

Jenseits der Zeit? Konzepte zur Ritualisierung von Ewigkeit im monastischen Leben des 12. Jahrhunderts

Abstract

This article analyses monastic concepts of ritualising eternity within the Benedictine tradition of the 12th century. It explores monastic time arrangements and discusses paradigmatically chosen rituals to investigate why and how religious communities strove for a detemporalisation within time. It argues that monks not only created and ritually performed a complex ‘circle time’ where past, present and future were perceptible, but also charged themselves with sacred aura by means of a ritual internalisation of the holiness of different holy role models from the past and the future at the same time. The decisive key to success lay in the phenomenon of hybrid imitation on a horizontal as well as on a vertical level. In this way, time could even be suspended, at least for a moment in time.

Nicht nur in den Augen seiner Bewohner konnte das mittelalterliche Kloster das Paradies, das himmlische Jerusalem, das Friedensreich Jesajas, Schule des Herrn, Truppenübungsplatz oder die Arche Noah auf den gefährlichen Wellen des unheilvollen Weltenmeeres präfigurieren, ja sein. Selbst als Gefängnis und Hölle konnte es interpretiert und erlebt werden. Tatsächlich stand Mönchen und Nonnen (nicht nur) des hohen Mittelalters ein reicher Fundus derartiger, seit langem tradierter Beschreibungs- und nicht zuletzt Nachahmungsmodelle auf dem Weg der Selbsteheiligung zur Verfügung (vgl. dazu ausführlich Sonntag, “Metaphorik” 3–17 und Constable, “Metaphors” 231–42.)

1. Vgl. Honorius Augustodunensis, *De vita claustrali*, 1247–48.

Tabelle 1. Die zehn Bilder des Klosters nach Honorius Augustodunensis¹

1	Meeresküste, an der man sich vor den Gefahren des Meeres in Sicherheit bringen kann	[...] <i>littus maris, quod de periculo maris venientes recipit, et pro securitate soliditatis patriae restituit</i> [...].
2	Laube, in der die Reisenden Schatten finden und sich erfrischen können	[...] <i>umbraculum, quod itinerantes obumbrat, et ab aestu refrigerat</i> [...].

3	Bett, in dem die Arbeitenden ruhen	[...] <i>lectus in quo requiescunt laborantes</i> [...].
4	Asyl und Zufluchtsort, in dem die der Welt Fliehenden vor den Dämonen gerettet werden	[...] <i>asylum vel domus refugii</i> [...], <i>in quo mundum fugientes a daemonibus salvantur</i> [...].
5	Schule für Kinder, in der die Kleinen in Christus durch die Meisterin Regel zu den Tugenden hin erzogen werden	[...] <i>schola infantium, in qua parvuli in Christo a Magistro regula ad virtutes informantur</i> [...].
6	Gymnasium in Jerusalem und Truppenübungsplatz in der Kirche, wo die Rekruten Christi für die Schlachten gegen die Laster trainieren	[...] <i>gymnasium in Jerusalem constructum, vel locus exercitii in Ecclesia constitutus, ubi tirones Christi ad varias pugnas vitiorum se exercent</i> [...].
7	Gefängnis, in dem die Kriminellen eingekerkert werden, damit sie dereinst in die weite Halle des Himmels eingelassen werden können	[...] <i>carcer, in quo criminosi a lata via venientes incarcerationantur, ut latam coeli aulam ingredi mereantur</i> [...].
8	Brennofen, in dem die Gefäße des Ruhms im Feuer erprobt und diejenigen der Schande verworfen werden	[...] <i>caminus tentationis, in quo vasa gloriae probantur, vasa vero contumeliae reprobantur</i> [...].
9	Hölle, in der die Büßenden brennen und die Schlechten und Hartherzigen zur Strafe gekreuzigt werden	[...] <i>infernum, in quo poenitentes purgantur, malevoli et duricordes supplicii cruciantur</i> [...].
10	Paradies, in dem sich die Köstlichkeiten der Schriften und verschiedene Früchte geschmeckt und diverse Übungen der Gerechten getätigt werden	[...] <i>paradisus, in quo sunt deliciae Scripturarum, varia exercitia justorum, diversa ligna pomorum</i> [...].

Dieser Beitrag begibt sich hinein in die benediktinisch geprägten Klöster der cluniazensischen Reformgruppen und der Zisterzienser des 12. Jahrhunderts und in die institutionellen Arrangements ihrer symbolischen Ordnung. Dabei beleuchtet er zunächst die Empirie der monastischen Zeitstruktur und Nachahmungstechniken, um im Anschluss einerseits die Konzepte zu entschlüsseln, mit denen Klosterleute geradezu strategisch eine Entzeitlichung innerhalb der Zeit anstrebten, und andererseits um zu prüfen, inwieweit die Realisierung dieser Konzepte aus der Sicht der mittelalterlichen Akteure und aus der analytischen Perspektive der Beobachtungsebene tatsächlich erfolgreich waren. Hierzu konzentriert sich mein Beitrag auf paradigmatische Rituale, wie sie in den sog. *consuetudines*, den klösterlichen Gewohnheiten, präsentiert wurden. Da diese Quellengattung nur geradezu stereotype Beschreibungen von Ritualabläufen, aber keine Erklärungen bietet, wird dieses Textmaterial um monastische Traktate spiritueller Erbauung arrondiert.

1. Die Bewegung im Kreis: Die klösterliche Zeitstruktur

Monastisches Leben wurde bekanntermaßen zuallererst durch die täglichen Stundengebete und die entsprechende Liturgie strukturiert.

Tabelle 2. Die kanonischen Horen im Tagesablauf²

Tagesablauf	Sommer		Tagesablauf	Winter	
	Erste Hälfte	Zweite Hälfte		Erste Hälfte	Zweite Hälfte
Aufstehen	01:45	02:40		01:20	01:25
Vigilien	02:00 - 03:00	02:50 - 04:00	Vigilien	01:30 - 02:50	01:35 - 02:50
Laudes	03:10 - 03:45	04:10 - 04:50	Laudes	07:15	06:20
Prim	04:00	05:00	Prim	08:00	07:00
Arbeit	04:40 - 07:15	05:40 - 07:45			
Terz	07:45	08:15			
Messe	08:00 - 08:50	08:30	Messe	08:20 - 09:10	07:20 - 08:10
Lectio divina	08:50	09:50			
			Terz	09:20	08:20
			Kapitel	09:35	08:35
			Arbeit	09:55 - 11:10	08:55 - 11:10
Sext	10:40	10:50	Sext	11:20	11:22
			Arbeit	11:35 - 12:50	11:40 - 13:20
Mittagessen	10:50	11:00			
Mittagsschlaf	11:30 - 13:45	11:40 - 13:30			
Non	14:00	13:45	Non	13:20	14:00
			Mahlzeit	13:35 - 14:15	14:15 - 14:55
			Vesper	14:50 - 15:30	16:10 - 16:50
“Biberes”	14:15	14:00	“Biberes”	15:40	16:55
Arbeit	14:30 - 17:30	14:15 - 16:30			
Vesper	18:00	17:00			
Abendessen	18:45 - 19:15	17:45 - 18:15			
Kompletlesung	19:30	18:30	Kompletlesung	Noch bei Licht	Noch bei Licht
Komplet	19:50	18:50	Komplet	15:55	17:20
Nachtruhe	20:00	19:00	Nachtruhe	16:05	17:30

2. Bei den aufgeführten Uhrzeiten handelt es sich selbstredend um jeweils ungefähre Werte. Diese Tabelle folgt der Aufstellung in den *Ecclesiastica Officia*, 34–35.

Dies ist das Muster eines freilich idealisierten zisterziensischen Tagesablaufs aus dem 12. Jahrhundert, wie es die sog. *Ecclesiastica Officia* vorstellen. Die Vigilien in der Nacht traten unterdessen als achttes Stundengebet zu den sieben Horen des Tages hinzu. “Sieben Mal am Tag singe ich Dir Lob”, hieß es in Ps. 118, 164, und um diesen Grundsatz zeitlicher Strukturierung wurde vor allem im 12. Jahrhundert immer wieder in-

3. Idungus Pruvingensis, *Dialogus*, ii, 14–15, 127–128. Zur Siebenzahl, bezogen auf die Stundengebete, siehe u. a. Vogüé 1975, 1–5.

