

Daniela Bianca Hoffmann

**Eremitische Klosterregeln im Hochmittelalter –  
die Beispiele der Kartäuser und Grandmontenser**

Inauguraldissertation zur Erlangung  
des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie  
der Universität Mannheim

Erstgutachterin: Prof. Dr. Annette Kehnel, Universität Mannheim

Zweitgutachter: Prof. Dr. Gert Melville, Technische Universität Dresden

Eingereicht im September 2015

Verteidigt im April 2016

## Vorwort

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um die nahezu unveränderte Abgabeverision meiner Dissertation, die im September 2015 an der Universität Mannheim eingereicht und mit „summa cum laude“ bewertet wurde. Das Leben der Eremiten wurde mir nicht nur durch die Beschäftigung mit den eremitischen Klosterregeln im Hochmittelalter und speziell den normativen Basistexten der Kartäuser und Grandmontenser vertraut. Eine solch umfassende Arbeit – noch dazu in Teilen als externe Doktorandin – zu verfassen, gleicht vielmehr zwangsläufig auch einem eremitischen Selbstversuch. Doch „[n]icht einmal Eremiten konnten sich ganz der ‘Welt’ entziehen“, heißt es auf Seite 702 dieser Arbeit, und an anderer Stelle: „Die Klöster waren nicht isoliert von der Außenwelt und entstanden nicht im luftleeren Raum: Sie waren auf Unterstützung von außen angewiesen“ (S. 658). Gleiches gilt für mich und diese Untersuchung, und entsprechend habe ich zahlreichen Personen zu danken, die in verschiedener Weise zu dieser Arbeit beigetragen haben.

An erster Stelle danke ich Prof. Dr. Annette Kehnel für ihre engagierte und geduldige Betreuung der Dissertation, die offene und konstruktive Gesprächsatmosphäre bei den Besprechungen sowie ihr Vertrauen, mir vor allem gegen Ende der Abfassungszeit freie Hand zu lassen. Sie weckte durch ihre Forschungen mein Interesse an der Ökonomie der Klöster und der Armutsauffassung der Eremiten, das in manche Stellen der Arbeit einfließt.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich auch Prof. Dr. Gert Melville, der die Dissertation ursprünglich betreut und das Zweitgutachten übernommen hat. Diese Arbeit geht auf seine Anregung zurück und wäre ohne seine wissenschaftlichen Ansätze, Fragestellungen und Forschungen zur faszinierenden „Welt der mittelalterlichen Klöster“ undenkbar. Ich erhielt von ihm nicht nur viele nützliche Hinweise und spannende Denkanstöße. Auch für seine Unterstützung in den Zeiten, als mein damaliger Vorgesetzter Prof. Dr. Harald Dickerhof erkrankt war, schulde ich ihm Dank.

Prof. Dr. Harald Dickerhof konnte die Fertigstellung dieser Arbeit leider nicht mehr erleben. Seiner inspirierenden und unterhaltsamen Lehre habe ich zu verdanken, dass ich mich im Laufe des Studiums für einen Schwerpunkt in der Mittelalterlichen Geschichte entschied; dass er seine Studierenden mit scholastischen und kanonistischen Texten bekannt machte und mein Interesse am Kirchenrecht erweckte, prägt ebenfalls Teile dieser Untersuchung.

Interessante Anregungen erhielt ich bei den verschiedenen Gelegenheiten, an denen ich Teile meiner Arbeit oder aus meiner Dissertation hervorgegangene Untersuchungen vorstellen

konnte – unter anderem in Mannheim, Eichstätt, Dresden, Luxemburg, Aggsbach, Melk und Leeds sowie auf den Tagungen des Arbeitskreises für hagiographische Fragen. Für diese Gelegenheiten möchte ich wiederum Prof. Dr. Annette Kehnel und Prof. Dr. Gert Melville sowie darüber hinaus Dr. Larissa Düchting, Dr. Tom Gaens, Björn Gebert M.A., Prof. Dr. Hiram Kümper, Dr. Stephen Molvarec, Prof. Dr. Meta Niederkorn-Bruck, Prof. Dr. Katharina Philipowski, Prof. Dr. Sabine Ullmann, Prof. Dr. Thomas Wetzstein, der „École Doctorale Transfrontalière LOGOS“ sowie dem Organisationsteam des Arbeitskreises für hagiographische Fragen danken. Für Hinweise zu den Kartäusern danke ich Dr. Laurent Auberson und Prof. Dr. Sylvain Excoffon.

Diese Untersuchung profitierte auch von der Unterstützung durch Mannheimer und Eichstätter Kolleg\_innen. So bedanke ich mich bei Dr. phil. habil. Stephanie Haarländer für ebenso aufschlussreiche wie ermunternde Gespräche sowie die Bücher, die sie mir immer wieder mitbrachte. Für die Durchsicht des Kartäuserkapitels und konstruktive Kritik danke ich PD Dr. Markus Raasch.

Vielfache Unterstützung, für die ich mich bedanken möchte, boten auch die Mitarbeiter\_innen der Universitätsbibliothek Mannheim, der Bibliothek der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt sowie der Bibliothek des Kunstgeschichtlichen Instituts an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Für eine Übernachtungsgelegenheit in Freiburg danke ich Dr. Jessika Nowak.

Dass in meiner Promotionszeit als externe Doktorandin die eremitischen Tendenzen nicht überhandnahmen, ist vor allem meiner Familie und meinen Freunden zu verdanken. Namentlich möchte ich hier meine langjährige Freundin Diane Schürmeier M.A. nennen, welche die Freuden wie Sorgen und Nöte der Promotionszeit mit mir teilte. Insbesondere aber schulde ich meinem Ehemann Andreas großen Dank: Was seine Ermunterung, sein Interesse, seine Unterstützung und seine Liebe zu dieser Arbeit beitrugen, lässt sich kaum bemessen und in Worte fassen.

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort	Seite 3
Inhaltsverzeichnis	5
<b>I Einleitung</b>	<b>13</b>
<i>1 Thema, Gliederung und Forschungsansatz</i>	<i>13</i>
<i>2 Klosterregeln im Spiegel der Forschung</i>	<i>23</i>
2.1 Rechtsgeschichtliche Perspektiven	23
2.1.1 Textgattungen und –bezeichnungen	23
2.1.2 Normativität	27
2.1.3 Einordnung in den allgemeinen rechtshistorischen Kontext	36
2.2 Klosterregel und Ordensidentität	45
2.3 Gründe für die Niederschrift von Klosterregeln	52
2.4 Normative Schriftlichkeit und Institutionalisierung	58
<i>3 Die Kartäuser und ihre Consuetudines: Quellenlage und Forschungsstand</i>	<i>63</i>
<i>4 Die Grandmontenser und ihre Regel: Quellenlage und Forschungsstand</i>	<i>71</i>

<i>1 Der historische Kontext – die Entstehung des Kartäuserordens</i>	82
<i>2 Die Consuetudines – der Text</i>	95
2.1 Textgattung	95
2.2 Aufbau der Consuetudines	99
2.3 Spiritualität und Lebensweise der Kartäuser nach den Consuetudines	108
<i>3 Die Consuetudines Guigonis als normativer Basistext</i>	113
3.1 Die Consuetudines Guigonis – eine eigenständige Regel oder Ergänzung zur Benediktregel? Oder: Waren die Kartäuser Benediktiner?	113
3.2 Normativität und Rezeption der Consuetudines sowie einige Merkmale der kartäusischen Identität	122
<i>4 Gründe für die Niederschrift der Consuetudines Guigonis</i>	140
4.1 Gründe innerhalb der Gemeinschaft	143
4.1.1 Wahrung des Charismas Brunos? Der Gründer und die Identität der frühen Kartäuser	143
4.1.2 Wahrung des eremitischen Propositum	168
4.1.3 Der Wille zur Einheit und die Einleitung der Ordenswerdung	173
4.2 Gründe außerhalb der Gemeinschaft	180
4.2.1 Hintergrund: Die Consuetudines und die Besitzentwicklung der frühen Kartäuser	180
4.2.2 Die Rolle der Benediktiner	185
4.2.3 Die Rolle der Bischöfe	201
4.2.4 Die Rolle der weltlichen Herren und die Interessengemeinschaft zwischen geistlichen und weltlichen Akteuren	222

