira*), Neid (*invidia*), die nur schwer in einen einzelnen Begriff zu fassende *acedia*, Geiz (*avaritia*), Völlerei (*gula*) und Unkeuschheit/Geilheit (*luxuria*) jeweils definiert und in ihren Zusammenhängen sowie mit ihren „Töchtern“, d. h. aus ihnen abgeleiteten Sünden, anhand unterschiedlich zahlreicher Beispiele vorgestellt<sup>48</sup>. Dabei erläutert Caesarius immer wieder Aspekte zeitgenössischer Affekttheorie, die parallel mit dem Anwachsen theoretischer und praktischer Schriften zur Laster- und später auch Tugendlehre gerade zu seiner Zeit im Grunde zum ersten Mal seit der Patristik wieder einer grundlegenden Systematisierung unterzogen wurden<sup>49</sup>.

Seit Gregor dem Großen galt Hochmut als Wurzel aller Laster. *Superbia* ist die Sünde Satans und damit die erste und grundlegendste Sünde überhaupt; sein Laster besteht im Nicht-Dienen-Wollen, in der Nicht-Unterwerfung unter Gott. Konsequenz ist die Orientierung auf das Selbst und der „Wunsch nach einzigartigem Herausgehobensein über andere“<sup>50</sup>. Das ist ein Laster, das sich nicht nur bei Weltlichen, sondern auch bei Geistlichen findet, so Caesarius<sup>51</sup>. Die ersten Kapitel machen die Parallelität geistlicher und weltlicher Persönlich-

<sup>46</sup> DM lib. 4, c. 1 (wie Anm. 4) 668–669. Vgl. Iob 7, 1: *militia est vita hominis super terram et sicut dies mercennarii dies eius*.

<sup>47</sup> Ebd. 670/671.

<sup>48</sup> DM lib. 4, c. 2, ebd. 626/627; vgl. oben Anm. 45.

<sup>49</sup> Besonders in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin; vgl. MINER, Thomas Aquinas (wie Anm. 31); für eine vergleichende Einschätzung ROSENWEIN, Theories of Change (wie Anm. 3). Zum Anstieg der Überlieferung zu Lastern und Tugenden vgl. BLOOMFIELD, Incipits, und NEWHAUSER-BEJCZY, Supplement (wie Anm. 39).

<sup>50</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 97 [87]. Gregor der Große, *Moralia in Iob*, lib. 31, c.1, 1 (wie Anm. 25) 1549 und lib. 31, c. 45, 87, ebd. 1610. Johannes Cassian, *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitorum remediis libri XII*, ed. Micheal PETSCHING, editio altera supplementis aucta cur. Gottfried KREUZ (CCSL 17, Wien 2004) lib. 12, c. 6, 205 sowie 209f.: *Quod superbiae uitium, cum sit in ordine conuclationis extremum, tempore tamen et origine primum sit*, und Augustinus, *De civitate Dei*, lib. 14, c. 13, ed. Bernard DOMBART-ALFONS KALB (CCSL 47 und 48, Turnhout 1955) 436, setzen *superbia* zeitlich, aber nicht kausal an die Spitze.

<sup>51</sup> DM lib. 4, c. 3 (wie Anm. 4) 676/677: *De superbia et filiabus eius: ... Superbia, quae primum locum tenet inter vitia, est singularis excellentiae super alios quidam appetitus. ... Quantum per vitium superbiae caro, mundus et diabolus non solum saeculares, sed et personas claustrales tentent, sequentia declarabunt*.

keits- und Standesideale, die Abgrenzungsversuche und damit gleichzeitig die Schnittstellen zwischen Kloster und Welt deutlich. Wie sehr das Christentum bestehende weltliche Standesideale integrierte, wenn auch modifizierte, betont auch Fichtenau am Beispiel der bereits knapp 200 Jahre vor dem *Dialogus* verfassten Lebensbeschreibung Erzbischof Adalberts († 1072) durch Adam von Bremen<sup>52</sup>: Die Konvergenz von geistlichen und weltlichen Persönlichkeitsidealen, letztere repräsentiert durch Herkunft, Größe, Schönheit, Glück und Reichtum, führt ungeachtet aller Tugenden Adalberts zu einem vom Geist des Stolzes regierten Verhalten. Die grundsätzliche Frage nach dem richtigen Verhältnis von Adel der Herkunft und Adel der Tugend und nach dem Umgang mit den sie begleitenden äußeren Formen von *nobilitas* ist ein zentrales Thema zahlreicher hoch- und spätmittelalterlicher spiritueller und didaktischer Traktate, so etwa des breit rezipierten *Speculum virginum*, eines an geistliche Frauen gerichteten pastoralen Dialogs aus der Mitte des 12. Jahrhunderts<sup>53</sup>.

*Quanto estis ceteris nobilior, tanto esse debetis humilior*, muss sich ganz ähnlich in einem von Caesarius gegebenen Exempel ein Mönch hoher Herkunft wegen seines allzu selbstbewussten standesgemäßen Auftretens in modischen Schuhen vom französischen König – also einem Weltlichen, wenn auch höchsten Ranges – tadeln lassen, zu dem er von seiner Gemeinschaft mit der Bitte um Hilfe gegen die Übergriffe eines Adligen auf das Kloster geschickt worden war. Diese Geschichte bringt Caesarius in gleich zwei aufeinander folgenden Versionen, einmal mit einem Benediktiner, einmal mit einem Zisterzienser in der Rolle des durch den König des Hochmuts Überführten und Beschämten<sup>54</sup>.

Noch häufiger äußert sich im monastischen Raum und in der asketischen Praxis *superbia* allerdings als Stolz auf die eigene Leistung, eine Versuchung, der gerade besonders tugendhafte geistliche Menschen ausgesetzt sind. Denn mit dem Voranschreiten auf dem spirituellen Weg wächst auch die Gefährdung. Gerade die täglichen monastischen Übungen und besonders die *opera sacra et honesta* – Beten, Singen, das Beweinen der Sünden – können Gegenstand der hochmütigen Haltung und eines eiteln Handelns werden. Eigene Fähigkeiten, etwa „die Süßigkeit und der Wohlklang“ der Stimme beim Psalmodieren, das Wissen und die Beredsamkeit der Prediger werden zur Versuchung für geistliche Menschen. Caesarius zitiert Augustinus, der bekennt, schwer gesündigt zu haben, wenn ihn der Gesang mehr als sein Inhalt erfreut habe<sup>55</sup>. Ja selbst die Gnade der Tränen ist ein potentieller Angriffspunkt für Prüfungen durch Gott, um Überheblichkeit aufgrund der Regelmäßigkeit dieses göttlichen Geschenks zu vermeiden, ebenso wie für Versuchungen durch Dämonen und den Teufel, dem geistliche Übungen ein Gräuöl sind<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> FICHTENAU, Askese und Laster 111–115 [97–100], mit einer Reihe von einschlägigen Zitaten: Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, lib. III (wie Anm. 9) 143f., 145f., 150, 170, 180; sowie 115: zur *Trias inanis gloria* als Tochter der *superbia* und *invidia* mit Hinweis auf Augustinus, *De civitate Dei* (wie Anm. 50), und Gregor den Großen, *Moralia in Iob* (wie Anm. 25).