4. Vgl. Die Tabelle beinhaltet ein Extrakt aus Honorius Augustodunensis, *Gemma animae*, ii, 55–56, 633 D–634 A. Gleich im nächsten Kapitel präsentierte Honorius weitere Verweismodelle: In der Nacht habe Petrus seine Verleugnungen bereut, um dann bis zum Morgen fischen zu gehen, danach sei Christus bei ihm gewesen. Zur Prim habe Christus mit den Sieben gegessen und ihm, Petrus, seine Schafherde anvertraut. Zur Terz sei der Heilige Geist ausgeschüttet worden. Zur Sext habe sich Christus mit den elf Jüngern ausgeruht. Zur Non sei er in den Himmel aufgefahren. Zur Vesper hätte er ehemals das Abendmahl gefeiert und zur Komplet für seine Brüder zum Vater gebetet: ebd., ii, 57, 634 A–B. Auch Rupert von Deutz bot derartige Beschreibungsmodelle. Vgl. etwa *Rupertus Tuitiensis Liber de divinis officiis*, i, 2–8, 7–10.

tensiv gestritten. Man denke nur an den um 1153 verfassten Dialog des Idung von Prüfening, in dem von zisterziensischer Seite gegen die Cluniazenser argumentiert wurde, sie könnten gerade nicht mehr mit Ps. 118, 164 sagen: “Sieben Mal am Tag singe ich Dir Lob”. Im Winter nämlich sängen sie höchstens fünf, im Sommer sechs Mal. Auf die Entgegnung des Cluniazensers, sie verschliefen gar nicht das gesamte Jahr über die Prim, reagierte der eifrige Zisterzienser, das stimme, nur von Ostern bis Allerheiligen sei dies so, doch ansonsten schliefen sie während der zwölf Lektionen, die sie häufig zelebrierten. Im Winter feierten sie die Prim vor dem Tagesanbruch. Sie zähle deshalb nicht als Prim.³

Schon Cassiodor hatte unterdessen akzentuiert, dass die Siebenzahl die Mönche zum *aeternum tempus* hinführe, nutze man die Symbolik dieser Zahl doch immer dann, wenn von der Ewigkeit die Rede sei (*Cassiodor. Institutiones divinarum et saecularium litterarum, Praefatio*, 2, vol. 2, 290; vgl. auch Meyer und Suntrup 479–565). Auch deshalb blieb die im obigen Muster abgebildete, zu permanenter Wiederholung wohlgeeignete Struktur als zentrales Grundgerüst vergleichsweise übergreifend in Takt.

In unserer Hinsicht noch aussagekräftiger aber ist das Symbolisierungssystem dieses Grundgerüsts. Auch hierüber wurde vor allem seit dem 12. Jahrhundert verstärkt nachgedacht. Im letzten Viertel dieses Jahrhunderts ordnete etwa jener Honorius Augustodunensis, der Europa nicht nur mit der rationalen Methode des Anselm von Canterbury vertraut machte, sondern in wegweisenden Schriften über die Schöpfung und das Gefüge der Welt nachdachte, die kanonischen Horen in seiner *Gemma animae* den Stationen im Leben Jesu Christi, insbesondere der Passion, zu:

Tabelle 3. Passion Jesu und monastische Zeitstruktur. Die Tages- und Nachtstunden nach Honorius Augustodunensis⁴

	Zuordnung zu den Tageshoren	Zuordnung zu den Nachthoren
Nokturnen	Verhaftung Jesu (1)	Aufenthalt Jesu in der Unterwelt (9)
Matutin	Verspottung (2)	Auferstehung Jesu (10)
Prim	Auslieferung an das Volk (3)	Begegnung Jesu mit Maria Magdalena (11)
Terz	Folterung (4)	Verlassen des Grabes mit beiden Engeln (12)
Sext	Kreuzigung (5)	Begegnung Jesu mit Jacobus (13)
Non	Tod (6)	Begegnung Jesu mit Petrus (14)
Vesper	Abnahme vom Kreuz (7)	Begegnung Jesu mit den Emmausjüngern (15)
Komplet	Bestattung (8)	Mahl Jesu mit den Aposteln (16)

Jeden Tag begann man demnach auch den Leidensweg Jesu Christi erneut. Doch selbst dabei blieb es nicht, denn auf analytischer Ebene durchkreisten diese sieben Zeitzirkel einen weiteren – nämlich denjenigen der Woche. Auch hierfür legte die monastische Tradition des 12. Jahrhunderts das Fundament:

Tabelle 4. Passion Jesu und monastische Zeitstruktur. Die Woche nach Honorius Augustodunensis⁵

5. Diese Tabelle beinhaltet ein Extrakt aus Honorius Augustodunensis, *Gemma animae*, ii, 67–68, 640 B–642 C.

Sonntag	Empfängnis (<i>conceptio</i>)
Montag	Taufe (<i>baptismus</i>)
Dienstag	„Geburt“ als Sohn Gottes am Jordan (<i>nativitas</i>)
Mittwoch	Verrat des Judas (<i>traditio / proditus</i>)
Donnerstag	Letztes Abendmahl (<i>corporis eius comestio / novam legem</i>)
Freitag	Tod (<i>passio / crucifixus</i>)
Samstag	Begräbnis (<i>sepultura / jacuit sepultus</i>)
Sonntag	Auferstehung (<i>resurrexit / resurrectio</i>)

Diesmal wurden also jedem kompletten Tag jeweils ein wegweisendes Ereignis im Leben des Heilands zugewiesen. Weil am Herrentag Auferstehung und Empfängnis zusammenfielen, traten die Mönche nahtlos und wiederum erneut in diesen Weg Christi ein. Solche und ähnliche Zeitkreise finden sich nicht nur bei Honorius, sondern auch und gerade im zisterziensischen Milieu: Ein anonym gebliebener Zisterzienser des 12. Jahrhunderts beispielsweise schrieb in einer Meditationsanleitung seine eigene Person gleich selbst ganz konkret in die biblische Geschichte hinein: Eigenhändig nämlich bediene er etwa Maria, als sie Christus (am Dienstag) in der Krippe säugt; er begleite die heilige Familie (am Mittwoch) auf der Flucht nach Ägypten; er halte (am Donnerstag) die Kleider Christi zur Fußwaschung an den Jüngern; auch richte er (am Freitag) dem am Kreuz Hängenden die Beine und küsse er seine Wunden (vgl. Anonymus Cisterciensis 9–19). Derartige wöchentliche Zeitkreise setzten in aller Regel ganz konkret am Sonntag in ritualisierter Weise ein. So wurden in den meisten Klöstern etwa an Sonntagen sämtliche Räume mit Weihwasser besprengt. Auch der Wochendienst in der Küche setzte an einem Sonntag mit einer neuen Gruppe an Mönchen ein. Dies gilt beispielsweise auch für den Wochendienst in der Küche.⁶

Diese Tages- und Wochenkreise wiederum durchkreisten den Kreislauf des Jahres usw. Solche zirkulären und wiederum in sich zirkulär verdichteten Abläufe von Zeit symbolisierten – so sei bis hierher zusammengefasst – stets auf Neue Anfang und Ende, Alpha und Omega, zugleich. Sie implizierten Unendlichkeit⁷, verwiesen mithin auf die

6. Siehe beispielsweise die *Ecclesiastica Officia*, cxiii, 13, 440; ebd., cxvii, 23 458 und ebd., lv, 14, 212 und zum Küchendienst mit zahlreichen Nachweisen Sonntag, *Klosterleben*, 271–72.

7. Ich unterscheide im Folgenden zwischen Unendlichkeit und Ewigkeit im augustinischen Sinne: Gott selbst ist zeitlos und ewig. Die Engel hingegen sind nicht ewig, da sie einen Anfang haben. Sie sind unendlich, aber inspiriert von zeitloser Ewigkeit.

Unendlichkeit der Engel. Der Versuch systematisch anvisierter Unendlichkeit als Vorgeschmack der Ewigkeit aber war weitaus komplexer, denn die entlang der kanonischen Horen ausgerichteten zirkulären Tages-, Wochen- und Jahresabläufe der Zeit bildeten lediglich einen Aspekt einer allgegenwärtigen Imitation Christi. Konkrete Verkörperungsformen traten – nicht minder systematisch – hinzu.

2. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Rituale und der Vorgeschmack der Ewigkeit

Mönche und Nonnen erlebten nicht nur in jeder täglichen Stunde die Passion Christi von Neuem. Vielmehr vermengten sich in den institutionell durchdeklinierten Ritualen zusätzlich zahlreiche weitere Rollenmodelle, und auf analytischer Ebene offenbart sich genau hier ein anderer, komplementärer, vielleicht sogar noch wirkmächtigerer Umgang mit Zeit.