### III Die Stephansregel der Grandmontenser

Seite 236

<i>1 Der historische Kontext – der Grandmontenserorden im 12. Jahrhundert</i>	236
1.1 Die Anfänge unter Stephan von Muret (1076 – 1124)	239
1.2 Die Gemeinschaft unter Peter von Limoges (1124 – 1137)	256
1.3 Der Verband unter Stephan von Liciac (1139 – 1163)	266
1.4 Der Verband unter Peter von Boschiac (1163 – 1170)	273
1.5 Die Prioratszeit Wilhelms von Treignac (1170 – 1187) und der Konflikt zwischen Klerikern und Laienbrüdern	278
1.6 Versuch einer Überwindung der Krise: Der Orden unter Gerhard Ithier (1188 – 1198)	309
<i>2 Die Stephansregel – der Text</i>	319
2.1 Textgattung	319
2.2 Textaufbau	324
2.2.1 Prolog (Regel A und B)	324
2.2.2 Kapitel der Regel B	325
2.2.3 Kapitel der Regel A	330
2.2.4 Die Neuerungen der Regel B	333
2.3 Organisation, Lebensweise und Spiritualität der Grandmontenser nach der Stephansregel	337
2.3.1 Der Gehorsam und die Stellung des Priors	337
2.3.2 Die Einsamkeit und das Verhältnis zwischen Klerikern und Laienbrüdern	347
2.3.3 Die Armut und die Caritas	354
2.4 Textliche Einflüsse auf die Stephansregel	377
2.5 Die in der Regel ausgeblendeten Bereiche und die grandmontensische Institutio	381

<i>3 Normativität und verbandsinterne Rezeption der Stephansregel</i>	<i>Seite 393</i>
3.1 Der Prolog: Legitimation der Niederschrift der Regel	393
3.1.1 Charismatische Gesetzgebung: Stephan von Muret als Legitimationsgrund	393
3.1.2 Die kanonistische Begründung: Das Evangelium als Regula regularum	399
3.1.3 Das Problem der Neuheit und die Verankerung in der kirchlichen Tradition	402
3.2 Normativität der Stephansregel	406
3.3 Die verbandsinterne Rezeption der Regel A	412
3.4 Die ordensinterne Rezeption der Regel B	416
<i>4 Regel und Identität der Grandmontenser</i>	<i>421</i>
<i>5 Gründe für die Niederschrift der Stephansregel</i>	<i>434</i>
<i>5.1 Gründe für die Niederschrift der Regel A</i>	<i>434</i>
5.1.1 Positionen der Forschung	434
5.1.2 Gründe innerhalb des Verbandes	437
5.1.2.1 Wahrung des Charismas Stephans	437
5.1.2.2 Die Verbandsreform Stephans von Liciac	457
5.1.2.3 Wahrung der Einheit im Klosterverband und Entlastung des Priors	473
5.1.3 Gründe außerhalb des Verbandes	477
5.1.3.1 Äußerer Druck zur Annahme einer (bestehenden) Klosterregel?	477
5.1.3.2 Die Stephansregel und die monastische Konkurrenz im Limousin	493
5.1.3.3 Die Rolle der Bischöfe und der weltlichen Herren	508
5.1.4 Exkurs: Probleme bei der Implementierung der Regel A	529



<i>5.2 Gründe für die Niederschrift der Regel B</i>	<i>Seite 538</i>
5.2.1 Die Regel B und die Verbandskrise der 1180er Jahre	538
5.2.2 Lösung des Konflikts zwischen Klerikern und Konversen und weiterer verbandsinterner Probleme	539
5.2.3 Wiederherstellung der Einheit, Ausschaltung externer Einflüsse und Schutz des Propositum	547
5.2.4 Der englisch-französische Konflikt	552
5.2.5 Exkurs: Das Scheitern der Regel B	554
<b>IV Schlussbetrachtung</b>	<b>559</b>
<b>1 Die Consuetudines Guigonis und die Stephansregel – Zusammenfassung und Vergleich</b>	<b>559</b>
<i>1.1 Rechtsgeschichtliche Aspekte</i>	<i>559</i>
1.1.1 Textgattung und -bezeichnung der Regeln	559
1.1.1.1 Textgattung und -bezeichnung der Consuetudines Guigonis	559
1.1.1.2 Textgattung und -bezeichnung der Stephansregel	562
1.1.1.3 Vergleich zwischen beiden Regeln	565
1.1.2 Die Normativität der Regeln – rechtspositivistisch betrachtet	566
1.1.2.1 Die Normativität der Consuetudines Guigonis – rechtspositivistisch betrachtet	566
1.1.2.2 Die Normativität der Stephansregel – rechtspositivistisch betrachtet	571
1.1.2.3 Vergleich zwischen beiden Regeln	576
1.1.3 Die Rezeption des neuen hochmittelalterlichen Rechtsdenkens	578
1.1.3.1 Die Kartäuser und das neue Rechtsdenken	578
1.1.3.2 Die Grandmontenser und das neue Rechtsdenken	583
1.1.3.3 Vergleich zwischen beiden Orden	587

<i>1.2 Klosterregel und Ordensidentität</i>	<i>Seite 590</i>
1.2.1 Die Identität der frühen Kartäuser	590
1.2.2 Die Identität der Grandmontenser	593
1.2.3 Vergleich zwischen beiden Orden	597
<i>1.3 Gründe für die Niederschrift der Regeln</i>	<i>601</i>
1.3.1 Gründe für die Niederschrift der Consuetudines Guigonis	601
1.3.2 Gründe für die Niederschrift der Stephansregel	604
1.3.3 Vergleich zwischen beiden Regeln	607
<i>1.4 Normative Schriftlichkeit und Institutionalisierung</i>	<i>611</i>
1.4.1 Normative Schriftlichkeit und Institutionalisierung bei den Kartäusern	611
1.4.2 Normative Schriftlichkeit und Institutionalisierung bei den Grandmontensern	616
1.4.3 Vergleich zwischen beiden Orden	620
<b>2 Weiterführende Überlegungen</b>	<b>624</b>
<i>2.1 Normativität, Verrechtlichung und Implementierung hochmittelalterlicher Klosterregeln</i>	<i>624</i>
2.1.1 Zwischen Recht und Moral: Grundlegendes zur Normativität früh- und hochmittelalterlicher Klosterregeln	624
2.1.2 Verrechtlichung der Klosterregeln: Der Aspekt der Rezeption	643
2.1.3 Verrechtlichung der Klosterregeln: Das Verhältnis zum Kirchenrecht	646
2.1.4 Der Status der neuen Klosterregeln des Hochmittelalters im Vergleich zu den traditionellen frühmittelalterlichen Regeln	652
2.1.5 Verrechtlichung und Implementierung der Klosterregeln am Beispiel der Kartäuser und Grandmontenser	654

<i>2.2 Die Diversifikation des Religiosentums im Hochmittelalter</i>	<i>Seite 664</i>
2.2.1 Erklärung für die Diversifikation: Die These einer „Krise des Zönobitentums“	664
2.2.2 Ein Bruch zwischen alten und neuen Mönchen? Das Verhältnis zwischen Benediktinern und Eremiten	670
2.2.3 Territorialpolitische und ökonomische Funktionen der kartäusischen und grandmontensischen Einöden	677
2.2.4 Die Stellung der Benediktiner und Eremiten zu den gesellschaftlichen Entwicklungen des Hochmittelalters	687
2.2.5 Reform und Differenzierung statt „Krise des Zönobitentums“	696
<i>2.3 Klosterregeln als „politische“ Dokumente: Die Texte und ihre Funktionen</i>	<i>699</i>
<b>V Anhang</b>	<b>704</b>
<i>1 Die Regel A – eine Rekonstruktion/ Kommentar zur Stephansregel</i>	<i>704</i>
1.1 Vorbemerkung	704
1.1.1 Überlieferung, Edition und Datierung der Regel	704
1.1.2 Möglichkeiten und Grenzen einer Rekonstruktion	710
1.1.3 Grundlagen und Methoden der Rekonstruktion	711
1.1.4 Für die Rekonstruktion verwendete Quellen	713
1.2 Untersuchung und Zuordnung der einzelnen Kapitel	722
1.3 Zusammenfassung	781
1.4 Von den Verfassern der Regel verwendete Quellen	786
1.5 Quellennachweise im Überblick	790
<i>2 Karten</i>	<i>796</i>