<sup>53</sup> *Speculum virginum/Jungfrauen Spiegel* (lat./dt.), übers. und eingel. von Jutta SEYFARTH, 4 Bde. (Fontes Christiani 30/1–4, Freiburg im Breisgau u. a. 2001), besonders das vierte Buch, in dem die Tugenden und Laster anhand der Baum-Metaphorik gegenübergestellt werden, und das neunte Buch zum Fortschritt auf der Tugendleiter, wo die Idee der „wahren Nobilität“ mit Bezug auf Kor 1, 26–29 diskutiert wird: lib. 9, ebd. 764–767; ausführlich die Beiträge in MEWS, *Listen Daughter* (wie Anm. 41). Ähnlich auch das St. Trudperter Hohelied, besonders lib. 12, c. 21 (wie Anm. 20) 42f., mit ausführlichem Kommentar von Friedrich OHLY und weiteren Belegen in zeitgenössischen geistlichen und weltlichen Texten, 574–578.

<sup>54</sup> DM lib. 4, c. 12 und 13 (wie Anm. 4) 702–705, das Zitat auf 702/703.

<sup>55</sup> DM lib. 4, c. 8, ebd. 692/693, nach Augustinus, *Confessiones*, lib. 10, c. 33, ed. Luc VERHEIJEN (CCSL 27, Turnhout 1981) 182; die übrigen Zitate aus DM lib. 4, c. 7 (wie Anm. 4) 690f.

<sup>56</sup> Zur Gnade der Tränen siehe z. B. DM lib. 2, c. 22 (wie Anm. 4) 444f.; dazu Piroška NAGY, *Le don des*



Stolz und Hochmut treten also in den unterschiedlichsten Formen und Ausprägungen auf, und gerade auch dort, wo man es nicht erwarten würde. Diesem Befund entspricht auch die Verteilung der Geschichten des vierten Buchs: Auf den ersten Blick ist der Anteil der *exempla* im Abschnitt über den Hochmut im Unterschied zu anderen Lastern vergleichsweise kurz (13 Kapitel; 12 *exempla*), vor allem im Vergleich mit jenen zur *acedia*, die in 30 Kapiteln, d. h. in knapp einem Drittel des gesamten Buchs behandelt wird. Bei genauerer Untersuchung wird deutlich, dass die Diskussion der *superbia* als Wurzel allen Übels immer wieder integraler Bestandteil der Diskussion der übrigen Laster ist. Das gilt gerade auch für die körperlich konnotierten Laster wie *luxuria* vs. Keuschheit, wenn etwa aus der asketischen Leistung der Enthaltensamkeit Hochmut erwächst und sich die Tugend auf diese Weise in ein Laster verkehrt. Solche Leute, erklärt Caesarius, fürchtet der Teufel nicht, und Gott findet an ihrer Leistung keinen Gefallen<sup>57</sup>. Wenn die asketische Leistung zur Selbstverständlichkeit oder zum Selbstzweck wird oder aber der Selbsterhebung dient, münden übertriebene asketische Leistungen entweder in die Sünde der *superbia* oder in jene der *acedia*<sup>58</sup>.

Bereits bei Johannes Cassian (360–435), dessen Adaption des von Evagrius Ponticus (345–399) entwickelten Achtlasterschemas im lateinischen Westen gemeinsam mit der Lehre Gregors des Großen am einflussreichsten wurde, sind Grund und äußeres Zeichen für hochmütiges Verhalten in der Absonderung des Einzelnen von der monastischen Gemeinschaft zu sehen<sup>59</sup>. Dementsprechend ist Demut (*humilitas*) die zentrale monastische Tugend. Devotionsformeln und Bescheidenheitstopik finden sich bei Geistlichen aller Stände im Sinn der geforderten Unterwerfung des Selbst unter Gott bzw. unter die göttliche Weltordnung, und darüber hinaus auch bei Weltlichen – gerade auch jenen hohen Ranges. Doch selbst sie kann sich ins Gegenteil verkehren: Gregor der Große wendet sich gegen konventionelles Demutsverhalten nach außen, dem die innere Haltung nicht entspricht. Caesarius kritisiert in diesem Sinn jene, die mit ihren geistlichen Leistungen nur das Lob und den Lohn der Menschen erlangen wollen, als besonders dumm, denn mit Mt 6, 5 erhalten sie dann auch nur diese<sup>60</sup>. Stolz und Demut sind zwei Seiten einer Medaille. In diesem Punkt kann man wohl von langfristig stabilen und standesübergreifenden diskursiven und emotionalen Repertoires im christlichen Weltbild sprechen, die für Menschen unterschiedlichen Standes und vielfältiger Zugehörigkeiten vorbildlich und wirkmächtig waren<sup>61</sup>.

larmes au Moyen Âge (Paris 2000); zum Verlust dieser Gnade als Prüfung vgl. DM lib. 4, c. 30 (wie Anm. 4) 746/747; zur Missgunst des Teufels in diesem Zusammenhang DM lib. 4, c. 35, ebd. 760/761. Zur Bedeutung des Beweinens der eigenen Sünden im Kloster vgl. die Ermahnung eines zu sehr um das wirtschaftliche Wohlergehen seines Klosters bekümmerten Konversen: *Mane ergo in claustro tuo, frequenta oratorium tuum, ut die noctuque possis peccata tua deplangere*. DM lib. 4, c. 62, ebd. 828/829.

<sup>57</sup> DM lib. 4, c. 5 (wie Anm. 4) 682/683: *Nec Deo placet, nec diabolus timet sine humilitate virginitatem, cum tamen Deo placeat, et diabolus timeat sine virginitate humilitatem*. Zur Verkehrung von Tugenden in Laster bzw. zur „Verkleidung“ von Lastern als Tugenden vgl. Richard NEWHAUSER, *On Ambiguity in Moral Theology. When the Vices Masquerade as Virtues*, in: DERS., *Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (Aldershot 2007).

<sup>58</sup> Dazu ausführlich unten S. 106–108.

<sup>59</sup> Cassian, *De institutis coenobiorum*, lib. 12, c. 30 (wie Anm. 50) 228f. Vgl. Conrad LEYSER, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford 2000).