Zwei rituelle Szenerien des Klosterlebens sollen dies beispielhaft veranschaulichen: die täglich präsente Fußwaschung und – noch alltäglicher – die gemeinsame Mahlzeit im Refektorium. Beide Situationen wurden in jenen Gebräuchebüchern des 11. und 12. Jahrhunderts, den *consuetudines*, detailliert beschrieben und während des gesamten Mittelalters in paränetischen Texten erläutert.

Die mönchische Fußwaschung folgte Joh. 12–13, Lk. 7 und Gen. 18, 1–5: Nach Joh. stand Jesus am Abend des Gründonnerstags vom letzten Abendmahl auf, wickelte sich ein Leinentuch um die Hüften und wusch allen seinen Jüngern die Füße. Er rechtfertigte diese Handlung mit dem Argument, dass die Jünger keinen Anteil an ihm, Christus, hätten, wenn er ihre Füße jetzt nicht wüsche. Da Christus seinen Jüngern befohlen hatte, sich gegenseitig die Füße zu waschen, erhielt das klösterliche Ritual den Namen *mandatum* (Auftrag). Nach dem Evangelium des Lukas benetzte eine sündige Frau die Füße Jesu mit ihren Tränen und wischte sie mit ihrem Haar ab. Daraufhin wurden ihr alle Sünden von Christus vergeben. Gemäß Joh. 12 wusch Maria von Bethanien die Füße Jesu, trocknete sie mit ihrem Haar, küsste sie und übergoss sie mit wertvoller Narde. Abraham gab den drei Engeln Brot und Wein und ließ ihnen die Füße waschen (Gen. 18).

Hochmittelalterliches Klosterleben kannte nun grundsätzlich zwei Typen von Fußwaschungszeremonien. Dies war zum einen die brüderliche Waschung am Samstagabend – in traditionell benediktinischen Kreisen im Kapitelsaal, bei den Zisterziensern zumeist im Kreuzgang. Zum anderen war dies die tägliche Waschung – an drei

Armen in den traditionellen Kreisen bzw. an allen Besuchern in den Zisterzienserklöstern. Diese Waschungen wiederum fanden allabendlich im Gästehaus des Klosters statt. Diese beiden Typen gipfelten in den großen Ritualen am Gründonnerstag, bei denen der Abt als Hauptakteur gegenüber den Mönchen, den Armen und den Gästen im Allgemeinen auftrat. Die folgenden beiden Tabellen enthalten eine Übersicht der basalen Handlungssequenzen, wie sie die *consuetudines* des 11., 12. und 13. Jahrhunderts ins Licht rücken.

Tabelle 5. Die brüderliche Fußwaschung am Gründonnerstag in Auswahl⁸

Cluny Bernhard spätes 11. Jh.	Lanfranc 11. Jh.	Bec 11. Jh.	Fruttuaria/ St. Blasien 12. Jh.	S. Bénigne in Dijon 13. Jh.	St. Emmeram/ 'Fulda' 10. und 11. Jh.	Zisterzienser 12. Jh.
<i>praelavatio</i>	<i>praelavatio</i>	<i>praelavatio</i> nach dem <i>prandium</i>	<i>praelavatio</i>	?	<i>praelavatio</i>	—
Waschung durch die Wochendiener	Waschung durch die für diesen Tag hierfür Erwählten	—	—	—	Waschung durch die Wochendiener	—
Fußwaschung durch den <u>Abt</u> und mindestens <u>drei weitere</u> <u>Brüder</u> , unterstützt von mindestens 12 Helfern	Fußwa-schung durch den <u>Abt</u> und den <u>Prior</u> mit gebeugten Knien – Abt auf der rechten, Prior auf der linken Seite	Fußwaschung durch <u>Abt</u> und <u>Prior</u> : jeder übernahm seine Reihe des Kapitels (Je 4 Konversen unterstützten sie.)	Fußwaschung (bis zu den Kindern) allein durch den <u>Abt</u> , auch an den Helfern	Fußwaschung durch den <u>Abt</u> am Prior und seiner Seite; der <u>Priester</u> im Wochendienst bediente die <i>juvenes</i> und die übrigen der anderen Seite	Fußwaschung (bis zu den Kindern) allein durch den <u>Abt</u>	Fußwaschung durch den <u>Abt</u> an 12 <u>Brüder</u> im Kreuzgang; Fußwaschung der übrigen durch <u>andere</u> <u>Brüder</u>
Abtrocknung	Abtrocknung?	Abtrocknung?	Abtrocknung?	Abtrocknung?	Abtrocknung	Abtrocknung
Fußkuss durch den Abt und seine drei Helfer.	Fußkuss durch den Abt und den Prior	Fußkuss durch Abt und Prior	Fußkuss durch den Abt	?	2 Fußküsse durch den Abt	Fußkuss durch den Abt und die anderen Wäscher
—	—	—	Haareinsatz	—	—	
Zwei Brüder wuschen dem Abt und allen Helfern außerhalb des Kapitels die Füße	Der Abt wusch, trocknete und küsste dem Prior und den anderen Helfern die Füße außerhalb des Kapitels, schließlich einer von diesen ihm	Der Abt wusch, unterstützt von 2 Konversen, dem Prior an seinem Platz die Füße, anschließend der Prior dem Abt an dessen Platz, wieder unterstützt durch die Konversen	Handwaschung aller durch den Abt	Der Abt wusch im Kapitel die Füße der Helfer. <i>Ad ultimum</i> wusch der Priester die Füße des Abts.	Die Brüder wuschen den Helfern die Füße, am Ende der Dekan dem Abt In 'Fulda' erst die Handwa- schung	
Handwaschung	Handwaschung aller durch den Abt	Handwaschung aller durch den Abt und den Prior	Fußwaschung, Trocknung, Kuss und Handwaschung am Abt durch den Prior im Kapitel	Die Helfer brachten allen Wasser zur Handwaschung	Abt wäscht allen die Hände; in 'Fulda' jetzt das <i>mandatum</i> am Abt	
<i>Ante et retro</i> durch Abt und Helfer	<i>Ante et retro</i> durch Abt und Helfer	<i>Ante et retro</i> aller Aktiven je nach ihrer Handwaschung	<i>Ante et retro</i> durch Abt und Helfer	<i>Ante et retro</i> durch Abt und Helfer		
Lesung von Joh. 13 f. im Kapitel	Lesung von Joh. 13 f. im Kapitel	Lesung von Joh. 13 f. im Kapitel	Lesung von Joh. 13 f. im Kapitel	Stehend vernommene Lesung von Joh. 13 f. im Kapitel	Lesung von Joh. 13 f. im Kapitel	
Der Abt und seine drei Helfer reichten Wein mit einem Handkuss	Der Abt reichte Wein mit einem Handkuss	Abt und Prior reichten Wein mit einem Handkuss, jeder seiner Seite	Abt reichte Wein mit einem Handkuss	Abt und Priester reichten Wein mit einem Handkuss (zuerst der Abt dem Prior)	Abt reichte Wein mit einem Handkuss	Kompletlesung

8. Diese Ergebnisse fußen auf folgenden

Quellen: *Consuetudines Udalrici*, i, 12,
Sp. 660 B–C; *Consuetudines Bernardi*, ii,
16, 313–15; *Decreta Lanfranci*, i, 35, 32;
Consuetudines Beccenses, vi, 87, 46–47;
Consuetudines Fructuarienses ii, iii, 165,
167–69; *Consuetudines Divionenses*, 65,
406–07; *Redactio s. Emmerammi*, xviii,

Interfaces 10 · 2023 · pp. 17–37

54, 227–28; *Redactio Fuldensis-Trevi-*
rensis, viii, 44–45, 297–99 und
Ecclesiastica Officia, xxi, 28–47,
106–110. Siehe zusammenfassend die

Erhebungen und Übersichten in
Sonntag, Klosterleben, 352–69.