## **VI Quellen- und Literaturverzeichnis**

**Seite 812**

1 Quellen	812
2 Regesten	828
3 Forschungsliteratur	828

# I Einleitung

## 1 Thema, Gliederung und Forschungsansatz

„Ioannem secutus est Guigo de castro Valentinensis episcopatus, cui Sancti Romani nomen est, claris de parentibus ortus, litteris secularibus et diuinis admodum eruditus, acer ingenio, memoria tenax, facundia admirabilis, exhortator efficacissimus, in tantum ut nullus eum antecessorum suorum fama uel auctoritate precesserit. Hic Carthusiensis propositi institutionem, et scripto digessit, et exemplo monstrauit, et diuina fauente gratia in eadem institutione sequaces multos habere promeruit.“<sup>1</sup> So lautete das Lob, das der anonyme Verfasser der Magisterchronik (12. Jahrhundert) über Guigo, den fünften Prior der Chartreuse (1109-1136), verlauten ließ. Interessant ist hier, dass der Verfasser behauptete, Guigo habe alle seine Vorgänger an Ruhm übertroffen – offenbar auch denjenigen Brunos von Köln, der heute als Vater des Kartäuserordens verehrt wird, aber über den in der Magisterchronik sehr viel weniger Worte verloren wurden. Ein Grund für das hohe Ansehen Guigos lag darin, dass er zwischen 1121 und 1127 die viel bewunderten kartäusischen Consuetudines niedergeschrieben hatte, die auch als Consuetudines Guigonis bezeichnet werden. Ursprünglich nur an drei Einsiedeleien adressiert, wurden die Consuetudines 1140/41 zum normativen Basistext des entstehenden Kartäuserordens. Die Verehrung, die dem Text zuteilwurde, drückte sich auch in der päpstlichen Bulle „Bonus et diligens“ aus dem Jahr 1133 aus, in der Papst Innozenz II. die Consuetudines und den Besitz der Chartreuse bestätigte. Von „sanctas constitutiones vestras et consuetudines“<sup>2</sup> war dort die Rede, vielleicht in Parallele zu den Consuetudines von Cluny<sup>3</sup> und der „sancta regula“, der Benediktregel.<sup>4</sup> Die kartäusischen Consuetudines waren dabei nur einer der vielen neuen normativen Basistexte, die seit dem 11. und vor allem seit dem 12. Jahrhundert entstanden. So konnten auch die neu entstandenen Ritterorden kaum auf die bisherigen Regeln zurückgreifen, die nicht recht zu ihrer neuartigen Lebensordnung passten, und verfassten so ihre eigenen normativen Basistexte. Besonders interessant im Kontext dieser neuen Basistexte waren jedoch die neuen Eremiten, die – wie beispielsweise Petrus Damiani († 1072) – zur Feder griffen, um ihre einzigartigen *Proposita* zu verschriftlichen. Bekanntlich hatten die Synoden

---

<sup>1</sup> Wilmart, La Chronique, S. 125 f.

<sup>2</sup> Bligny, Recueil Nr. 20, S. 52.

<sup>3</sup> Vgl. Tutsch, Zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Bernhards, S. 87 mit Anm. 39. Die Formel „sanctae consuetudines“ findet sich bei Bernhard von Cluny.

<sup>4</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 23 und 65.

von Aachen (816-819) unter Kaiser Ludwig dem Frommen sämtliche Mönche im Frankenreich auf die Befolgung der Benediktregel verpflichtet. Die Eremiten waren nicht nur die Ersten, die nach der Karolingerzeit wieder auf die Idee kamen, neue normative Basistexte abseits der bisher bekannten Regeln aufzuschreiben. Interessant sind diese Texte auch, da das eremitische Leben in seiner Wurzel ein Leben in Freiheit und ohne das Joch einer speziellen Regel darstellte. Das Streben nach einem freieren monastischen Leben gilt gerade als einer der Hauptantriebe für die Eremitenbewegung des Hochmittelalters: In Scharen zogen die Eremiten seit dem 11. Jahrhundert in die Wälder, um dort ein individuelleres religiöses Leben zu führen, als es unter dem einzwängenden Korsett der zeitgenössischen benediktinischen Klosterordnungen möglich war.<sup>5</sup> Er scheute „sarcinam regulae monasticae“<sup>6</sup>, hieß es über den Eremiten Gottfried von Chalard, und gemeint waren damit wohl die ungeheuren Ausmaße der Liturgie bei den Benediktinern<sup>7</sup> – so war das Gebet in Cluny im Laufe der Zeit auf über 200 Psalmen täglich und unzählige Totenmessen angewachsen. Im Gegensatz zu den traditionellen oder „alten“ Eremiten, die als Einzelne unter der Aufsicht eines Benediktinerabtes ein strengeres Leben führen wollten, fanden die „neuen Eremiten“ des Hochmittelalters ihre Bestimmung im Zusammenleben<sup>8</sup>, was ihre Abkehr von den bisherigen zönotischen Regeln noch auffälliger macht. Häufig lebten sie Jahrzehnte ohne eine geschriebene Regel und richteten sich allein nach dem „Wort“ ihrer Gründer oder den Anordnungen der nachfolgenden Oberen, ehe sie sich doch für die Annahme einer bestehenden Klosterregel oder die Niederschrift einer eigenen, neuen Regel entschieden.<sup>9</sup> Die neuen eremitischen Klosterregeln – im Sinne normativer Basistexte – eignen sich daher besonders gut, um neben der Ordensgeschichte im engeren Sinn die Geschichte des Rechts, der Rechtsauffassungen und der Schriftlichkeit im Hochmittelalter zu erforschen. Ihre Ablehnung der bisherigen Klosterregeln und ihr Anspruch, sich neue Regeln geben zu dürfen, können in Bezug gesetzt werden zu der großen rechtsgeschichtlichen Umwälzung des Hochmittelalters, die sich in der Ausbildung des Kirchenrechts und der Kanonistik und dem Wiederaufblühen der römischen Rechtswissenschaft sowie einem veränderten Normgebrauch manifestierte. So lässt sich fragen, ob die Eremiten die neuen Ideen rezipierten und daher neue Regeln niederschrieben oder diese auf bestimmte Weise gestalteten und auf dieser Basis ihr Ordensrecht entfalteten. Es lässt sich fragen, wie die Regeln in das neue kirchliche

---

<sup>5</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 198-207.

<sup>6</sup> *Vita beati Gaufredi*, cap. 1.

<sup>7</sup> So Becquet, *L'érémisme clérical et laïc dans l'ouest de la France*, S. 201, Anm. 120.

<sup>8</sup> Vgl. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 2 f.

<sup>9</sup> Für einen Überblick über verschiedene Eremitengemeinschaften und ihre Entscheidungen für bestimmte Regeln siehe Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 87-96.

Rechtssystem integriert wurden und ob sich ihr Status von demjenigen der älteren Klosterregeln unterschied.

Schon seit Längerem wurde in der Forschung, ausgehend vom SFB 231 „Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter“ (1986 – 1999) und in teilweiser Überlappung mit den rechtsgeschichtlichen Fragestellungen, auch die besondere Rolle der Orden für die Verschriftlichungsprozesse im Hochmittelalter betont. Auch wenn in jüngster Zeit das Forschungsparadigma eines „oralen Frühmittelalters“ und die Modernisierungserzählungen, die dem Ansatz des SFB zugrunde lagen, kritisiert und wieder diskutiert werden<sup>10</sup>, so steht noch immer die These im Raum, dass der Schriftgebrauch der Orden des Hochmittelalters sich quantitativ wie qualitativ von demjenigen (der Klöster) des Frühmittelalters unterschied und die Orden eine Vorreiterrolle für einen gesamtgesellschaftlichen neuen Umgang mit der Schriftlichkeit einnahmen.<sup>11</sup>

Zu diesen großen Forschungsthesen Stellung zu nehmen, wäre zum jetzigen Zeitpunkt verfrüht. Eine Neuerung im monastischen Schriftgebrauch gegenüber dem Frühmittelalter liegt jedoch unzweifelhaft im Zuwachs an Verwaltungsschrifttum und der Entstehung von Texten, die mit der neuen hochmittelalterlichen Institution der Orden zusammenhängen.<sup>12</sup>

Nach Melville ist gerade bei dem ersten Orden überhaupt, den Zisterziensern, ein zielgerichteter und prospektiver Umgang mit Normen und Schriftlichkeit zum Zweck der Institutionalisierung des Ordens fassbar, der von anderen Orden übernommen wurde.<sup>13</sup> Die Untersuchung von in diesem Zusammenhang wenig beachteten Eremitenorden wäre in diesem Zusammenhang aufschlussreich, um festzustellen, ob diese ähnlich mit Normen und Schriftlichkeit umgingen oder die Organisationsformen der Zisterzienser nur äußerlich adaptierten. Gerade weil viele Eremiten ursprünglich der Verschriftlichung abgeneigt waren und sich erst in länger dauernden Prozessen als Orden organisierten, eignen sie sich besonders gut, um den Umgang mit Normen und Schriftlichkeit genauer zu untersuchen und die Auswirkungen der Neuerungen im Religiosentum, ähnlich wie im Rechtswesen, zu überprüfen.