<sup>60</sup> *Sancti Gregorii Magni Vita*, a Johanne diacono scripta libris quatuor, lib. 3, c. 51, PL 75 161; DM lib. 4, c. 7 (wie Anm. 4) 690/691; zur Unterwerfung des menschlichen Willens unter jenen Gottes vgl. etwa Bernhard, *Sermones de diversis* 26 (*Quomodo voluntas nostra divinae tripliciter subici debeat voluntati*) n. 2 (Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 9 [Innsbruck 1998] 408–415, hier 408/411): *... Porro totius humilitatis summa in eo videtur consistere, si voluntas nostra divinae, ut dignum est, subiecta sit voluntati,...*

<sup>61</sup> FICHTENAU, *Askese und Laster* 113f. [99], bringt mehrere Beispiele aus der höfischen Literatur zu

In diesem Verständnis einer Entsprechung von „innerer Haltung“ und „äußerem Verhalten“ wird auch die ambivalente Haltung mittelalterlicher Theoretiker und pastoraler Praktiker den Emotionen der Freude und Trauer und ihren Artikulationen, dem Lachen und Weinen, gegenüber deutlich. *Superbia* bringt die Dinge aus dem Lot und erzeugt Maßlosigkeit. Konsequenzen sind übergroße Fröhlichkeit oder Traurigkeit, d. h. als maßlos bewertete Emotionen: Der Mensch befindet sich eben erst auf dem Weg zur inneren Ordnung und himmlischen Freude und ist noch nicht dort. Törichte Fröhlichkeit gilt Bernhard von Clairvaux als Eigenschaft der Hochmütigen, die sich dem Schlechten und Traurigen in ihrer Seele nicht stellen wollen<sup>62</sup>. Caesarius von Heisterbach nennt in seinen einführenden Erläuterungen zur Völlerei als deren „Töchter“ unter anderem Narretei, unpassende Fröhlichkeit und Geschwätzigkeit. Ausgelassenheit und lautes Lachen sind Eigenschaften der Dämonen, und so werden auch im *Dialogus miraculorum* zahlreiche Mönche nach geglückter Versuchung durch Teufel und Dämonen von diesen verhöhnt und vor der Gemeinschaft zum Gespött gemacht<sup>63</sup>.

Petrus Venerabilis geht noch weiter, wenn er die Wahl der Farbe Weiß für den zisterziensischen Habit gegenüber dem benediktinischen Schwarz als dem Tal der Tränen und der Aufgabe der Buße nicht angemessen kritisiert. Angebracht ist maßvolle Trauer, die Gabe der Tränen ist ein Geschenk, während übermäßige Trauer bis zu völliger Mutlosigkeit und Verzweiflung führen kann<sup>64</sup>. Dieser Versuchung sind *virii religiosi* in besonderer Weise ausgesetzt, was sich im DM in der erwähnten hohen Zahl an einschlägigen *exempla* äußert. Der Integration von *tristitia* und *acedia* durch Gregor den Großen entspricht die thematische Gliederung dieses Abschnitts bei Caesarius. Er erklärt die Zusammenhänge seinem fiktiven Schüler so: *Accidia est ex confusione mentis nata tristitia, sive taedium, et amaritudo animi immoderata, qua iocunditas spiritalis extinguitur, et quodam desperationis praecipitio mens in semetipsa subvertitur*<sup>65</sup>.

dieser Parallelität von weltlicher Ehre und Seelenheil, u. a. aus dem Kreuzlied Hartmanns von Aue: *Wan swem daz ist beschert, daz er dâ wol gevert, daz giltet beidiu teil, der wêlte lop, der sêle heil*: Des Minnesangs Frühling, bearb. von Hugo MOSER–Helmut TERVOOREN, Bd. 1: Texte (Stuttgart 1988) XXII. Hartmann von Aue, *V Dem kriuze zimet wol reiner muor 2*, Z. 9–12, 412–414.

<sup>62</sup> FICHTENAU, *Askese und Laster* 37–41 [44–47]; 38 [45] mit dem Zitat von Bernhard von Clairvaux, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, c. XII (Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 2 [Innsbruck 1992] 29–135, hier 104–107): *Tertius gradus [superbiae]: De inepta laetitia: Proprium est superbiorum, laeta semper appetere et tristitia devitare, iuxta illud: Cor stultorum, ubi laetitia* (Eccl 7, 5).

<sup>63</sup> Explizit etwa in DM lib. 4, c. 33: *quantum daemones illic dormitantes irrideant*; oder DM lib. 4, c. 34: *Vide quanta subsannatio ...*, beide (wie Anm. 4) 758/759. Die 56 Kapitel der fünften Distinktion des DM sind zur Gänze den Dämonen gewidmet (*Distinctio Quinta: De daemonibus*, DM [wie Anm. 4] 948–1133). Eindrucksvolle Beispiele lachender Dämonen bringt auch Othlo von St. Emmeran, *Liber visionum*, ed. von Paul Gerhard SCHMIDT (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 13, Weimar 1989), Visio 4, 54–60, hier 57: *„Numquid tu nobiscum gaudere et ioculari non vis? Quia ergo elegisti tristitiam, satis profecto experieris illam“*. Vgl. Thierry LESIEUR, *Othlon de Saint-Emmeran. La vie comme épreuve de la négativité*, in: *Moines et démons. Autobiographie et individualité au Moyen Âge (VII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, hg. von Dominique BARTHÉLEMY–Rolf GROSSE (*Hautes Études Médiévales et Modernes* 106, Genève 2014) 101–118.

<sup>64</sup> *The Letters of Peter the Venerable*, edited, with an introduction and notes, by Giles CONSTABLE, 2 Bde. (Cambridge, MA 1967) 1 Nr. 28 an Bernhard von Clairvaux, 52–101, hier 57f.: *Cumque in ualle lacrymarum positos (Psal 83, 7) quibus praecipitur ut semper luctui nunquam laetitiae intendant deceant uestimenta luctum et paenitentiam designantia, uos econtra in miseris felicitatem, in merore gaudium, in luctu laetitiam, uestium candore monstratis*. Vgl. FICHTENAU, *Askese und Laster* 40f. [46f.].

<sup>65</sup> DM lib. 4, c. 27 (wie Anm. 4) 738/739, dazu im Appar., Anm. 522, eine ausführliche Erläuterung zum Bedeutungsspektrum des Begriffs. Unterscheidung von *acedia* und *tristitia* bei Cassian, *Conlationes patrum* (wie Anm. 45) lib. 5, c. 2, 121; vgl. auch ders., *De institutis coenobiorum*, lib. 10, c. 1 (wie Anm. 50) 173f.