Tabelle 6. Die Armenfußwaschung am Gründonnerstag in Auswahl⁹

Cluny Bernhard Ulrich 11./12. Jh.	Lanfranc 11. Jh.	Bec 11./12. Jh.	‘Siegburg’ Anfang 12. Jh.	Fruttuaria / St. Blasien Anfang 12. u. Anfang 13. Jh.	S. Bénigne 13. Jh.	Zisterzienser 12. Jh.
Arme mindestens nach Anzahl der <i>fratres</i>	Arme nach Anzahl der <i>fratres</i>	Arme nach Anzahl der <i>fratres</i>	Arme nach Anzahl der <i>fratres</i>	Arme nach Anzahl der <i>fratres</i>	Arme nach Anzahl der <i>fratres</i>	Arme nach Anzahl der <i>monachi</i>
<i>Venia</i> (Ulrich) <i>Venia super genua</i> (Bernhard)	Genuflexion auf die Erde	Genuflexion	Genuflexion	Genuflexion	<i>Venia super genua</i>	ohne Angabe
Fußwaschung	Fußwaschung	Fußwaschung	Fußwaschung	Fußwaschung	Fußwaschung	Fußwa-schung
Trocknung	Trocknung	Trocknung	Trocknung	Trocknung	Trocknung	Trocknung
—	Kuss	Kuss	—	Kuss	Kuss	Kuss
—	—	—	—	Haareinsatz	—	—
Handwaschung	—	Hand-waschung	Hand-waschung	Handwaschung	Handwaschung	—
Trocknung	—	Trocknung	Trocknung	Trocknung	Trocknung	—
—	—	—	—	—	—	—
Gesegnetes Getränk und 2 Denare	Gesegnetes Getränk und 2 Denare	Gesegnetes Getränk und 3 Denare	Gesegnetes Getränk und Denare	Gesegnetes Getränk und Denare	Gesegnetes Getränk und 2 Denare	Knieende Reichung eines Geldstücks
—	2 Handküsse	2 Handküsse	—	—	—	Handkuss
<i>Inclinatio</i> (Ulrich), <i>Venia super genua</i> (Bernhard) und Gebete	Genuflexion auf die Erde und Gebete	Genuflexion und Gebete	keine Verbeu- gung genannt, Gebete	keine Verbeu- gung genannt, Gebete	<i>Venia super genua</i> und Gebete	
Ante et retro	Ante et retro	<i>Inclinatio</i>	?	?	<i>Ante et retro</i>	
Gebete in der Kirche	Gebete in der Kirche	Gebete in der Kirche	Gebete in der Kirche	Gebete in der Kirche	Gebete in der Kirche	
Prostration	ohne Angabe	ohne Angabe	ohne Angabe	<i>Venia</i> und <i>Ante et retro</i>	Verbeugung <i>super formam</i>	

9. Diese Ergebnisse fußen auf folgenden Quellen: *Consuetudines Udalrici*, i, 12, 658 C–660 A; *Consuetudines Bernardi*, ii, 15, 311–12; *Decreta Lanfranci*, i, 32, 30; *Consuetudines Beccenses*, vi, 84–85, 44–45; *Consuetudines Fructuarienses* ii, iii, 162–65, 161–67; *Consuetudines Divionenses*, 64, 406 und *Ecclesiastica Officia* xxi, 7–22, 104–06. Siehe zusammenfassend die Erhebungen und Übersichten in Sonntag, *Klosterleben*, 600–14.

Die Sequenzen waren also durchaus ähnlich. Diese Fußwaschungen boten nicht nur ‚eine‘ Gelegenheit, Gehorsam gegenüber Christus zu zeigen, der dieses Tun beauftragt hatte, sondern sie wurden als wertvolles Hilfsmittel zur Reinigung der mönchischen Seelen, insbesondere von den täglichen Affekten (*affectus*), begriffen. Synchron zu den ritualisierten Abfolgen vergewisserten zusätzlich Wechselgesänge, vor al-

lem aus Joh. 13–14, wie und warum man in welchem konkreten Moment was tat. Diese Handlungsanweisungen beförderten zugleich das Bewusstsein um die Notwendigkeit, die bausteinartig ausgewählten Handlungen der biblischen Vorbilder – Christus, die waschenden Frauen, Abraham – physisch korrekt nachzuahmen und zu verinnerlichen.

Ein besonders distinguierendes Element war in einigen Observanzen die Verwendung des mönchischen Haares zur Trocknung der Füße, etwa in den fruttuarischen Reformgruppen (und übrigens auch in den Reformkreisen Hirsaus).¹⁰ Dabei wurden die drei verschiedenen Frauen aus den biblischen Geschichten miteinander vermengt. Vor allem die Verschmelzung von Maria von Bethanien, der Schwester von Martha und Lazarus, und Maria Magdalena, der sündigen Frau, zu ‚einem‘ klösterlichen Rollenmodell avancierte zu einem immer stärker verfestigten und verbreiteten Motiv. Nicht wenige mittelalterliche Autoren, wie z. B. der Regularkanoniker Gerald von Salles (†1120), stehen symptomatisch für diese Entwicklung.¹¹ Zur Heiligung der Mönche¹² wurden in den Fußwaschungsritualen also verschiedene Rollenmodelle nicht nur clusterartig kombiniert und verkörpert, sondern auch immer wieder in Erinnerung gerufen und präsent gemacht.

Aus einem weit umfangreicheren Pool an Modellen schöpfte genau in dieser Hinsicht auch die klösterliche Mahlgemeinschaft: Die Tageszeit und die Stille am Tisch wurden (vor allem im Rahmen des Abendessens) als Imitationen der Eucharistie interpretiert; der Ort des Refektoriums adressierte das himmlische Gastmahl und das Paradies mit dem Abt als Personifikation Christi. Im Rahmen der obligatorischen Segnungen von Wein und Brot sprach man konkret die neutestamentlichen Geschichten von der Speisung der Menschenmassen durch Christus und dem Hochzeitsmahl zu Kana an. Die Speisen selbst erinnerten an Adam und Eva, die Kinder Israels im Feuerofen, Elias und – natürlich erneut – Christus. Als etwa bei den Zisterziensern die Brotkrumen vom Tisch gefegt und erneut verzehrt wurden, mochte man sich zusätzlich an das Gleichnis vom armen Lazarus erinnern. Verstärkt durch die Symbolik des Lichts, sowohl durch die Kerzen als auch durch die häufige Ausrichtung des Refektoriums nach Osten, schufen die Religiösen eine tatsächlich heilige Situation, in der unter den Augen Gottes, Christi und der Engel eine echte Einheit zwischen dem irdischen und den himmlischen Konvent generiert und perpetuiert wurde (vgl. Sonntag, „Speisen“ 259–76). Da jeder um die Heiligkeit dieser Situation und die allgegenwärtige Gefahr für den Nachahmungserfolg wusste, war es unerlässlich, dass die Teilnehmer jeden noch so kleinen Fehler sofort wieder gutmachten.¹³

10. Vgl. Sonntag, *Klosterleben* 357–58, 365–66, 588, 593. Zu Hirsau siehe die *Consuetudines Hirsaugienses*, i, 64, vol. 1, 504

11. Vgl. Dubois, „Comment les moines“ 267 (hier im Kontext der sechs Marien in den *joca monachorum*) und Constable, *Three Studies* 74.

12. Tatsächlich ging es bei der brüderlichen Fußwaschung um die spirituelle Reinigung vor allem der Gewaschenen, bei der Armen- bzw. Gastfußwaschung hingegen um diejenige der Waschenden.

13. Mit zahlreichen Nachweisen dazu siehe Sonntag, *Klosterleben* 322. Erinnert sei an die Regelung in Hirsau, nach der als Christus agierende Abt sich nicht zu Boden werfe, sondern stattdessen ein den Abt bedienender Bruder eine s vollzöge. Siehe die *Consuetudines Hirsaugienses*, ii, 7, vol. 2, 44. Vgl. dazu auch die *Consuetudines Rodenses*, xlvi, 309, 516.

Diese Rollenmodelle wurden im täglichen Leben um weitere ergänzt: Mönche taten Buße wie und als Kain und Iob; wie und als Abraham und Christus empfingen sie in den Gästen den damals einkehrenden und zukünftig wiederkehrenden Christus; wie und als Jesus, der arme Lazarus, Lazarus von Bethanien oder Martin von Tours starben sie. In der Tat fanden unzählige Handlungen aus dem biblischen Drehbuch zwar partiell, aber doch konsequent ‚Realisierung‘. Wie schon angedeutet, extrahierten die Religiösen dabei also Module ausgewählter Vorbilder und kombinierten sie zu neuen, hybriden Imitationsclustern, um sowohl sich selbst mit der Aura dieser Heiligen auf dem Weg zur Vollkommenheit innerlich zu durchtränken als auch die Gesamtsituation mit eben dieser Aura zu fluten. Mithilfe dieser Technik wurden darüber hinaus nicht nur jene heiligen Auren der imitierten Figuren (Christus, Lazarus, Maria von Bethanien, Adam und Eva, Martin, die Engel) präsent, sondern in den imitierenden Personen diese Figuren selbst, und dies – und das ist entscheidend – gleichzeitig.