Weisen diese – bisher nirgendwo eingehend untersuchten – Aspekte weit über das Ordenswesen hinaus, so wirft eine genauere Untersuchung der Eremiten auch ein neues Licht

---

<sup>10</sup> Vgl. Patzold, Konflikte im Kloster, S. 344-348 und 357-359; Dartmann, Normative Schriftlichkeit, S. 2-9 und 60 f.

<sup>11</sup> Vgl. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 392-395 und 415-417.

<sup>12</sup> Für einen Überblick über die neuen Formen der Schriftlichkeit im hochmittelalterlichen Religiosentum siehe Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 391-417; Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, S. 37-75.

<sup>13</sup> Vgl. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 395-417.

auf Grundfragen der Ordensgeschichte. Dass die Eremiten ihre Regeln oft nach jahrzehntelangem Leben ohne geschriebenen normativen Basistext verfassten, ermöglicht einen tiefen Blick auf Schreibanlässe und Schreibzwecke für normative Texte und die Funktion(en) von Klosterregeln und kann Aspekte aufzeigen, die bisher nicht herausgearbeitet wurden. Zuletzt sind die eremitischen Klosterregeln auch als Manifestationen einer zentralen Entwicklung der Ordensgeschichte im Hochmittelalter interessant: der Entstehung der Vielfalt von *religiones*, die das Religiosentum seither charakterisiert und damals wie heute oft verwirrend wirkt. Diese Entwicklung, bei der die Eremiten eine wichtige Rolle spielten, wurde traditionell unter der Perspektive einer „Krise des Zönobitentums“ gesehen, die das Eremitentum als Reaktion auf oder sogar gezielten Protest gegen das dekadente Benediktinertum seiner Zeit deutete. Diese These wird in der Forschung schon seit Längerem diskutiert und kritisiert, und insbesondere ist dabei widerlegt worden, dass die hochmittelalterlichen Benediktiner „dekadent“ gewesen seien und massiv an Unterstützung verloren hätten. Inzwischen wird auch oft auf den Begriff der „Krise des Zönobitentums“ verzichtet.<sup>14</sup> Die Identität der Eremiten und ihr Verhältnis zu den Benediktinern ist demgegenüber – mit Ausnahme der Zisterzienser, deren Ursprünge ebenfalls im Eremitentum gesehen werden können – nicht im gleichen Maße untersucht worden. Da sich die Abgrenzung von den Benediktinern und anderen Orden nirgendwo so deutlich zeigt wie in der Abfassung neuer Regeln, bietet auch hier die Untersuchung der eremitischen Klosterregeln tiefe Einblicke in die Wurzeln der Diversifikation im Religiosentum. Die Betrachtung der Regeln kann schließlich zur weiteren Überprüfung der These einer „Krise des Zönobitentums“ dienen – und vielleicht sogar Wege zu einer Neuinterpretation der Diversifikation weisen.

Damit sind nur einige der Punkte angesprochen, die in dieser Untersuchung mittels eines Vergleiches zweier eremitischer Klosterregeln thematisiert werden sollen: der bereits angesprochenen, zwischen 1121 und 1127 entstandenen *Consuetudines Guigonis* der Kartäuser und der um 1150 verfassten und in den 1180er Jahren umgearbeiteten Stephansregel der Grandmontenser. Manche(r) mag sich daran stoßen, dass die kartäusischen *Consuetudines* hier als „Klosterregel“ bezeichnet werden. Bekanntlich ist die Typisierung monastischer normativer Texte im Mittelalter jedoch schwierig; die Bezeichnungen der Texte sind keine sicheren Anhaltspunkte, und die Übergänge zwischen den Gattungen sind fließend.<sup>15</sup> Wie im Laufe der Untersuchung sichtbar werden wird, waren die *Consuetudines*

---

<sup>14</sup> Für Näheres zu der These einer „Krise des Zönobitentums“ siehe Kapitel IV.2.2.1.

<sup>15</sup> Siehe unten, Kapitel I.2.1.1.



Guigonis eindeutig der normative Basistext der Kartäuser und keine Ergänzung zu einer anderen Regel. Sie haben inhaltlich mehr mit einer idealtypisch verstandenen Regel gemeinsam als mit idealtypischen *Consuetudines*, nahmen die Funktion einer Regel ein und wurden zuweilen auch explizit als Regel betrachtet.<sup>16</sup>

Die *Consuetudines* Guigonis und die Stephansregel bieten sich zum Vergleich an, da beide Orden annähernd parallele Institutionalisierungsprozesse durchliefen. Die Einsiedeleien Muret (Grandmontenser, 1076 gegründet) und Chartreuse (Kartäuser, 1084 gegründet), von denen die Orden ihren Ausgang nahmen, entstanden fast zeitgleich. Auch ihre Regeln entstanden relativ zeitnah, und beide übernahmen vor 1170 die Institution des Generalkapitels. Zudem hatten sich beide Orden einer äußerst strengen Lebensweise verschrieben und wurden von Zeitgenossen oft als recht ähnlich beurteilt<sup>17</sup> – und zumindest die Grandmontenser waren von den Kartäusern nachweislich beeinflusst.<sup>18</sup> Trotz dieser Ähnlichkeiten fällt jedoch das unterschiedliche Schicksal der beiden Orden und ihrer Regeln im 12. Jahrhundert auf. Während die Kartäuser sich durch ihre sprichwörtlich gewordene normative und institutionelle Stabilität auszeichneten – nach dem freilich nicht ganz zutreffenden Diktum „*Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*“ –, so durchlitten die Grandmontenser ab den 1180er Jahren eine gravierende Krise, welche die Fundamente des Verbandes und der bisherigen Regel erschütterte. Die überarbeitete Stephansregel, die aus dieser Krise hervorging, konnte sich aber ebenfalls nicht dauerhaft behaupten: Bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts wurde sie schrittweise erodiert und blieb schließlich nur noch als Rumpf in Kraft. Beide Orden miteinander zu vergleichen, kann somit Einblicke in einen gelungenen und einen (teilweise) gescheiterten Normierungs- und Institutionalisierungsprozess und die dahinter liegenden Gründe geben.

Der vergleichende Ansatz bestimmt auch die Gliederung dieser Untersuchung: Nach einem Problemaufriss und Forschungsüberblick (I) werden zunächst die kartäusischen *Consuetudines* (II) und dann die Stephansregel der Grandmontenser (III) im Detail analysiert werden; abschließend erfolgt der Vergleich (IV). Im Anhang (V) finden sich (V.1) eine Rekonstruktion der ursprünglichen Stephansregel, die Kapitel (III) vorausgesetzt ist, sowie (V.2) Karten, welche die Orientierung über die in dieser Untersuchung genannten Orte

---

<sup>16</sup> Siehe Kapitel II.2.1 und II.3.1.

<sup>17</sup> Oft wurden Kartäuser und Grandmontenser in einem Atemzug genannt. Johannes von Salisbury, *Policraticus*, lib. 7, cap. 23, behandelte in seinem Kapitel Kartäuser und Grandmontenser als tugendhafte Orden; Nigel von Longchamp, *Speculum stultorum*, S. 79-81, Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, dist. 3, cap. 20-21, und Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 16-17, gingen direkt nach den Kartäusern auf die Grandmontenser ein.

<sup>18</sup> Siehe die Einflüsse der *Consuetudines* Guigonis auf die Stephansregel, Kapitel V.1.4 und V.1.5.

erleichtern sollen. Die Analyse der beiden Regeln umfasst folgende Punkte: (II/ III, 1) den historischen Hintergrund der Regeln: die Entstehung des jeweiligen Ordens, und (II/ III, 2) eine Textanalyse, die (2.1) Textbezeichnung und -gattung, (2.2) Textaufbau und anschließend (2.3) die wichtigsten Inhalte der Texte erläutert. Danach folgen (II.3 bzw. III.3 und III.4) eine Analyse der Normativität und Rezeption der Regeln und der jeweiligen Ordensidentität, und zum Schluss (II.4 bzw. III.5) eine ausführliche Untersuchung der Gründe für die Niederschrift der Texte, unterschieden in (II.4.1 bzw. III.5.1) Gründe innerhalb der Gemeinschaft und (II.4.2 bzw. III.5.2) Gründe außerhalb der Gemeinschaft.