Zunächst geht es um scheinbar harmlose Formen von Unlust im Alltag, um die Betäubung der Seele, wie es bereits Cassian ausführlich, die zur Trägheit, Abneigung, ja Ekel gegenüber den geistlichen Übungen führt, dort etwa konkret um die Trägheit der Mönche zur heißen Mittagszeit<sup>66</sup>. Sehr ähnlich sind auch die ersten Geschichten des Caesarius in diesem Abschnitt am monastischen Tagesablauf orientiert. Immer wieder geht es darum, dass die Mönche beim Gebet einschlafen oder gar nicht erst zum gemeinsamen Beten aufstehen. Häufig wird diese Versuchung durch Teufel oder Dämonen in Form von deren aktiven physischen Eingreifen geschildert. Der Teufel hindert einen Kölner Scholasticus in dessen Probejahr bei den Zisterziensern daran, seinen Mantel anzuziehen, um zum Chorgebet zu gehen. Einem Novizen drückt er jeweils vor dem Stundengebet so heftig auf die Schultern, dass er sich hinsetzen und ausruhen muss. Ein Mönch wird durch eingebildete Krankheiten daran gehindert, zur Matutin aufzustehen. Andere werden während des Chorgebets durch Schläfrigkeit versucht und, sobald sie eingeschlafen sind, auf verschiedene Weise verspottet<sup>67</sup>.

Die Ambivalenz menschlicher Schwäche wird in einer der längsten Geschichten des gesamten Buchs über den Mönch Christian aus dem St. Peterstal deutlich<sup>68</sup>. Christian war ein noch junger Mönch, der sich durch ein den Heiligen gleiches Leben auszeichnete. Dabei war er körperlich so schwach (*corpore tam debilis*), dass er des Lebens überdrüssig wurde (*ut eum vivere taederet*). Eines Nachts schlief auch er – ausgestreckt liegend, weil er seinen Kopf schonen wollte – während des Gebets vor dem Altar ein. Im Unterschied aber zu anderen Mönchen, die für ein solches Vergehen deutlich empfindlicher bestraft werden, wird Christian sanft von der Jungfrau Maria geweckt und freundlich ermahnt. Hier, so bemerkt der Novize im Dialog, ist tatsächlich körperliche Schwäche der Grund für das Fehlverhalten des herausragenden Asketen, aber – so antwortet der Lehrer – „wegen der Sünde des ersten Menschen ist jede Versuchung auch eine Schwäche“. In der christlichen Lehre von der Erbsünde kommt das Erlebnis der Gemeinsamkeit diesem Zustand der Unordnung und Gefahr gegenüber zum Ausdruck. „Wir wollen uns also davor hüten“, so Caesarius weiter, „daß nicht das, was der Natur entspricht, zum Laster wird. Denn nicht nur aus dem Natürlichen entstehen durch Mißbrauch Laster, sondern auch aus Tugenden können Laster entstehen. Zum Beispiel: Wenn die Gerechtigkeit das rechte Maß überschreitet, wird sie zur Grausamkeit; allzu große Frömmigkeit führt zur Auflösung; übertriebener Eifer erweist sich als Wut; allzu große Milde nennt man Trägheit und Verdrossenheit“<sup>69</sup>.

Daher lässt sich, so auch Fichtenau explizit, die Gegenüberstellung von Fleisch (*caro*) und Geist (*spiritus*) im mittelalterlichen Verständnis nicht vereinfachend als Leibfeind-

Integration bei Gregor dem Großen, *Moralia in Iob*, lib. 31, c. 45 (wie Anm. 25); dazu Siegfried WENZEL, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature* (Chapel Hill 1967); Christoph JOEST, *Die Bedeutung von Akeidia und Apatheia bei Evagrius Pontikos*. *Studia Monastica* 35 (1993) 7–53; Christoph FLÜELER, *Melancholie und Acedia im Spätmittelalter*. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 379–398. Vgl. FICHTENAU, *Askese und Laster* 92 [84].

<sup>66</sup> Cassian, *De institutis coenobiorum*, lib. 10, c. 1 (wie Anm. 50) 174.

<sup>67</sup> DM lib. 4, c. 49 (wie Anm. 4) 790–795; Scholasticus, hier 790/791; DM lib. 4, c. 52, ebd. 788–801, hier 800/801; Novize; DM lib. 4, c. 32–36, ebd. 756–763; schlafende Mönche.

<sup>68</sup> DM lib. 4, c. 30 (wie Anm. 4) 742–753.

<sup>69</sup> Ebd. 744/745: *Caveamus ergo, ne hoc quod est naturae, vertatur in vitium; quia non solum ex naturalibus per usum malum gignuntur vitia, sed etiam ex virtutibus. Verbi gratia: Justitia dum modum excedit, vertitur in crudelitate; nimia pietas in dissolutionem; indiscretum zeli studium iudicatur iracundia; nimia mansuetudo segnitia dicitur et accidia.*

lichkeit interpretieren: *caro* ist nicht im Sinn von Körperlichkeit, *spiritus* nicht als Geist [an sich] zu verstehen, sondern jeweils als Haltung: *caro* als Hinwendung zur Welt, *spiritus* als spirituelle Haltung; sinnliche Bedürfnisse und Leidenschaften sollen durch die geistliche Haltung und ihre Übung kontrolliert werden<sup>70</sup>.

Dass sich die Umsetzung solcher Vorgaben in der täglichen Praxis weniger leicht darstellt als in der Theorie, kündigt Caesarius bereits im einführenden Kapitel zum vierten Buch mit den Worten an, er wolle mit den folgenden Beispielen darlegen, „wieviel Mühe die Versuchung enthält, wieviel Furcht, wieviel Aufwand und Lohn“<sup>71</sup>. Prüfung und Versuchung, Qualen, Angst und Schrecken dominieren dementsprechend die Themen und Motive, das Vokabular und die Inszenierung seiner Beispiele. Denn es ist auch nicht jeder bereits so weit auf dem geistlichen Weg fortgeschritten wie der erwähnte Christian. In einem anderen „ganz schrecklichen“ (*rem valde terribilem*) Beispiel wird etwa ein beim Psalmodieren häufig schlafender Mönch vom Gekreuzigten selbst geweckt und mit einem Kinnhaken von solcher Gewalt niedergestreckt, dass er innerhalb von drei Tagen stirbt<sup>72</sup>! Die Begründung, die Caesarius für diese drastische Strafe gibt, unterstreicht explizit die Bedeutung eines gerade auch emotionalen Einsatzes, der von den geistlichen Menschen verlangt wird: „Ein gleichgültiger Mönch verursacht Gott und den heiligen Engeln Übelkeit. Daher lässt Johannes einen Gleichgültigen stellvertretend für alle durch Christus sagen ‚Wenn Du doch warm oder kalt wärest! Aber weil Du lau bist, werde ich Dich aus meinem Mund ausspeien‘ (Offb 3, 15f.).“

Am anderen Ende der emotionalen Skala stehen jene Formen von maßloser und daher sündhafter Traurigkeit, die zur völligen Verzweiflung bis hin zum Selbstmord führen können. Caesarius gibt insgesamt sechs solcher *exempla*, vier davon betreffen geistliche Menschen, von denen einer gerettet wird, zwei weltliche Personen<sup>73</sup>. Im Fall eines jungen Mannes, der seine Kleider verspielt und sich erhängt, findet Caesarius vergleichsweise leicht eine Erklärung in der Bergpredigt, wo jene selig gepriesen werden, die über ihre Sünden trauern und Buße tun (Mt 5, 4): Des Jünglings Kummer hingegen sei nicht Gott gemäß gewesen und deshalb eine Sünde<sup>74</sup>. Keinen Kommentar gibt es zum Tod einer Nonne, die von einem schlechten Konversen (*maligno converso*) verführt in einen Brunnen springt, und zum freiwilligen Tod eines Mädchens, das von einem nicht näher genannten Mann (*quodam viro*) geschwängert und verlassen wurde<sup>75</sup>. Weitere Fälle betreffen besonders tugendhafte geistliche Menschen beiderlei Geschlechts, die trotz vorgerückten