Die monastische Ritualwelt erzeugte demnach nichts Geringeres als einen Zustand der gleichzeitigen Existenz verschiedener Personen und Zeiten und überwand auf diese Weise – im rituellen Moment – das Vergehen und den Wandel der Zeit in der Gegenwart. Diese These stützt sich auf das im Mittelalter weithin rezipierte Zeitverständnis des Augustinus, der in seinen *Confessiones* über die unveränderliche Ewigkeit und den metaphysisch entgegengesetzten Lauf der Zeit geschrieben hatte. Während die Zeitlichkeit, die Entfaltung der Zeit (*distentio*), die *conditio humana* bestimme, stehe die Ewigkeit allumfassend ohne jede zeitliche Abfolge als Gleichzeitigkeit. Das ewige Wort Gottes, das *principium*, drücke sich, so Augustinus, in der Bibel auf zeitliche Weise aus.¹⁴ Indem die Mönche, wie oben dargestellt, verschiedene biblische Vorbilder und deren Handlungen aus Vergangenheit und Zukunft kongruent nachahmten und die damit konnotierten heiligen Auren zeitgleich vergegenwärtigten, drückten sie dieses biblische Wort – verkörpernd – aus und verliehen ihm, und damit dem Ritualsystem samt seiner Bausteine, jene in der Wahrheit beständig ruhende Zeitlosigkeit, mithin Ewigkeit.

Was hier selbstredend griff, waren lang ausgereifte Repräsentationstechniken, denn die gleichzeitige Übernahme verschiedener biblischer Vorbilder (Maria, Martin, Christus, Lazarus) aus Vergangenheit und Zukunft ermöglichte es den Mönchen natürlich nicht, wie Gott alles zugleich zu erleben. Stattdessen aber erfuhren sie eine ‚mehrfache Gleichzeitigkeit‘, die wiederum auf das ‚Alles zugleich‘, d. h. die zeitlose Ewigkeit, verwies, ja diese erahnen und vorkosten ließ. Dabei wur-

14. Vgl. Augustinus vi, 8; viii, 10 u. xiii, 15-16, 198, 199 u. 202 und die Diskussion bei Brachtendorf 238–41 und 249–51

den die nachgeahmten rituellen Handlungen nicht nur von ‘realen’ Heiligen aufgegriffen, sondern (etwa im Falle der ‘einen’ Maria und des ‘einen’ Lazarus) zusätzlich von jenen Kunstfiguren, quasi institutionellen Phantomen. Auf analytischer Ebene besaßen diese nunmehr nicht minder heiligen Phantome mindestens die gleiche Geltung.

In Abgrenzung zur *gesticulatio*, der wilden Herumfuchtelei, hatten solche guten Gesten des Rituals (*gestus*) stets perfekt und authentisch sein, wie Jean-Claude Schmitt eindrücklich gezeigt hat.¹⁵ Aus diesem Grund standen die Geste und ihre Echtheit immer und immer wieder im Zentrum des monastischen Diskurses, gerade im 11. und 12. Jahrhundert. Wer sich über die äußere Imitation Christi und anderer Heiliger innerlich weiterentwickelte und so an seiner Seele arbeitete, gewann durch das Training im Ritual und die Leib-Seele-Relation die im Paradies verlorene, aber im monastischen Leben angestrebte Gottähnlichkeit zurück. Deshalb war das rituell zumeist gleichzeitige Leben jener von zeitloser Ewigkeit inspirierten heiligen Figuren und Phantome aus analytischer Sicht ein fest institutionalisierter und notwendiger Bestandteil der symbolischen Ordnung eines jeden Klosters. All diese Figuren und Phantome gingen theologisch auf Christus selbst zurück, da ihr tugendhaftes Handeln als in die allumfassende Natur Christi integriert und von ihr abgeleitet angesehen wurde. Mönche und Nonnen sollten von diesen Tugenden durchdrungen werden und so die Ewigkeit schmecken. Eine derart hohe Qualität und Dichte einer in konkretem Tun angezeigten und zugleich verwirklichten Entzeitlichung, aus der sich durchaus unterschiedliche Identitäten der Reformkreise entwickelten, war im Vergleich zu anderen Bereichen des mittelalterlichen Lebens einzigartig.

Allein, ein weiteres, nicht minder wesentliches Element für diesen Prozess der Generierung von Zeitlosigkeit innerhalb der Zeit lag im Ritual selbst: Es ist die ihm innewohnende Kraft der Wiederholung und der Wiedererkennung, die bereits im Rahmen der Stundengebete andiskutiert wurde.

15. Vgl. Schmitt, “Gestus” 377–90 und Schmitt, *Logik* bes. 118 u. 128 sowie darauf aufbauend für das monastische Leben Sonntag, *Klosterleben* 207–25.

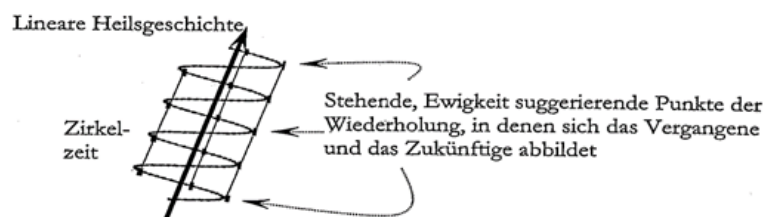


Figure 1.

16. Vgl. zu diesem Schema Sonntag, *Klosterleben* 652 und Sonntag, "Tempus" 242.

Wie eine Spirale bewegte sich die Linie der Wiederholung,¹⁶ die, wie oben ausgeführt, wiederum in sich selbst von dutzenden, wenn nicht hunderten Zeitzirkeln durchzogen war, um den linearen Zeitstrahl der mittelalterlichen Heilsgeschichte. Dabei bestanden besondere Punkte der Erinnerung an die Vergangenheit, des Erlebens der Gegenwart und der Antizipation der Zukunft als (natürlich nur theoretisch) identische Ereignisse: An einem bestimmten Tag, während eines bestimmten Rituals – etwa jener allabendlichen Fußwaschung – wusste man, was gestern, vorgestern, weitere Tage und Jahre zuvor in genau diesem Moment getan worden war und was morgen, übermorgen, weitere Tage und Jahre später getan werden würde. So suggerierte es zumindest die monastische Tradition, in der Veränderung stets problematisch war.

Auch für die Mönche, und dies sei nochmals betont, blieb diese rituelle Nachahmung mehr als nur symbolisch, denn das Nachgeahmte wurde stets wiedererkennbar real. In der Imitation wurde also paradoxerweise das jeder Imitation wesentlich innewohnende Moment des ‚als-ob‘ und damit wiederum die Imitation selbst aufgehoben. In den Augen der Nachahmer gewann eine solche Nachahmung selbst einen heiligen Charakter. Ein weiteres, durchaus komplementäres Paradox bestand indes darin, Vollkommenheit in der Zukunft zu erlangen, indem man in der Gegenwart ostentativ perfekt war. Im klösterlichen Leben, das immer wieder als *vita perfectionis* verstanden und präsentiert wurde, wirkte diese Art von makroritueller Symbolik (symbolisieren, aber zugleich sein) in exponierter Weise. Der Horror der Perfektion, so möchte man meinen, war allgegenwärtig.

3. Zweidimensionale Zeitverschränkungen: Das Beispiel des Regelkommentars von Pontigny

Interessanterweise existieren für das Mittelalter keine theoretischen Abhandlungen über konkrete Zeitverschränkungen und Ewigkeitskonzeptionen in Bezug auf monastische Rituale oder auch nur monastisches Leben. Allein, verstreute Splitter solchen Gedankenguts tauchen im monastischen Schriftgut überall auf. Ein recht eindrückliches Beispiel bietet der einzige zisterziensische Kommentar des Mittelalters zur Benediktsregel. Es handelt sich um den Kommentar aus Pontigny, einem der vier Hauptklöster des Ordens.

Dieser Kommentar ist ebenso umfangreich wie umfassend; er bildet ein vollständiges Corpus von 93 Predigten, das um 1210 von

einem unbekanntem Autor verfasst wurde. Jedem der 73 Kapitel der Regel ist mindestens eine Predigt gewidmet. Man kann diesen Kommentar von Pontigny zudem als eine Art klösterliche Enzyklopädie bezeichnen, denn er bietet einen unverwechselbaren Überblick über Himmel und Erde und eine faszinierende Momentaufnahme der klösterlichen Theologie und der mittelalterlichen Gesellschaft um 1200. Die Predigten von Pontigny atmen merklich den ‘Geist’ der typisch zisterziensischen Spiritualität aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und entwickeln eine nahezu vollständige, einzigartige Zusammenschau des zeitunterworfenen, klösterlichen Alltagslebens und des unendlichen Konvents der Himmelsbewohner. Deshalb laden sie ihren Leser geradezu natürlich zu einer Diskussion ihres möglicherweise konzeptionellen Umgangs mit Zeit ein.