Die Gliederung der Abschnitte über die *Consuetudines Guigonis* und die Stephansregel sind hierbei gerade bei den Teilabschnitten über Normativität und Identität nicht ganz identisch. Das liegt daran, dass bei den Kartäusern vor allem die Forschungskontroverse diskutiert werden musste, ob die Kartäuser Benediktiner waren oder nicht, bzw. ob es sich bei den *Consuetudines Guigonis* um einen normativen Basistext oder eine Ergänzung zur Benediktregel handelte (II.3 und II.3.1). Diese Frage steht eng im Zusammenhang mit der Rechtsauffassung der Kartäuser, der Normativität des Textes und der kartäusischen Identität, weshalb diese Punkte innerhalb der Diskussion der Forschungskontroverse abgehandelt wurden (II.3.2); andere Aspekte der kartäusischen Identität wurden wiederum in Kapitel (II.4.1.1) „Wahrung des Charismas Brunos? Der Gründer und die Identität der frühen Kartäuser“ abgehandelt. Bei den Grandmontensern hingegen wurden Normativität und Rezeption der Regel (III.3) sowie Ordensidentität (III.4) in eigenen Kapiteln betrachtet.

Weiterhin fällt auf, dass der Abschnitt über die Stephansregel erheblich ausführlicher ist als derjenige über die *Consuetudines Guigonis*. Dies hat zwei Gründe: Zum einen wurde in der bisherigen Forschung nicht oder kaum beachtet, dass es sich bei dem heute erhaltenen Text um die zweite Version der Stephansregel handelt (Regel B), die 1188 approbiert wurde. Dies liegt vor allem daran, dass der Text in der maßgeblichen Edition von Jean Becquet auf die Zeit des grandmontensischen Priors Stephan von Liciac (1139-1163) datiert wurde.<sup>19</sup> Die erste Regel (Regel A), die tatsächlich um 1150 unter Stephan von Liciac entstand, lässt sich jedoch in ihren wesentlichen Inhalten rekonstruieren; um den Hauptteil nicht unnötig zu belasten, wurde diese Rekonstruktion, die zugleich als Kommentar zur Stephansregel verwendet werden kann, in den Anhang ausgelagert (V.1). Das gesamte Kapitel III über die Stephansregel baut auf dieser Rekonstruktion in V.1 auf, so dass es angeraten ist, Letztere vor der Lektüre des Kapitels in den Blick zu nehmen. Es musste bei der Stephansregel somit ein

---

<sup>19</sup> (-), *Regula uenerabilis uiri Stephani Muretensis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 64-99.

viel längerer Zeitraum als bei den *Consuetudines Guigonis* betrachtet und im Grunde zwei Regeln nach den genannten Analysekrterien behandelt werden. Zum anderen war, wie schon an der Rekonstruktion der Regel A deutlich wird, bei den Grandmontensern erhebliche Grundlagenarbeit zu leisten. Während die *Consuetudines Guigonis* und die frühen Kartäuser – mit Ausnahme der landesgeschichtlichen Aspekte – gut erforscht sind, lag für die Grandmontenser keine Geschichte des Ordens im 12. Jahrhundert vor, die für die Zwecke dieser Arbeit detailliert genug war, und es konnte auch nicht auf ausführliche Untersuchungen zur Normativität und dem historischen Kontext der Regel(n) oder der Ordensidentität zurückgegriffen werden.

Die Analyse der beiden Regeln erfolgt unter einem speziellen Ansatz. So werden Klosterregeln nicht nur als spirituelle, organisatorische und rechtsförmige<sup>20</sup> Texte, sondern auch als „politische“ Dokumente gesehen, die ähnlich wie Historiographie oder Hagiographie betrachtet und analysiert werden können. „Politisch“ ist hierbei nicht nur in dem Sinn zu verstehen, dass sie das Leben in einer Gemeinschaft regeln<sup>21</sup>, sondern auch dahingehend, dass sie in einem „politischen“ Kontext stehen können und bisweilen Zwecke verfolgen, die über die spirituelle Formung der Mönche und Regelung des Alltagslebens hinausgehen. Diese „Politik“ kann Verhältnisse innerhalb des Klosters (wie zum Beispiel die Macht einer bestimmten Gruppe von Mönchen), aber auch das Umfeld des Klosters betreffen, wie auch das soziale, wirtschaftliche und politische Umfeld der Klöster in die Niederschrift der Regeln hineinspielen kann. Damit möchte diese Untersuchung einen neuen Blick auf Klosterregeln eröffnen, die bislang vorrangig unter philologischen, spirituellen, rechtswissenschaftlichen oder institutionengeschichtlichen Gesichtspunkten erforscht wurden. Zugleich knüpft diese Untersuchung hiermit an Überlegungen Albrecht Diems zu Schreibanlässen von Klosterregeln an. Nach Diem wurde die Niederschrift von Klosterregeln in erster Linie durch krisenhafte Veränderungen veranlasst, die auch den Hintergrund für viele historio- und hagiographische Schriften darstellen.<sup>22</sup> Diese Untersuchung liefert eine sehr detaillierte Analyse für den historischen Hintergrund und die Entstehungsumstände zweier bzw. dreier Klosterregeln, was auch Rückschlüsse auf die Implementierung von Klosterregeln im Hochmittelalter zulässt und einige wichtige Funktionen von Klosterregeln erhellt.

Dabei werden einige Tendenzen der neueren Forschung aufgegriffen, um bisherige Untersuchungen zu ähnlichen Fragen unter anderem der Normativität und der Schreibanlässe

---

<sup>20</sup> Zum Begriff der Rechtsförmigkeit siehe Kapitel IV.2.1.1.

<sup>21</sup> Vgl. Coccia, *Regula et vita*, S. 210 f., der das Leben innerhalb der Mönchsgemeinschaft als politische Erfahrung bezeichnet.

<sup>22</sup> Siehe hierzu unten, Kapitel I.2.3.

zu ergänzen. An den meisten bisherigen Untersuchungen normativer Basistexte fällt auf, dass sie sich weitgehend auf eine Analyse der Texte selbst beschränken und fast nur die Entwicklungen innerhalb der Orden berücksichtigen, was für bestimmte Fragestellungen sinnvoll ist. In den letzten Jahren wird aber vermehrt auch nach der Wirklichkeit außerhalb normativer Texte gefragt; im Unterschied zu früheren Forschungen, die oftmals Theorie und Praxis oder Ideal und Wirklichkeit gegenüberstellten und nach der „Durchsetzung“ von Normen fragten, wird inzwischen häufig auf die komplexen Prozesse der Anwendung und Aneignung von Normen verwiesen.<sup>23</sup> Diese Prozesse werden unter dem Begriff der „Implementierung“ oder „Implementation“ von Normen zusammengefasst, der innerhalb der deutschen Geschichtswissenschaft vor allem durch die Dissertation von Achim Landwehr bekannt geworden ist.<sup>24</sup> Der eigentlich aus der Soziologie stammende Begriff der Implementation wurde von Landwehr in die Geschichtswissenschaft übertragen, um der Vorstellung einer „obrigkeitlichen Durchsetzung“ von Normen gegenüber weitgehend passiv betrachteten „Untertanen“ entgegenzutreten. Diese traditionelle Sichtweise führte dazu, dass vor allem die Übereinstimmung oder Diskrepanz zwischen Norm und Praxis thematisiert, bzw. nach einer gelungenen oder misslungenen „Durchsetzung“ der Normen gefragt wurde. Hingegen soll der Begriff der Implementation oder Implementierung ausdrücken, dass die Umsetzung von Normen im Wechselspiel zwischen Obrigkeit und „Untertanen“ und unter dem Einfluss unterschiedlicher Faktoren geschieht. Diese Sichtweise nimmt das „Wie“ und „Warum“ der Umsetzung, die Rezeption der Normen durch die „Untertanen“ sowie eingegangene Kompromisse in den Blick. Dadurch kann ein umfassenderes und tiefgreifenderes Bild der Umsetzung von Normen gewonnen werden, als es die traditionelle Sichtweise ermöglichte.<sup>25</sup>

Da hierbei besonders der Sitz der Normen in der sozialen Praxis von Interesse ist, der sich in der Rezeption der Normen und im Umgang mit den Texten zeigt, ergibt sich aus diesem Blickwinkel heraus, dass man vermehrt auf zusätzliche Quellen zurückgreift – wie zum Beispiel Regelkommentare und hagiographische Texte. Für die Implementierung der Benediktregel im Frühmittelalter hat Christoph Dartmann einen Aufsatz vorgelegt, der die

---

<sup>23</sup> Vgl. Landwehr, A., „Normdurchsetzung“ in der Frühen Neuzeit? Kritik eines Begriffs, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 48 (2000), 146–162, in Auseinandersetzung mit Schlumbohn, J., Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühmodernen Staates?, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997), S. 647–663. Siehe auch, im Anschluss an Landwehr, Dartmann, Normative Schriftlichkeit, S. 60.