<sup>70</sup> FICHTENAU, *Askese und Laster* 29 [39]; ähnlich 90 [82], anhand der Diskussion der „körperlichen“ Laster (*vitia carnalia*) Völlerei und Unzucht, die in der Lasterhierarchie zunächst an erster Stelle standen, z. B. bei Cassian, *Conlationes patrum*, lib. 5, c. 3 (wie Anm. 45) 121f., mit Bezug auf Evagrius Ponticus; dazu NEUHAUSER, *Vices as Anthropology* (wie Anm. 12) 115, während sie bei Gregor, *Moralia in Iob*, lib. 31, c. 45, 88–90 (wie Anm. 25) 1611–1613, den fünf *vitia spiritalia* nachgereiht sind. Nicht die sinnlichen Bedürfnisse an sich sind die Sünde, sondern ihnen nachzugeben (d. h. von ihnen „beherrscht“ zu werden anstatt sie zu beherrschen). Vgl. auch hier die Parallelen zu höfischen Tugend- und Lastervorstellungen, z. B. Horst WENZEL, *Se regere*. Affekt und Repräsentation in der höfischen Literatur, in: *Emotions and Material Culture*, hg. von Gerhard JARITZ (Wien 2003) 101–122. Grundlegend BYNUM, *Soul and Body* (wie Anm. 9).

<sup>71</sup> DM lib. 4, c. 1 (wie Anm. 4) 672/673: *Quantus sit in tentatione labor, quantum timor, quantum dispendium, quantumve meritum, sequentia declarabunt exempla.*

<sup>72</sup> DM lib. 4, c. 38, ebd. 764/765: *De monacho in choro frequenter dormitante, quem crucifixus in maxilla percussit et extinxit.*

<sup>73</sup> DM lib. 4, c. 40–45, ebd. 772–785.

<sup>74</sup> DM lib. 4, c. 44, ebd. 780/781: *Vides nunc, quam periculosa sit tristitia, quae non est secundum Deum?*

<sup>75</sup> DM lib. 4, c. 42, ebd. 778/789; DM lib. 4, c. 43, ebd. 778–781.

Alters und vorbildlicher Lebensführung plötzlich so sehr von Zweifeln gequält werden, dass sie sich schließlich für verdammt halten und den Kampf aufgeben, wie es über einen verzweiferten Konversen heißt, der seine Gebete nicht mehr sprechen konnte und deshalb Angst vor der Hölle bekam. Er sprang nach den Worten: „Ich vermag nicht länger gegen Gott zu kämpfen“ in den Fischteich des Klosters<sup>76</sup>. Erklärungen, warum Gott so etwas zulässt (*Deus talia permittit*), fallen hier offensichtlich auch dem geistlichen Lehrer schwer. Im Gespräch über eine Nonne, die sich in die Mosel stürzte, legt Caesarius dem Novizen die Vermutung in den Mund, „damit keiner, wie vollkommen er auch ist, sich auf seine Tugenden und Werke etwas einbildet, sondern sie ganz Gott zuschreibt, von dem das Gute zu wollen, zu können, zu tun und zu vollenden kommt“<sup>77</sup>, was der Lehrer bestätigt. Im letzten Fall des Konversen, den Caesarius gut kannte, folgt sie erst einige Kapitel später mit der Vermutung eines ungenannten gemeinsamen Bekannten, der Tote hätte niemals eine vollkommene Beichte abgelegt<sup>78</sup>.

Leichter verständlich dürften auch den Zeitgenossen jene Beispiele gewesen sein, in denen geistliche Menschen aufgrund von übertriebener Askese dem Laster der *acedia* verfielen<sup>79</sup>: So erzählt Caesarius von einem Mönch namens Baldwin, dem die gemeinsamen asketischen Übungen nicht genügten, sodass er sie durch viele weitere „private“ (*privata*) ergänzte, die ihm wichtiger waren. „Schließlich trocknete von allzu viel Wachen und Beten sein Gehirn aus und er wurde so schwachsinnig, dass er eines Nachts, noch bevor sich der Konvent zur Matutin erhob, die Kirche betrat, die *forma* der Novizen bestieg und mit dem Glockenseil um den Hals hinabsprang.“ Da die Glocke dabei zu läuten begann, liefen alle herbei, und er wurde gerettet, gewann aber seine geistigen Fähigkeiten nie wieder. Die Absonderung von der Gemeinschaft, wie sie bereits bei Cassian problematisiert wird, hat hier also dramatische Konsequenzen.

Für das unmittelbare Erleben ist Gemeinschaft aber nicht nur der notwendige disziplinierende Rahmen gegen *superbia* und *acedia*, sondern ebenso Ort der Tröstung angesichts des Ausmaßes an Schrecken, Qualen und Gefahren, wie Caesarius explizit unterstreicht<sup>80</sup>. Die affektiven Aspekte der Gemeinschaft werden in der Terminologie in differenzierter Weise deutlich. Die Klosterfamilie ist gleichzeitig *familia* im ökonomischen Sinn, wie sie emotional definierte Bindungen herstellt und aufrecht erhält: Nicht nur wird der Abt als Vater, sondern auch der Prior als Mutter imaginiert, die dafür verantwortlich sind, den Konvent, der den Leib Christi darstellt, „zu tragen, zusammenzuhalten und zu stützen: Zu tragen durch das Gebet, zusammenzuhalten durch die Disziplin und zu stützen durch das tröstende Wort“. Zum Wohl der Gemeinschaft müssen beide ihre Aufgaben erfüllen, um den Leib Christi im Gleichgewicht zu halten<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> Besonders DM lib. 4, c. 40 und 41, ebd. 772–778, hier 776/777: *Non possum diutius contra Deum pugnare.*

<sup>77</sup> DM lib. 4, c. 40, ebd. 772–775, hier 774/775: *... forte ideo Deus talia permittit, ne aliquis, quantumlibet sit perfectus, de suis virtutibus vel virtutum operibus praesumat, sed Deo totum, a quo est bonum velle, posse, facere et perficere, attribuat.*

<sup>78</sup> DM lib. 4, c. 44, ebd. 780/781: *De supradicto converso quidam vir sapiens, qui illum bene novit, me audiente sic ait: „Non credo quod unquam perfecte fecerit confessionem suam.“*

<sup>79</sup> Die folgenden Zitate aus DM lib. 4, c. 45, ebd. 782/783, mit dem Fazit: *Sic quandoque de indiscreto fervore nascitur vitium accidia.*

<sup>80</sup> Z. B. DM lib. 4, c. 47, ebd. 786/787.