Für den Autor jedenfalls standen ‚Zeitpunkte‘ und Handlungen im Himmel nicht nur parallel zur Zeitstruktur und zu Ritualen des irdischen Klosters, seien es etwa die Mahlzeiten, die Wahlen der Leiter, die Bestrafungen oder schlicht sämtliche die Zeit strukturierenden Signale. Was hier entstand, war ein gemeinsamer Mischkonvent aus irdischen und himmlischen Bewohnern, in dem Gottvater als Abt fungierte, während die Mönche selbst den zehnten Kreis der Engel bildeten. Der ewige Gott throne in der Mitte des höchsten Tempels, des Tabernakels, des Palastes, des Klosters, während Engel und Mönche ihm unaufhörlich Lob sängen.¹⁷

Im Kapitel über den Rat der Mönche liest man, wie die Engel von Gott, dem Abt, zur Beratung über den Zweck der Menschwerdung Christi gerufen würden. Die Brüder erfuhren hier auch, warum der Mensch existiere. Er täte es, weil er jetzt und nach seinem Tod Gott nicht nur wie die Engel im Geist ehren, sondern auch in seinem eigenen Fleisch loben könne, da sein Körper beim Jüngsten Gericht auferstehe – ein Argument, das bereits Bernhard von Clairvaux und andere prononcierten. Überhaupt sei es im himmlisch-irdischen Mischkonvent wichtig, dass alle wie dereinst zum Jüngsten Gericht zur Beratung zusammenkämen. Jetzt wie dann nämlich berate Gott mit den Engeln, den Heiligen und den Gerechten. Zu diesem Kreis gehörten auch die Älteren des himmlischen Klosters (*seniores*), mithin die Propheten, die Apostel und die Leiter der irdischen Klöster (*nostrorum prelatorum*).¹⁸

Selbst die Benediktsregel wurde in diese himmlische Perspektive gesetzt: Der Autor verschaffte dieser ‘heiligen Regel’ ein Alter, das sogar die Evangelien in den Schatten stellte. So erklärte er, dass die himmlische Kleidung niemals altere und für immer in ihrem ur-

17. *Sermones in Regulam* xxi und lxv, 316 und 689. Zur Bezeichnung des göttlichen Palastes siehe nochmals die *Sermones in Regulam* xxiv, xxix, xlv, lxix, 339, 374, 498, 717.

18. Vgl. die *Sermones in Regulam* iii, 99. Dazu und zu Bernhard vgl. Sonntag, “Striving” 114.

19. *Sermones in Regulam* xxiii, 332. Vgl. dazu Sonntag, "Striving" 114-115.

sprünglichen Zustand bleibe, weil die ersten Mönche selbst – die Engel – solche Kleider trügen und sie den Anforderungen der Regel entsprächen (*Sermones in Regulam* lv, 589 und Sonntag, "Striving" 114). Wenn die Engel aber zusammen mit dem Licht von Gott geschaffen wurden, wie man im Mittelalter glaubte, dann muss die Regel bis zur Erschaffung der Erde und der Engel zurückreichen. An anderer Stelle erfährt man, dass Luzifer der erste *gyrovagus* gewesen wäre, der aus dem Kloster geflohen sei, was ihn zum ältesten Gegner der Regel (*contrarius regule*) mache.¹⁹ Diese Beobachtung ist nicht weniger bemerkenswert, da auch sie die Abfassung der Benediktsregel wieder auf die Erschaffung der Welt und den Engelssturz zurückdatierte. Der Text suggerierte damit, dass Benedikt – ein zweiter und ehrenwerterer Moses – diese Regel "allenfalls" zu seinem Volk gebracht habe und der eigentliche Autor lange vorher Gott selbst gewesen sei.

Der Verfasser des Kommentars von Pontigny hob sich damit tatsächlich von allen anderen Regelinterpreten des Mittelalters ab – und dies nicht nur, weil er indirekt behauptete, die Regel sei so alt wie die Welt selbst, sondern zusätzlich, weil er ihre Wirksamkeit bis in den Himmel ausdehnte. Auch das nämlich war völlig neu.

Indes, trotz aller Vermengung irdischer und himmlischer Bewohner in einem einzigen Konvent waren sie und ihre Strukturen in Raum und Zeit eben doch nicht gleich: Im Gegensatz zu einem irdischen Tempel brauche man für den Bau des himmlischen Palastes beispielsweise weder Hammer noch Axt, sondern es würden kostbare Steine – Sardonyx, Topas, Türkis und Smaragd (Hes. 28,13) sowie andere Steine aus Feuer – kunstvoll glasiert und verlegt. Diese lebendigen Feuersteine des himmlischen Klosters seien die Engel. Ihnen blieben die Menschen unähnlich, da sie im irdischen Kloster noch geschliffen, geformt und poliert werden müssten. Wie die Bauern entwurzelten und entfernten die Mönche Unkraut und Dornen, nicht aber von den Äckern, sondern von den eigenen Seelen. Dies unterscheidet diejenigen, die in der *regio dissimilitudinis* lebten, von den geistigen Wesen, den Engeln, die in der *regio similitudinis* wohnten. Obwohl jene irdische Sphäre der Unähnlichkeit ein furchtbarer Ort der Kälte wäre, könne er für diejenigen, die gesegnet seien (die Mönche), eine warme Region mit einer angenehmen Temperatur sein. Schließlich würde von ihren Leibern ein Licht ausgehen, das die Mönche wärme (*Sermones in Regulam* xxxii und lv, 399 und 585–86).

Zugleich aber vermengte der Autor irdische Vergangenheits- und Zukunftsszenarien mit der eigenen Gegenwart. Er adressierte damit den gleichen Symbolisierungshorizont, der schon im Falle der

oben genannten Rituale zu Tage trat. Der Regelkommentar von Pontigny aber nutzte nicht nur sämtliche bereits aufgeführten Modellfiguren, sondern ließ zahlreiche Geschichten, namentlich des Alten Testaments und der Apokalypse, in seinem Kloster farbenprächtig ablaufen und präsent werden. Der Tanz um das Goldene Kalb, die im Roten Meer versinkenden Streitwagen des Pharaos, der Untergang Sodoms oder das Jüngste Gericht: all dies erwachte über Metaphorik und konkrete Symbolisationen zu neuem Leben – einmal mehr zeitgleich (Vgl. Sonntag, “Autorität” 87–88).

Analytisch betrachtet, so lässt sich bis hierher festhalten, nutzte der Regelkommentar von Pontigny verheiligende Zeitverschränkungen, ja integrative Zusammenschauen also in zweidimensionaler Weise.

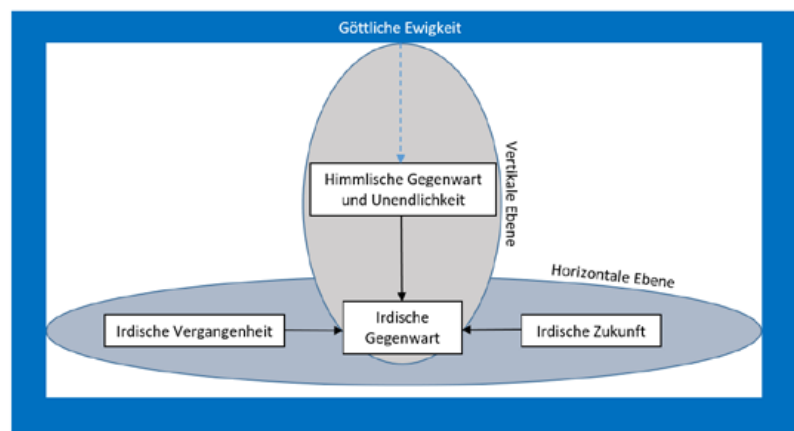


Figure 2.

Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gelang wie im Falle der oben diskutierten Rituale – auf horizontaler Ebene – durch eben diese Vermengung aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die den Fluss der Zeit ausblendete. Die Gleichzeitigkeit des (postulierten) Gleichzeitigen (im Himmel) jedoch blieb – auf vertikaler Ebene – angestrebt, ließ sich aber nicht vollständig durchhalten. Hier lavierte der Text in kaum auflösbarer Spannung zwischen ‘verschränkt, und doch nicht verschränkt’, zwischen ‘gleich, und doch nicht gleich’. Der Anspruch aber, dass nämlich Himmel und Erde, und damit ihre Zeitstrukturen, eine Einheit bildeten, wurde dennoch aufrechterhalten. Weil damit allerdings Unendlichkeit und sogar Ewiges in die Zeit geholt und zugleich Ewiges mit Zeitlichkeit belegt werden musste, entstand jenes weitere Paradox, das sich – nur allzu verständlich – nicht auflösen ließ.