<sup>24</sup> Landwehr, A., *Policey im Alltag. Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg* (Studien zu Policey und Policeywissenschaft), Frankfurt a.M. 2000.

<sup>25</sup> Vgl. Landwehr, *Policey im Alltag*, S. 3-5, 29-38.

Vorzüge dieses neuen Ansatzes für die Erforschung der Klosterregeln verdeutlicht.<sup>26</sup> Um ein umfassendes Bild zu gewinnen, sind auch Fallstudien zum Umgang einzelner Klöster mit der Regel unerlässlich, wie sie beispielsweise Patzold und Verpeaux vorgelegt haben.<sup>27</sup> Es wird sich im Laufe dieser Untersuchung zeigen, dass sich beispielsweise das Bild von der Normativität einer Klosterregel entscheidend ändern kann, wenn man die Rezeption des Textes in zeitgenössischen monastischen Schriften sowie externe Rechtstexte betrachtet; gerade die Urkunden bilden hier eine äußerst aussagekräftige Quellengruppe. Die Rezeption der Texte kann ihrem Wortlaut zuwider laufen, wie auch eine in sich nicht normativ erscheinende Regel von den lokalen Machthabern forciert werden kann.

Damit ist ein weiterer Ansatz dieser Untersuchung angesprochen, der für die Analyse der Klosterregeln wichtig ist: Sie beachtet den umfassenden politischen, ökonomischen und sozialen Kontext, in dem sich die Klöster befanden und in dem sie eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten. Damit folgt sie einem Plädoyer von Jens Röhrkasten, die Rolle der Klöster in bestimmten Regionen in ihrem Gesamtzusammenhang zu analysieren, um den wirklichen Einfluss der Klöster auf eine Region festzustellen.<sup>28</sup> In jüngerer Zeit wird vermehrt nach dieser Rolle gefragt, wie an einigen Studien vor allem zur ökonomischen Rolle von Klöstern sichtbar ist.<sup>29</sup> Vor allem bei den Eremitenorden – wenn man die verwandten Zisterzienser ausklammert – fehlen jedoch noch grundlegende Forschungen, welche die territorialpolitische und ökonomische Rolle der Eremitenklöster beleuchten. Diese Untersuchung möchte dazu anregen, diese Forschungslücke zu schließen, und einige

---

<sup>26</sup> Dartmann, C., Normative Schriftlichkeit im früheren Mittelalter: das benediktinische Mönchtum, in: ZRG KA 100 (2014), S. 1-61.

<sup>27</sup> Siehe Patzold, S., Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs (Historische Studien 463), Husum 2000; Verpeaux, N., Les religieuses de l'ordre de Saint-Benoît et le respect de la „Règle“. L'exemple des religieuses autunoises, in: Renard, J.-P./Riche, D./Teysot, J. (Hg.), La place et le rôle des femmes dans l'histoire de Cluny. En hommage à Ermengarde de Blesle, mère de Guillaume le Pieux. Actes du colloque de Blesle des 23 et 24 avril 2010, Saint-Just-près-Brioude 2013, S. 269-286.

<sup>28</sup> Vgl. Röhrkasten, Regionalism and Locality as Factors in the Study of Religious Orders, S. 265 f.

<sup>29</sup> Siehe unter anderem Balzaretto, R., Monasteries, Towns and the Countryside: Reciprocal Relationships in the Archdiocese of Milan, 614-814, in: Brogiolo, G. P./ Gauthier, N./ Christie, N. J. (Hg.), Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages (The Transformation of the Roman World 9), Leiden u.a. 2000, S. 235-258; Clark, G., Monastic Economies? Aspects of Production and Consumption in Early Medieval Central Italy, in: *Archeologia medievale* 24 (1997), S. 31-54; Dell'Acqua, F., Craft Production in Early Western Monasticism: Rules, Spaces, Products, in: Dey, H./ Fentress, E. (Hg.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages (Disciplina Monastica 7)*, Turnhout 2011, S. 289-314; Helvétius, A.-M., L'abbatiale laïque comme relais du pouvoir royal aux frontières du royaume. Le cas du nord de la Neustrie au IXe siècle, in: Le Jan, R. (Hg.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IXe siècle aux environs de 920) (Collection Histoire et littérature régionales 17)*, Villeneuve d'Ascq 1998, S. 285-299; Lebecq, S., The Role of the Monasteries in the Systems of Production and Exchange of the Frankish World between the Seventh and the Beginning of the Ninth Centuries, in: Hansen, I. L./ Wickham, C. (Hg.), *The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand (The Transformation of the Roman World 11)*, Leiden (2000), S. 121-148.

mögliche Anknüpfungspunkte geben.<sup>30</sup> Der politische, ökonomische und soziale Kontext der Klöster und ihrer Regeln stellt auch einen bisher wenig beachteten Faktor dar, der in die Abfassung der Klosterregeln hineinspielen und sie sogar mit anstoßen konnte. Die Einbettung in diesen Kontext und die externen Einflüsse werden unter (II.4 bzw. III.5) Gründe für die Niederschrift der Texte, (II.4.2 bzw. III.5.2) Gründe außerhalb der Gemeinschaft thematisiert. Daraus wird deutlich werden, dass eine Untersuchung der Schreibanlässe von Klosterregeln neben verbandsinternen auch verbandsexterne Gründe in Betracht ziehen sollte, auch wenn Letztere womöglich nicht für alle Klosterregeln eine Rolle spielten.

Die Schlussbetrachtung (IV) fasst schließlich zunächst (IV.1) die Ergebnisse zu den *Consuetudines Guigonis* und der Stephansregel zusammen, vergleicht beide Orden miteinander und ordnet die Ergebnisse in die eingangs skizzierten breiteren rechts- und ordensgeschichtlichen Kontexte ein. Der Vergleich umfasst als Erstes (IV.1.1) rechtsgeschichtliche Aspekte, nämlich (IV.1.1.1) Textgattung und -bezeichnung der Regeln, (IV.1.1.2) die Normativität der Regeln – rechtspositivistisch betrachtet, sowie (IV.1.1.3) die Rezeption des neuen hochmittelalterlichen Rechtsdenkens in beiden Orden. Danach folgen eine Zusammenfassung und ein Vergleich in den Punkten (IV.1.2) Klosterregel und Ordensidentität, (IV.1.3) Gründe für die Niederschrift der Regeln, und zuletzt (IV.1.4) Normative Schriftlichkeit und Institutionalisierung.

Auf den Ergebnissen von (IV.1) aufbauend, enthält der zweite Teil der Schlussbetrachtung (IV.2) weiterführende Überlegungen, die einerseits (IV.2.1) die Normativität, Verrechtlichung und Implementierung hochmittelalterlicher Klosterregeln, andererseits (IV.2.2) die Diversifikation des Religiosentums im Hochmittelalter, und schließlich (IV.2.3) die Funktionen der Klosterregeln betreffen. Kapitel (IV.2.1) umfasst hierbei (IV.2.1.1) grundlegende Betrachtungen zur Normativität früh- und hochmittelalterlicher Klosterregeln, (IV.2.1.2) zur Verrechtlichung der Regeln im Hinblick auf ihre Rezeption in den Orden, (IV.2.1.3) zur Verrechtlichung der Regeln im Hinblick auf ihr Verhältnis zum Kirchenrecht, (IV.2.1.4) zum Status der neuen Klosterregeln des Hochmittelalters im Vergleich zu den traditionellen frühmittelalterlichen Regeln sowie (IV.2.1.5) zur Implementierung von Klosterregeln. In Kapitel (IV.2.2) wird erst (IV.2.2.1) die These einer „Krise des Zönotentums“ erläutert, die traditionell die Diversifikation des Religiosentums erklärte. Anschließend werden in Auseinandersetzung mit dieser These (IV.2.2.2) das Verhältnis zwischen Benediktinern und Eremiten, (IV.2.2.3) die territorialpolitischen und ökonomischen

---

<sup>30</sup> Siehe Kapitel IV.2.2.3 zu den territorialpolitischen und ökonomischen Funktionen der kartäusischen und grandmontensischen Einöden. Zu bisherigen Forschungen zu diesem Thema siehe unten, Kapitel I.3 und I.4.