<sup>81</sup> DM lib. 4, c. 18, ebd. 718–721: *Ad Abbatem enim et Priorem specialiter spectat conventum, qui Christi corpus est, portare, tenere et sustentare. Portare per orationem, tenere per disciplinam, sustentare per consolationem. Abbas loco patris, Prior vice matris. Cum Prior cum Abbate suo minus bene concordat, non aequa lance cum illo*

Selbst oder gerade ein bereits als „heilig“ bezeichneter Mönch wie der oben erwähnte Christian leidet unter seinem durch physische Schwäche begründeten und damit legitimen Ausschluss vom gemeinschaftlichen Gebet. „Wenn ich nämlich außerhalb des Chores stehe und die anderen psallieren höre, tut es mir im Herzen weh, dass ich nicht hinzutreten darf, weil ich an die Tröstungen denke, mit denen Gott unter den anderen meine Seele erfreut.“<sup>82</sup>

Die Trennung von der Gemeinschaft verunmöglicht ihm diese Tröstungen, und auf Nachfrage des Abtes erläutert er, dass diese in der Schau der Engel und Jesus Christus selbst bestünden<sup>83</sup>. Selbst in diesem Fall weiten Fortschritts auf dem geistlichen Weg werden die individuellen spiritueller-emotionalen Bestrebungen – Christian wird als Braut Christi der Hoheliedmetaphorik dargestellt – nicht losgelöst von der Gemeinschaft, sondern in sie integriert gedacht<sup>84</sup>. Und schließlich ist es das gemeinsame Gebet der Gemeinschaft, das individuelle Rettungschancen erhöht, wie in der dramatischen Geschichte einer Rekluse, die ihren Glauben zu verlieren droht und schließlich durch die besonderen und intensiven Gebete der Mitglieder jenes Zisterzienserklosters, dessen Abt die Aufsicht über sie anvertraut war, von ihren Zweifeln erlöst wird<sup>85</sup>.

Verbindungen zwischen den Tröstungen der Gemeinschaft und den sozialen Aspekten des Zusammenlebens stellen auch jene *exempla* der vierten Distinktion her, deren erbaulicher, immer wieder auch als unterhaltsam angekündigter Inhalt der Motivation des Publikums dienen soll. Ist allzu große Fröhlichkeit zwar ein Zeichen für emotionale Unordnung und damit Ausdruck von Laster, so kann Heiterkeit in Maßen durchaus legitim sein – mehr noch, ist *spiritualis iocunditas* das „Gegenmittel“ gegen *acedia*<sup>86</sup>. Ein wohl dosierter Scherz des Abtes – mal freundlicher, mal derber, je nach Konstitution des zu Behrenden – führt zaudernde Novizen rasch wieder zurück auf den richtigen Weg (DM 4, 50f.). Lächelnd befragt ein konvertierter Ritter seinen einst aus Angst vor dem Ungeziefer im wollenen Klostergewand zaudernden Kollegen nach seinem Fortschritt auf dem letztlich doch gewählten spirituellen Weg (DM 4, 48). Ein Laienbruder erzählt auf einer Reise mit dem Kardinal von Albano eine erbauliche Parabel über die Konkurrenz eines Zisterziensers und eines Kardinals an den Pforten des Himmels, die nach dem Inhalt ihres Magens – Klosterkost oder opulente Speisen – entschieden wird; der Kardinal behält den Scherz lächelnd in Erinnerung, obwohl er auf seine Kosten ging (DM 4, 79). Ganz deutlich wird in allen Fällen, dass im Unterschied zu den dramatisch geschilderten „negativen“ Leidenschaften, den Versuchungen, die zur Sünde führen, und der ebenso leidenschaftlichen Angst vor deren Konsequenzen, der Großteil der referierten positiven Emotionen ebenso wie das entsprechende Vokabular – *hilaris, iocundus, serenus* – keines-

*Christi corpus portat.* Vgl. dazu Klaus SCHREINER, Consanguinitas – Verwandtschaft als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters, in: Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, hg. von Irene CRUSTUS (Göttingen 1989) 176–305.

<sup>82</sup> DM lib. 4, c. 30, ebd. 742–753, hier 746/747: *Stans enim extra chorum, et alios psallere audiens, quia intrare non licet, corde crucior, eo quod recorder consolationum, quibus Deus inter illos laetificat animam meam.*

<sup>83</sup> Ebd.: *Confessus est ei, quia saepius in choro tempore psalmodiae beatos angelos videret circuire, et quod multo fuit excellentius, ipsum Regem angelorum hominem Christum Jesum.*

<sup>84</sup> Vgl. oben Anm. 18. und 20.

<sup>85</sup> DM lib. 4, c. 39, ebd. 766–771.

<sup>86</sup> Zu den Tugenden als „Gegenmittel“ bzw. Waffen gegen die Laster vgl. DM lib. 4, c. 103, ebd. 944–947, hier 946/947. Zu dem auf der antiken Medizin (Hippokrates) beruhenden Prinzip des Gegenmittels vgl. z. B. Hieronymus, Epistolae, ep. 121, praef. 4, ed. Isidor HILBERG (CSEL 54–56, Wien 1996) Bd. 3, 4: *... et iuxta hippocraten contraria contrariorum remedia.*

wegs überschwänglich, sondern gemäßigt, eben geordnet ist. Das rechte Maß zu halten, ohne aber gleichgültig – lau – zu werden, heißt eben, die innere und äußere Ordnung der Affekte zu bewahren bzw. (wieder) herzustellen, und das gilt sowohl für das Verhältnis von „innen“ und „außen“ beim jeweils einzelnen Menschen als auch für seinen Platz in der Gemeinschaft und in der ständischen Ordnung. Einfach, im Sinn von unmittelbar oder unreflektiert, ist dieses Emotionsmanagement allerdings weder in den frühmittelalterlichen monastischen Regeln noch in deren Anwendung auf die Praxis, sondern hoch differenziert und komplex – und eben zeitgebunden<sup>87</sup>.