Der Regelkommentar aus Pontigny ist – soweit ich sehe – nie wieder aufgegriffen worden. Die Gründe hierfür scheinen vielgestaltig. Erwägen könnte man z. B. die Konkurrenz zwischen Pontigny und Clairvaux, das Fehlen eines etablierten Autors für diesen Text oder einfach

die immense Länge des Kommentars, die ihn schwer fassbar macht. Vielleicht war diese kommentierende Predigtsammlung auch schlicht zu einfallsreich und unerhört, um eine weite Rezeption zu erfahren.

4. Zeitlosigkeit in der Zeit? Ein Fazit

Die menschliche und damit auch die klösterliche Existenz waren der Heilsgeschichte unterworfen, also der Zeit, die Gott einst mit der Erschaffung der Welt zur Entfaltung auf der Erde festgelegt hatte. Die Religiösen des 12. Jahrhunderts wussten dahingehend genau, wo sie standen, nämlich im letzten Weltzeitalter und kurz vor dem Jüngsten Gericht. Dem linearen Zeitstrahl hin zu diesem Jüngsten Gericht folgend, bedienten sich Mönche verschiedener Techniken, um eine (zunächst) mindestens symbolische Entzeitlichung zu generieren.

Zum ersten schufen und realisierten sie eine durchkomponierte, komplexe Zirkelzeit mit vielfach verdichtenden Kreisen in den Kreisen, die Endlosigkeit als Vorgeschmack von Heiligkeit vermittelten.²⁰ Das heißt, Zeitlosigkeit konnte – in durchaus hohem Maße – durch die Strukturierung und Instrumentalisierung gerade der Zeit erreicht werden.

Zum zweiten imitierten Mönche in präsenzsymbolischer Weise heilige Rollenmodelle aus Vergangenheit und Zukunft. Das heißt in Konsequenz, der fußwaschende Mönch ahmte nicht nur nach, sondern 'war' etwa im Moment des Fußwaschungsrituals Christus, Abraham und jene 'eine' Maria.²¹ Über Repräsentationsmechanismen erlaubte die clusterartige Kombination verschiedener Bausteine das Empfinden eines 'Alles zugleich' und damit nicht nur von nach wie vor im Fluss befindlicher Endlosigkeit, sondern tatsächlich von stehender Ewigkeit, die keinen Anfang und kein Ende besaß. Der Fluss der Zeit war damit punktuell zur Gänze aufgehoben. Im Idealfall beeinflusste äußerliches Nachtun zugleich die Innerlichkeit nachhaltig. Auf diese Weise Selbsteiligung erfahrende Mönche starben zwar den irdischen Tod, lebten danach aber – so der monastische Perfektionsanspruch – in himmlischen Gefilden wie die nachgehamten Heiligen bis in alle Ewigkeit weiter. Was hier wiederum hinzutrat, war von der Ewigkeit inspirierte Unendlichkeit. Dies erlaubte es, sie schon jetzt in einem gemeinsamen, unendlichen himmlisch-irdischen Konvent zu verorten, wie es der Regelkommentar aus Pontigny und viele anderen Schriften der Zeit unternahmen. Erinnerung sei etwa an Bernhard von Clairvaux, der wie selbstverständlich daran erinnerte, dass wäh-

20. Man denke, parallel dazu, etwa an die Theologie des Kreuzgangs, auch als Ewigkeit suggerierender Wandelgang. Siehe dazu etwa Kehnel and Mencej 67–98.

21. Monastische Autoren betonten mehr oder weniger deutlich, aber immer wieder, dass diese heiligen Gestalten in den rituell handelnden Mönchen real gegenwärtig wären. Wenn Bernhard von Clairvaux etwa an einer Stelle erklärte, dass die brüderliche Fußwaschung (als eines der drei *sacramenta, sacra signa* oder auch *sacra secreta* des Gründonnerstags) die Neigungen der Seele reinwasche, und wenig später pointierte, dass nur Christus derart reinwaschen könne, impliziert dies genau die Präsenz Christi in den waschenden Mönchen. Vgl. Bernardus Claraevallensis, *In Cena Domini*, 4–5, 212 und 214.

22. Vgl. den Bericht in *Exordium Magnum Cisterciense*, ii, 3, 148–50.

rend der Nokturnen neben jedem Mönch ein Engel stünde. Diese Engel freilich schrieben je nach Eifer des Mönchs das Gesungene mit Gold, Silber, Tinte oder mit Wasser nieder.²²

Zum dritten griff die Technik des Wiederholens, hier nicht im Sinne von Kreisbewegungen, sondern im Sinne von diese Kreisbewegungen verbindenden Ketten wiedererkennbarer Ritualbausteine, wie es das vorletzte Schema aufzuzeigen versuchte. Auch hier wurden an spezifischen Punkten Vergangenheit und Zukunft zugleich erfahrbar, wurde mithin Ewigkeit suggeriert.

In der Tat gehören diese drei Strategien zu den Grundlagen der im Hochmittelalter mehr und mehr etablierten monastischen Theologie. Theoretisch perfektioniert wurden sie u. a. im Regelkommentar von Pontigny, der auf eine Verschränkung der linearen Heilsgeschichte, der Unendlichkeit des himmlischen Zustands und einer auf Ewigkeit verweisenden Gleichzeitigkeit des eigentlich Ungleichzeitigen abzielte. Dazu gehörte auch eine uralte und unendliche Benediktsregel, die in einem transzendenten Konvent von Himmel und Erde gelte und von Engeln, Propheten und Mönchen gleichermaßen befolgt würde. Das Endliche auf der einen Seite und das von der Ewigkeit abgeleitete Unendliche auf der anderen Seite standen in ständigem Austausch.

Da Heiligkeit aus der Ewigkeit erwuchs und Klosterleute genau diese Heiligkeit, mithin die Verähnlichung mit Gott, neu anstreben, waren sie geradezu gezwungen, über die Phänomene von Zeit und Ewigkeit nachdenken.²³ Wer als guter Imitator zu Gott kommen wollte, hatte demnach keine andere Wahl, als Techniken der Entzeitlichung zu testen und in die symbolische Ordnung des Klosters einzubetten.

Ein erster entscheidender Schlüssel zu einem bestmöglichen Erfolg lag in der Kombination der genannten drei Strategien. Was daraus nämlich entstand, waren jene vertikalen und horizontalen Zeitverschränkungen, die Unendlichkeit und Ewigkeit in die irdische Zeit hineinbrachten, ja letztere teilweise aufhoben. Ein zweiter entscheidender Schlüssel lag in der Wirkmacht klösterlicher Präsenzsymbolik, mittels derer gerade nicht nur auf etwas 'verwiesen' werden, sondern der, die oder das Verweisende dieses Verweisziel zugleich 'sein' konnte. Die aufgezeigten Paradoxien, die sich hieraus ergaben, konnte wohl allenfalls der Glaube auflösen, zumindest musste er sie ignorieren helfen.

Fest steht, die hier in den Fokus gestellten drei Strategien – und möglicherweise gibt es noch weitere – waren nur einzelne, wenn auch

23. In diesen Kontext gehören sicher auch die vielen Versuche, Zeit exakt zu bestimmen. Man denke an Abbo von Fleury und seinen immerwährenden Kalender oder an Wilhelm von Hirsau, der ein Astrolab und ein *naturale horologium* konstruiert und verschiedene Probleme des *computus* gelöst haben soll. Vgl. u. a. Borst 28; Verbist 63–80 sowie Bernoldus Sanblasiensis, *Chronicon*, a. 1091, 485–86 und Weissenbach 109–56. Allgemein zu solchen Leistungen des Mönchtums siehe McCarthy 31–53.

fundamentale Aspekte eines integrativen monastischen Raum- und Heilskonzepts, in dessen symbolischer Ordnung die Verweismomente von zeitlicher Strukturierung, Landschaftseinbettung, physischem Handeln, Architektur oder schlicht, von Gegenständen aller Art gebündelt wurden und Heiligkeit mehrfach und zugleich gesehen, gehört, geschmeckt oder gerochen werden konnte. Ziel war die Kreierung eines von heiligen Auren durchströmten *locus sanctus* als Präfiguration jener von Honorius am Beginn meiner Studie genannten Bilder, vor allem freilich des Paradieses.