Funktionen der kartäusischen und grandmontensischen Einöden und (IV.2.2.4) die Stellung der Benediktiner und Eremiten zu den gesellschaftlichen Entwicklungen des Hochmittelalters behandelt; zuletzt wird (IV.2.2.5) dafür plädiert, von einer Reform und Differenzierung statt einer „Krise des Zönotentums“ zu sprechen. Zum Schluss wird in Kapitel (IV.2.3) auf Klosterregeln als „politische“ Dokumente sowie die Funktionen der Texte eingegangen.

Die Grundlinien dieser Untersuchung, die in diesem Kapitel umrissen wurden, sollen im Folgenden in einem Forschungsüberblick und Problemaufriss näher erläutert werden. Dieser soll die hier skizzierte Fragestellung präzisieren und in ihrem wissenschaftlichen Kontext verorten, zentrale Begrifflichkeiten klären und die Methodik dieser Arbeit näher vorstellen.

## **2 Klosterregeln im Spiegel der Forschung**

### **2.1 Rechtsgeschichtliche Perspektiven**

#### **2.1.1 Textgattungen und -bezeichnungen**

Die elementarste Frage, vor die eine Untersuchung zu Klosterregeln gestellt ist, lautet zunächst: Was ist eigentlich eine Klosterregel? Diese simple Frage ist jedoch schwieriger zu beantworten, als es zunächst scheint. De Vogüé versuchte sich für die frühmittelalterlichen Regeln an einer Arbeitsdefinition, der man auf den ersten Blick zustimmen möchte, wies dabei aber auch auf die Definitionsschwierigkeiten hin: „Les règles monastiques anciennes (400-700) forment un ensemble compact et relativement homogène, mais difficile à définir et à délimiter. On entend par là tout écrit latin destiné à un groupe de moines ou de moniales et présentant un certain caractère législatif“.<sup>31</sup> Doch wie Albrecht Diem – unter Verweis auf die bisherigen Forschungen – hervorhob, ist auch und gerade der „certain caractère législatif“ der Regeln ein Problem.<sup>32</sup> In der Tat wird die Normativität der Klosterregeln in der Forschung rege diskutiert. Auch die mittelalterlichen Einordnungen und Bezeichnungen der Texte helfen nicht weiter, denn diese sind begrifflich äußerst unscharf. So wies Albrecht Diem darauf hin, dass noch heute die recht verschiedenartigen Texte als Klosterregel angesehen werden, die im Codex regularum Benedikts von Aniane gesammelt und dort als *regula* bezeichnet wurden.<sup>33</sup> Diese Texte trugen zudem unterschiedliche Titel: unter den frühmittelalterlichen „Regeln“

---

<sup>31</sup> De Vogüé, *Les règles monastiques anciennes*, S. 11.

<sup>32</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 133.

<sup>33</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 131 f.

findet man unter anderem mit *praecepta*, *instituta*, *iudicia*, *leges*, *monita* und *statuta* überschriebene Texte.<sup>34</sup> Ebenso unpräzise wurden zum Teil noch im 12. Jahrhundert die Begriffe *consuetudines* und *statuta* verwendet.<sup>35</sup> Im Vergleich zum Frühmittelalter fanden die Bezeichnungen der normativen Texte im Hochmittelalter bisher recht wenig Beachtung.

Bisweilen wurde auch die Vieldeutigkeit des Begriffes *regula*, auf die in einzelnen Schriften hingewiesen wurde, nicht hinreichend berücksichtigt: So ist, wenn in einem hagiographischen oder anderen monastischen Text von einer *regula* die Rede ist, nicht unbedingt eine geschriebene Regel gemeint. Mit dem Begriff konnte unter anderem die Autorität des Abtes, das klösterliche Leben im Allgemeinen, eine praktizierte Gewohnheit oder ein Gebot der Heiligen Schrift gemeint sein.<sup>36</sup> Dennoch wird häufig – zuweilen vorschnell – angenommen, dass es sich bei einer *regula* um einen geschriebenen Text handelte und ein Kloster einer „textgebundene[n] Observanz“ folgte.<sup>37</sup> So kritisierte Diem das auf Friedrich Prinz zurückgehende Bild eines „Zeitalters der Mischregeln“, in dem man einer Kombination aus der Benediktregel und der Kolumbansregel befolgt habe.<sup>38</sup>

*Regula* konnte sich zudem auf schriftliche wie nicht schriftliche Normen außerhalb der Regeltexte beziehen, wie der Regeltext nur als Teil einer allgemeinen *regula* erscheinen konnte.<sup>39</sup> So legte Diem in einer Einzelstudie dar, dass die in den frühmittelalterlichen Quellen genannte *regula Columbani* nicht unbedingt mit den uns heute bekannten Regeltexten gleichzusetzen ist, sondern dass die *regula* über diese hinausging. Nach Diem war es die *Vita Columbani* des Jonas von Bobbio, welche die meisten Informationen über die *regula Columbani* darbot.<sup>40</sup> Setzt man eine in den Quellen erwähnte *regula* mit einer uns heute erhaltenen Klosterregel gleich, können Fehlinterpretationen entstehen. Dabei ist nicht nur zu beachten, dass mit *regula* eine ungeschriebene Lebensordnung gemeint sein konnte. Auch Viten oder andere Texte konnten eine *regula* transportieren, was auf den öfter hervorgehobenen Umstand verweist, dass im mittelalterlichen Religiosentum auch andere Texte einen normativen Charakter aufweisen konnten, von denen wir es heute nicht unbedingt

---

<sup>34</sup> Vgl. de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes*, S. 12.

<sup>35</sup> Vgl. Melville, *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten*, S. 10 f.

<sup>36</sup> Vgl. zusammenfassend Diem, *Das monastische Experiment*, S. 136 f. und 143 f.; einen Überblick über die Begriffsgeschichte bietet de Vogüé, A., *Art. Regola. I. Visione generale filologico-storica delle r. e costituzione religiose, 1. Antichità, 2. In Occidente + II. R. cenobitiche d'Occidente*, DIP 7, Rom 1983, Sp. 1414-1420. Eine sehr detaillierte Darstellung der spätantiken und frühmittelalterlichen Begriffsgeschichte bis einschließlich Gregors des Großen bietet Floryszczak, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen*, S. 9-65. Zum Gebrauch des Wortes *regula* bei Papst Gregor dem Großen siehe auch Hallinger, *Papst Gregor der Große*, S. 269-277.

<sup>37</sup> Diem, *Das monastische Experiment*, S. 135.

<sup>38</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 135-145.

<sup>39</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 143 f.

<sup>40</sup> Vgl. Diem, *Was bedeutet Regula Columbani?*, S. 63-89 (Zusammenfassung S. 89).



erwarten würden.<sup>41</sup> Melville nennt hierbei unter anderem Papst- und Bischofsurkunden, Kirchenrechtssammlungen, Novizenspiegel, Exempla-Sammlungen oder Gründungserzählungen als Schriftquellen, die normative Inhalte vermitteln konnten.<sup>42</sup> Dies deckt sich auch mit den Ergebnissen Patzolds, der Konflikte in Klöstern des ottonisch-salischen Reiches untersuchte und feststellte, dass in den Konfliktfällen gar nicht ausschließlich die Benediktregel herangezogen wurde, sondern gleichermaßen andere Texte wie die Bibel und andere Autoritäten sowie mündlich tradierte Gewohnheiten.<sup>43</sup> Abseits der Texte wirkten auch vorbildhafte Personen wie der Abt oder der Gründer und das Handeln innerhalb der Gemeinschaft normierend.<sup>44</sup>

Bei dieser Konfusion verwundert es nicht, dass Gert Melville noch in einem 2005 veröffentlichten Aufsatz eine „Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter“ als Forschungsdesiderat sah. Melville beabsichtigte, in seinem Artikel eine idealtypische Definition von Regeln, Consuetudines-Texten und Statuten aufzustellen<sup>45</sup>; an der Abgrenzung dieser drei Gattungen haben auch andere Forschende gearbeitet, die dabei vor allem inhaltliche und funktionale Kriterien anwendeten.<sup>46</sup> Dabei

---

<sup>41</sup> Zu Heiligenviten, die eine *regula* transportieren bzw. einen Regeltext oder regelartige Bestimmungen integrieren, siehe Diem, Das monastische Experiment, S. 142 f. Zum normativen Charakter von Heiligenviten siehe auch Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 533-535; Melville, Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten, S. 7 f.

<sup>42</sup> Vgl. Melville, Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten, S. 7 f.