Die von Caesarius in seinem *Dialogus miraculorum* angesprochenen Gemeinschaften sind sowohl seine reale unmittelbare Umgebung, die Klosterfamilie, als auch die Gemeinschaft seines Ordens, darüber hinaus geistlich, genauer monastisch lebender Menschen, und schließlich die Gemeinschaft aller Christen und Heiligen mit Gott. Diese Gemeinschaften sind in unterschiedlicher Intensität „emotional communities“ im Sinn von Barbara Rosenwein, indem sie sich durch vergleichbare Formen von Bindung und Zugehörigkeit, durch gemeinsame Werte und Vorstellungen, ähnliche Formen von sozialer und spiritueller Praxis sowie durch gemeinsame Vorstellungen von Leidenschaften und emotionale Ausdrucksformen charakterisieren lassen<sup>88</sup>. Die emotionalen Repertoires, aus denen sich Caesarius' Geschichten bedienen, wurden offensichtlich zumindest teilweise auch gemeinschaftsübergreifend verwendet, und zwar nicht nur zwischen den bereits angesprochenen Gemeinschaften, sondern auch darüber hinaus, die „Welt“ betreffend. Diese teilweise explizit angesprochene Nähe, die auch Fichtenau als Eigenschaft der Übergangsphase zum Spätmittelalter besonders betont, wird anhand der zahlreichen Bezüge zwischen Kloster und Welt mit ihren ebenfalls zahlreichen ambivalenten Wertungen und Übergangsformen, etwa der Stellung von Weltpriestern zwischen Ordensleuten und nicht enthaltsam lebenden Weltlichen deutlich. Besonders sichtbar werden sie anhand der wechselwirkenden Aspekte von geistlicher und weltlicher *nobilitas*, die zu *superbia* führen können, am Beispiel von Neid, Habsucht und Zorn, anhand derer Caesarius die Grenze zwischen Weltlichen und Geistlichen expliziert, und anhand der „körperlichen“ Sünden der Völlerei und der Unkeuschheit. Aber selbst zum typisch monastischen Sündenfeld der *acedia* bringt Caesarius Geschichten von weltlichen Personen, die sich aus Verzweiflung das Leben nehmen. Letztlich sind die Leidenschaften, die zu Lastern führen können, alle grundsätzlich sowohl für weltliche wie auch für geistliche Menschen gefährlich, wenn auch eben in unterschiedlichen Formen und in unterschiedlichem Ausmaß: spezifische Gemeinschaften schöpfen aus gemeinsamen emotionalen „Repertoires“.

Gerade praktisch didaktisch motivierte und nicht zuletzt deshalb „populär“ schreibende Seelsorger wie Caesarius waren offenbar eher geneigt, Ordnungsideale und asketische Disziplin der Affektkontrolle durch Gottesfurcht, Angst und Schrecken sowie durch das Prinzip des trauernden Buße-Tuns aufrechtzuerhalten und zu bekräftigen. Dies legt die verwendete Terminologie ebenso nahe wie die dramatischen Ausdrucksformen – eben wunderbare und erschreckende Inhalte und Inszenierungen vieler *exempla*. Dies dürfte

<sup>87</sup> Dazu die Arbeiten von Albrecht DIEM, zuletzt etwa *Disimpassioned Monks and Flying Nuns. Emotion Management in Early Medieval Rules*, in: LUTTER, *Funktionsräume* (wie Anm. 41) 17–39; zur Historizität von Emotionen in diesem Zusammenhang pointiert ROSENWEIN, *Theories of Change* (wie Anm. 3).

<sup>88</sup> Ebd. 12 sowie 19 zu gleichzeitig existierenden „multiple emotional communities“ sowie bereits DIES., *Worrying* (wie Anm. 34) 842 und 845. Vgl. auch Christina LUTTER, *Social Groups, Personal Relations, and the Making of Communities in Medieval vita monastica*, in: *Making Sense as Cultural Practice. Historical Perspectives*, hg. von Jörg ROGGE (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 17, Bielefeld 2013) 45–61.

gegenüber dem Publikum innerhalb der monastischen Gemeinschaften ebenso gelten wie für die zunehmende pastorale Praxis besonders der Mendikanten außerhalb. Das narrative Repertoire der exemplarischen Geschichten weist jedenfalls große Ähnlichkeiten auf, und wurde auch im Laufe des 13. Jahrhunderts verstärkt standardisiert<sup>89</sup>.

Das emotionale Repertoire, das auf der zentralen Figur der Liebe beruht, ist selbstverständlich auch Caesarius von Heisterbach bekannt, doch die bräutliche Beziehung zwischen Gott und dem individuellen Menschen ebenso wie die mystische Gabe des Schauens von Engeln und Christus selbst spielt nur in wenigen Geschichten eine Rolle und wird jeweils mit großer Vorsicht vor einem falschen „Gebrauch“ durch weniger Geübte vorgetragen<sup>90</sup>. Bereits die Benediktregel sieht nur jene, die den zwölften Grad der Demut erreicht haben, dazu befähigt, die vorher ausgeführten Regeln der monastischen Disziplin, also mit Fichtenau die asketische Technik, gleichsam selbstverständlich und habituell in ihrem Herzen und mit ihrem Körper aus Liebe zu Gott und nicht aus Furcht vor der Hölle zu befolgen<sup>91</sup>. Zwar spielt die „neue Frömmigkeit“ mit einer privilegierten „Liebesbeziehung“ zwischen Gott und der menschlichen Seele in den einschlägigen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts klar eine zunehmend bedeutende Rolle. Dennoch stellt sich angesichts der insgesamt dramatisch anwachsenden pastoralen Überlieferung vor allem seit dem 13. Jahrhundert die Frage nach dem Publikum, das diese Vorstellungen und die mit ihnen verbundene spirituelle Praxis jeweils rezipierte und diskutierte.

Einerseits suggeriert eine Gegenüberstellung mit einem populären Werk der pastoralen Praxis wie dem *Dialogus miraculorum* eine eher zurückhaltende Rezeption. Andererseits waren viele der herausragenden monastischen Theoretiker dieser neuen Frömmigkeitsformen gleichzeitig auch pastorale Praktiker in unterschiedlichen Orden, wie etwa die Zisterzienser Bernhard von Clairvaux und Aelred von Rievaulx, die Benediktiner Gottfried und Irimbert von Admont, der Dominikaner Thomas von Aquin und später Meister Eckhart, und nicht zuletzt Franziskus von Assisi. Aber auch bei ihnen wird das Individuum nicht gegen, sondern in konstanter Wechselwirkung mit der Gemeinschaft gedacht und angesprochen<sup>92</sup>. Auch die Zunahme des „neuen Frömmigkeitsstils“ in der an nicht gelehrte Menschen gerichteten pastoralen Didaxe ist offensichtlich. Die Grenzen zwischen theologisch gelehrt und praktisch pastoralen Diskursen und den jeweils ange-

<sup>89</sup> Zur Entwicklung zisterziensischer *exempla* als Genus vgl. die gesammelten Aufsätze von Brian P. McGuire, *Friendship and Faith* (wie Anm. 40). Zu Gründen und Zielen einer „popular pedagogy“ am Beginn des 13. Jahrhunderts am Beispiel des Dominikaners William Peraldus vgl. NEUHAUSER, *Vices as Anthropology* (wie Anm. 12) 119–121.

<sup>90</sup> DM lib. 4, c. 30 (wie Anm. 4) 742–753: Christian vom St. Peterstal als Braut Christi; DM lib. 4, c. 39, ebd. 766–771: Visionen der verzweifelnden Rekluse; DM lib. 4, c. 80, ebd. 876/877: Süßigkeit der Seitenwunde Christi.