Natürlich gab es eine Zeit, und die Zeit war nirgends so perfekt strukturiert wie in den mittelalterlichen Klöstern, wo selbst Glocken und hölzerne Schlagbretter als Posaunen der Engel interpretiert werden konnten. Doch auf dem Weg der Heilsgeschichte überlagerte die Suche nach der Ewigkeit, die symbolische Präfiguration des ewig Vollkommenen, diese zeitliche Struktur. Die Religiösen des 12. Jahrhunderts lebten zwischen den Welten²⁴ und nutzten sowohl die Zeit als auch Symbolisationen der Zeitlosigkeit und Unendlichkeit professionell und zielorientiert. Es scheint paradox, doch in zeitlich begrenzten Momenten (etwa in der Verkörperung Christi) wurden die Religiösen selbst heilig, endlos und sogar ewig. Fragt man also wie meine kleine Studie danach, ob Mönche jenseits der Zeit lebten, kann es nur eine, aber bestimmte Antwort geben: 'Jein'.

24. Überhaupt war monastisches Leben wie kaum ein anderes Dasein von Liminalität geprägt – Liminalität zwischen Transzendenz und Immanenz, Innen und Außen, Leben und Tod, Armut und Reichtum etc.

Bibliography

- Anonymus Cisterciensis. *Meditatio super septimana* = "Les méditations d'un moine au XIIe siècle". Ed. Jean Leclercq. *Revue Mabillon* 34 (1944): 1–19.
- Augustinus. *Confessiones* = *Sancti Augustini Opera, Pars I, 1: Sancti Augustini Confessionum libri XIII*. Ed. Luc Verheijen. Turnhout: Brepols, 1981.
- Bernardus Claraevallensis. "In Cena Domini." *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke. Lateinisch/Deutsch*, vol. 8. Ed. Gerhard B. Winkler. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1997. 204–14.
- Bernoldus Sanblasensis. "Chronicon." *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz (1054–1100)*. Ed. Ian Stuart Robinson. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2003. 383–540.
- Borst, Arno. "Computus: Zeit und Zahl im Mittelalter." *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 44, 1 (1988): 1–82.
- Brachtendorf, Johannes. *Augustinus. Confessiones*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Cassiodor. *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, 2 vols. Ed. Wolfgang Bürgens. Freiburg–Basel: Herder, 2003.
- Exordium Magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens von Conradus, Mönch in Clairvaux, später in Eberbach und*

- Abt daselbst*, 2 vols. Ed. Heinz Piesik. Langwaden: Bernardus-Verlag, 2000–2002.
- Constable, Giles. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, The Ideal of Imitation of Christ, The Orders of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . "Metaphors for Religious Life in the Middle Ages." *Revue Mabillon* N.S. 19 (2008): 231–42.
- Consuetudines Beccenses*. Ed. Marie Pascal P. Dickson. Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt, 1967.
- Consuetudines Bernardi* = "Ordo Cluniacensis per Bernardum." *Vetus disciplina monastica*. Ed. Marquard Herrgott, Paris: Caroli Osmont, 1726. 133–364.
- Consuetudines Divionenses* = "Statuta seu ordo monasterii sancti Benigni Divionensis (saec. XIII/ XIV)." *Histoire de l'église de Saint-Bénigne de Dijon*. Ed. Louis Chomton. Dijon: Jobard, 1900. 351–441.
- Consuetudines Fructuarienses II* = *Consuetudines Fructuarienses – Sanblasianae*, vol. 1. Ed. Luchsius G. Spätling and Peter Dinter. Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt, 1985.
- Consuetudines Hirsaugienses* = *Wilhelmi Abbatis Constitutionum Hirsaugiensiū*. Ed. Pius Engelbert, 2 vols. Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt, 2010.
- Consuetudines Rodenses* = *Consuetudines Canoniorum Regularum odenses. Die Lebensordnung des Regularkanonikerstifts Klosters Rath*, 2 vols. Ed. Stefan Weinfurter and Helmut Deutz. Freiburg–Basel: Herder, 1993.
- Consuetudines Udalrici* = "Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii collectore Udalrico monacho edievalon." *Patrologia Latina*. Ed. Jacques Paul Migne 172. Turnhout: Brepols, 1993. 635–778.
- Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus*. Ed. David Knowles. Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt, 1967.
- Dubois, Jacques. "Comment les moines du Moyen Âge chantaient et goûtaient les Saints Écritures." *Le Moyen Âge et la Bible*. Ed. Pierre Riché and Guy Lobrichon. Paris: Beauchesne, 1984. 261–303.
- Ecclesiastica Officia. Gebräuchebuch der Zisterzienser aus dem 12. Jahrhundert*. Ed. Hermann M. Herzog and Johannes Müller. Langwaden: Bernardus-Verlag, 2003.
- Honorius Augustodunensis. "Gemma animae." *Patrologia Latina*. Ed. Jacques Paul Migne 172. Turnhout: Brepols, 1995. 543–738.
- . "De vita claustrali." *Patrologia Latina*. Ed. Jacques Paul Migne 172. Turnhout: Brepols, 1995. 1247–48.
- Idungus Pruingiensis, "Dialogus duorum monachorum." *Le Moine Idung et ses deux Ouvrages "Argumentum super quatuor Questionibus" et "Dialogus duorum Monachorum"*. Ed. Robert Burchard Constantijn Huygens (Bibliotheca degli "Studi Medievali" 11), Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1980. 89–186.
- Kehnel, Annette and Mencej, Myriam. "Representing Eternity: Circular Movement in the Cloister, Round dancing, Wind-ing-Staircases and Dancing Angels." *Self-Representation of Medieval Religious Communities: The British Isles in Context*. Ed. Anne Müller and Karen Stöber. Berlin: LIT-Verlag, 2009. 67–98.
- McCarthy, Daniel. "The Emergence of Anno Domini." *Time and Eternity. The Medieval Discourse*. Ed. Gerhard Jaritz and Gerson Moreno-Raño. Turnhout: Brepols, 2003. 31–53.
- Meyer, Heinz and Rudolf Suntrup. *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*. München: Fink, 1987.
- "Redactio s. Emmerammi (Consuetudines Einsidlenes)." Ed. Maria Wegener and Candida Elvert, in *Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta non-Cluniacensia*. Ed. Kassius Hallinger. Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt, 1984. 187–256.
- "Redactio Fuldensis-Trevirensis." Ed. Maria Wegener and Candida Elvert. *Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta non-Cluniacensia*. Ed. Kassius Hallinger. Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt, 1984. 257–322.
- Ruperti Tuitiensis Liber de divinis officiis*. Ed. Hraban Haacke. Turnhout: Brepols, 1967.
- Schmitt, Jean-Claude. *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.
- . "Gestus/Gesticulatio: Contribution à l'étude du vocabulaire latin medieval des gestes." *La lexicographie du latin medieval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*. Ed. Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: CNRS, 1981. 377–90.
- Sermones in Regulam s. Benedicti: Ein zisterziensischer Regelkommentar aus Pontigny*. Ed. Jörg Sonntag, Berlin: LIT-Verlag, 2016.

- Sonntag, Jörg. *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften: Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*. Berlin: LIT-Verlag, 2008.
- . "Tempus fugit: La circolarità del tempo monastica nello specchio del potenziale di rappresentazione simbolica." *Religiosità e civiltà: Le comunicazioni simboliche (secoli IX–XIII)*. Ed. Giancarlo Andenna. Milano: Vita e Pensiero, 2009. 221–42.
- . "Speisen des Himmels: Essgewohnheiten und ihre biblischen Konzeptionalisierungen im christlichen Kloster des Hochmittelalters zwischen Anspruch und Wirklichkeit." *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 60, 2 (2010): 259–76.
- . "Die Metaphorik des christlichen Klosters im Mittelalter." *Geist und Gestalt: Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen im Mittelalter*. Ed. Jörg Sonntag. Berlin: LIT-Verlag, 2016. 3–17.
- . "Striving for Holiness: The Rule Commentary from Pontigny and its Genre." *Cîteaux. Commentarii Cisterciensis* 68, 1–4 (2017): 105–20.
- . "Autorität und Strahlkraft: Zur Wirkmacht mittelalterlicher Ordensregeln." *Die Wirkmacht klösterlichen Lebens. Modelle – Ordnungen – Kompetenzen – Konzepte*. Ed. Mirko Breitenstein and Gert Melville. Regensburg: Schnell und Steiner, 2020. 79–95.
- Verbist, Peter. "Abbo of Fleury and the Computational Accuracy of the Christian Era." *Time and Eternity. The Medieval Discourse*. Ed. Gerhard Jaritz and Gerson Moreno-Raño. Turnhout: Brepols, 2003. 63–80.
- Vogüé, Adalbert de. "Septies in die laudem dixi tibi: Aux origines de l'interprétation bénédictine d'un texte psalmique." *Regula Benedicti Studia* 3–4 (1975): 1–5.