<sup>91</sup> Vgl. RB c. 7 (wie Anm. 12) hier 41 sowie 50–52: ... *Primus itaque humilitatis gradus est, si timorem Dei sibi ante oculos semper ponens, oblivionem omnino fugiat et semper sit memor omnia quae praecepit Deus, ut qualiter et consentientes Deum gehenna de peccatis incendat et vita aeterna quae timentibus Deum praeparata est, animo suo semper revolvar. [...] Duodecimus humilitatis gradus est, si non solum corde monachus, sed etiam ipso corpore humilitatem videntibus se semper indicet, [...] Ergo, his omnibus humilitatis gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam quae perfecta foris mittit timorem, per quam universa quae prius non sine formidine observabat absque ullo labore velus naturaliter ex consuetudine incipit custodire, non iam timore gehennae, sed amore Christi et consuetudine ipsa bona et dilectione virtutum. Quae Dominus iam in operarium suum mundum a vitiis et peccatis Spiritu Sancto dignabitur demonstrare.* Vgl. dazu v. a. Bernhard von Clairvaux, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* (wie Anm. 62).

<sup>92</sup> Dazu BOQUET, *L'ordre de l'affect* (wie Anm. 19); aktuelle Übersicht der einschlägigen Literatur bei ROSENWEIN, *Theories of Change* (wie Anm. 3), bes. 17f.

sprochenen Publikumsgruppen sind meist fließend und verlaufen nicht entlang eindeutig zu identifizierender Achsen<sup>93</sup>. Ein Charakteristikum dieser Zeit dürfte nicht zuletzt das Vorhandensein unterschiedlicher emotionaler Repertoires neben einander gewesen zu sein, die sowohl für die affektiven Bindungen in geistlichen Gemeinschaften eine Rolle gespielt haben wie auch in den als individuell beschriebenen Beziehungen der Menschen zu Gott. Inwieweit diese Modelle in Konkurrenz zu einander standen und in welchem Maß sie integriert wurden, ob diese Gemeinschaften in und zunehmend auch außerhalb des monastischen Raums als distinkte emotionale Gemeinschaften beschrieben werden können, darüber wissen wir noch vergleichsweise wenig. Das im Spätmittelalter reichlich vorhandene Quellenmaterial und das methodische Handwerkszeug einer an Gefühlen und ihren Representationen interessierten Kulturgeschichte, die sich mit Fichtenau dem Menschen als Ganzes annähern will und dabei gleichzeitig die Vielfalt, Gleichzeitigkeit und Ambivalenz historischer Phänomene ernst nimmt, versprechen neue Antworten auf diese Frage.

## Siglenverzeichnis

Abh.	Abhandlung(en) (allgemein)
ADB	<i>Allgemeine Deutsche Biographie</i>
AdR	Archiv der Republik
AfD	<i>Archiv für Diplomatie, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde</i>
AfK	<i>Archiv für Kulturgeschichte</i>
AHC	<i>Annuario Historiae Conciliorum</i>
Annales	<i>Annales Économies, Sociétés, Civilisations</i>
AÖG	<i>Archiv für Österreichische Geschichte</i> (bis Bd. 33: für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen)
ASRSP	<i>Archivio della Società Romana di Storia Patria</i>
ASV	Archivio Segreto Vaticano
AUF	<i>Archiv für Urkundenforschung</i>
AZ	<i>Archivalische Zeitschrift</i>
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
BDHIR	Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom
BEC	<i>Bibliothèque de l'École des chartes</i>
BISI(M)	<i>Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (e Archivio Muratoriano)</i>
BILkNÖ	<i>Blätter des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich</i>
BN	Bibliothèque Nationale
BUB	Urkundenbuch zur Geschichte der Babenberger in Österreich
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CPPM	Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DA	<i>Deutsches Archiv für Erforschung</i> (bis 1944: <i>Geschichte</i> ) <i>des Mittelalters</i>
EHR	<i>English Historical Review</i>
FMS <sub>t</sub>	<i>Frühmittelalterliche Studien</i>
FRA	Fontes Rerum Austriacarum
FSI	Fonti per la Storia d'Italia
HHS <sub>t</sub> A	Haus-, Hof- und Staatsarchiv
HJb	<i>Historisches Jahrbuch</i>
HRG	<i>Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte</i>
HZ	<i>Historische Zeitschrift</i>
IÖG	Institut für Österreichische Geschichtsforschung
JbLKNÖ	<i>Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich</i>
JbOÖMV	<i>Jahrbuch des oberösterreichischen Musealvereins – Gesellschaft für Landeskunde</i>
JL	JAFFÉ–LÖWENFELD, <i>Regesta Pontificum Romanorum</i>
LMA	<i>Lexikon des Mittelalters</i>

<sup>93</sup> Vgl. z. B. Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, hg. von Klaus SCHREINER (München 1992); RUH, *Mystik* (wie Anm. 20). Zum letzten Punkt v. a. BYNUM, *Christian Materiality* (wie Anm. 9) 129f.

MANSI	Johannes Dominicus MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florenz–Venedig 1757–1798 (Nachdr. Graz 1960–1961)
MGH	Monumenta Germaniae Historica
AA	Auctores antiquissimi
D, DD	Diploma, Diplomata
LL	Leges
SS	Scriptores
	(die weiteren Reihen in verständlichen Kürzungen)
MIÖG (MÖIG)	<i>Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung</i> (1923–1942: <i>des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung</i> , 1944: <i>des Instituts für Geschichtsforschung und Archivwissenschaft in Wien</i> )
MÖOLA	<i>Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs</i>
MÖStA	<i>Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs</i>
NA	<i>Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde</i>
NÖLA	<i>Mitteilungen aus dem Niederösterreichischen Landesarchiv</i>
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek
ÖStA	Österreichisches Staatsarchiv
PL	MIGNE, Patrologia Latina
POTTHAST	POTTHAST, Regesta Pontificum
QEBG	Quellen und Erörterungen zur Bayerischen Geschichte
QFLAB	<i>Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken</i>
QIÖG	Quelleneditionen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
Reg. Imp.	Regesta Imperii
RGA	<i>Reallexikon der Germanischen Altertumskunde</i>
RH	<i>Revue Historique</i>
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i>
SB	Sitzungsberichte (allgemein)
SC	Sources Chrétiennes
Settimane	Settimane di Studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo
StT	Studi e Testi
UH	<i>Unsere Heimat. Zeitschrift für Landeskunde von Niederösterreich</i>
VIÖG	Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
VL <sup>2</sup>	<i>Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon</i> (2. Auflage)
VSWG	<i>Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte</i>
VuF	Vorträge und Forschungen
ZBLG	<i>Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte</i>
ZfdPh	<i>Zeitschrift für deutsche Philologie</i>
ZHVSt	<i>Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark</i>