<sup>43</sup> Vgl. Patzold, Konflikte im Kloster, S. 296 f., der hier auch schreibt, dass die Mönche unter anderem nicht zwischen Recht, Sitte und Brauch unterschieden. In einem Konflikt berief sich ein Mönch sogar auf das sächsische Stammesrecht, vgl. ebenda, S. 296, Anm. 311.

<sup>44</sup> Vgl. Melville, Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten, S. 7.

<sup>45</sup> Melville, G., Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter, in: Andenna, C./ Ders. (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari/ Noci/ Lecce, 26 – 27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23 – 24 maggio 2003 (Vita regularis Abhandlungen 25)*, Münster 2005, S. 5 – 38.

<sup>46</sup> Vgl. Angerer, J. F., Zur Problematik der Begriffe: Regula – Consuetudo – Observanz und Orden, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 88 (1977), S. 312-323; Cygler, F., Règles, coutumiers et statuts (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Brèves considérations historico-typologiques, in: Derwich, M. (Hg.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes. Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R., Wrocław-Ksiaz, 30 novembre – 4 décembre 1994 (Travaux du L.A.R.H.C.O.R. Colloquia 1)*, Bd. 1, Wrocław 1995, S. 31-49; Hallinger, K., Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68; Studien zur Germania Sacra 14), hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen 1980, S. 140-166; Iogna-Prat, D., Moines et chanoines: règles, coutumiers et textes liturgiques, in: Vauchez, A./ Caby, C. (Hg.), *L'Histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Age. Guide de recherche et documents (L'Atelier du médiéviste 9)*, Turnhout 2003, S. 71-97; Schreiner, K., Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, in: Keller, H./ Grubmüller, K./ Staubach, N. (Hg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen (Münstersche Mittelalter-Schriften 65)*, München 1992, S. 37-75; Tutsch, B., Texttradition und Praxis von *consuetudines* und *statuta* in der 'Cluniacensis ecclesia' (10.—12. Jahrhundert), in: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74)*, München 1997, S. 173-205. Die Consuetudines werden, mit besonderem Fokus auf Cluny, in mehreren Aufsätzen in folgendem Sammelband behandelt: Boynton, S./ Cochelin, I. (Hg.),

erwiesen sich immer die Unschärfe der mittelalterlichen Begrifflichkeit und die Vielschichtigkeit der Texte, die sich einer eindeutigen Kategorisierung entziehen, als Problem. Eine Lösung sah Melville darin, mit Idealtypen nach Max Weber zu arbeiten, die als Modellkonstruktionen und Vergleichsmaßstab für die realen Texte dienen können und somit eine grobe Zuordnung ermöglichen, die einige wesentliche Aspekte der Texte umfasst.<sup>47</sup> Nach Melville stößt die bisherige Abgrenzung von Regeln, Consuetudines und Statuten nach inhaltlichen und funktionalen Kriterien an ihre Grenzen, denn häufig seien hier die Übergänge fließend. Zudem könne jede Gattung inhaltlich und funktional an die Stelle einer anderen treten – das ist zum Beispiel der Fall, wenn Consuetudines einen normativen Basistext darstellen, wie es bei den Kartäusern der Fall war.<sup>48</sup> Melville schlug daher eine primäre Einteilung nach normativen Kriterien vor: Ein grundlegender Unterschied zwischen Regeln und Statuten einerseits und Consuetudines andererseits sei, dass Erstere einen prospektiven, Letztere einen retrospektiven Charakter aufwiesen – denn die Geltung von Consuetudines ergebe sich nicht aus der Normsetzung selbst, sondern der praktizierten Gewohnheit. Regeln und Statuten hingegen ließen sich vor allem durch das Kriterium der Veränderbarkeit voneinander abgrenzen, denn nur Letztere durften verändert werden.<sup>49</sup> Daneben wurden in dem Aufsatz auch inhaltliche und funktionale Aspekte der Gattungen herausgearbeitet. Da diese Typologie sehr differenziert und detailliert ist, soll im Folgenden mit ihr gearbeitet werden.

In einem ebenfalls 2005 publizierten Aufsatz stellte Anselme Davril darüber hinaus eine differenzierte Typologie der Consuetudines auf, wobei die Normativität, aber auch die Entstehungsbedingungen und Zwecke der Texte Unterscheidungskriterien bildeten. Davril schlug eine Unterscheidung zwischen *coutumiers directifs*, *coutumiers normatifs* und *coutumiers descriptifs* vor. In den *coutumiers directifs* werden nach Davril die Gewohnheiten des eigenen Klosters niedergeschrieben, um sie für die Zukunft zu sichern. Die *coutumiers normatifs* werden dagegen – zum Beispiel bei der Gründung oder Reform eines Hauses – von außen auf Klöster übertragen. Diese Consuetudines sind verbindlich und sollen eine bestimmte Lebensordnung konstituieren. Im Gegensatz dazu sollen die *coutumiers descriptifs* ein Kloster nur über die Gewohnheiten eines anderen Hauses informieren, weshalb diese

---

From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny/ Du cœur de la nuit à la fin du jour. Les coutumes clunisiennes au moyen âge (Disciplina monastica 3), Turnhout 2005.

<sup>47</sup> Vgl. Melville, Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten, S. 12.

<sup>48</sup> Vgl. Melville, Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten, S. 36.

<sup>49</sup> Vgl. Melville, Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten, S. 37 f.

Texte nicht verbindlich sind.<sup>50</sup> Das Modell Davrils ist nützlich, um die Eigenart der *Consuetudines Guigonis* genauer bestimmen zu können, und wird in dieser Untersuchung daher ebenfalls verwendet werden.

Eine Analyse der Begrifflichkeit und die Abklärung der Gattungsfrage sind nicht nur wichtig, um wesentliche Merkmale der einzelnen Texte zu erfassen, sondern auch, um das Verhältnis zwischen den einzelnen Gattungen festzustellen. Dies wiederum rührt an eine zentrale Entwicklung der Rechtsgeschichte und des Rechtsdenkens im Hochmittelalter: die Entstehung eines systematischen Rechtsdenkens, das sich in der aufblühenden Kanonistik und Legistik niederschlug. Diese Zusammenhänge werden unten in Kapitel I.2.1.3 erläutert werden.

### **2.1.2 Normativität**

Wer die Frage „Was ist eine Klosterregel?“ beantworten möchte, muss – wie die Typologie Melvilles schon gezeigt hat – auch das Kriterium der Normativität berücksichtigen. Bei Klosterregeln wird hier normalerweise auf einer allgemeinen Ebene gefragt, ob diese eher als Gesetzbuch oder als paränetische Texte betrachtet werden sollten – das heißt, ob ihre Handlungsanweisungen als verpflichtend oder als Ratschläge interpretiert werden müssen. Diese Frage wurde im Hinblick auf einzelne Regeln oder Regeltypen unterschiedlich beantwortet, wobei nicht immer reflektiert wurde, was denn eigentlich unter „Recht“ oder „Gesetz“ zu verstehen ist. So fragte Bella Millet in einem Aufsatz aus dem Jahr 2013: „Can there be such a thing as an ‚anchoritic rule‘?“<sup>51</sup> Millet kam zu keiner eindeutigen Antwort. Sie betrachtete hier vor allem „Regeln“ für Reklusen und traditionelle Eremiten und streifte die neuen Eremiten nur am Rande. Der Ausgangspunkt ihrer Frage war, dass sich das eremitische Leben gegenüber dem zönotischen Leben durch seine ursprüngliche Freiheit und Unabhängigkeit auszeichnete<sup>52</sup> – eine Unabhängigkeit auch von festen Klosterregeln; demgemäß könnte man die eremitischen Klosterregeln eher als paränetische Texte denn als verbindliche Rechtstexte sehen, wie es Ann K. Warren für die Regeln für Reklusen

---

<sup>50</sup> Davril, A., *Coutumiers directifs et coutumiers descriptifs d'Ulrich à Bernard de Cluny*, in: Boynton, S./ Cochelin, I. (Hg.), *From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny / Du cœur de la nuit à la fin du jour. Les coutumes clunisiennes au moyen âge (Disciplina monastica 3)*, Turnhout 2005, S. 23-28.

<sup>51</sup> Millet, B., *Can there be such a Thing as an ‚Anchoritic Rule‘?*, in: Innes-Parker, C./ Yoshikawa, N. K. (Hg.), *Anchoritism in the Middle Ages. Texts and Traditions (Religion and Culture in the Middle Ages)*, Cardiff 2013, S. 11-30.

<sup>52</sup> Millet, *Can there be such a Thing as an ‚Anchoritic Rule‘?*, S. 11.

angenommen hat: „Unlike monastic rules, which are demands, rules for anchorites are suggestions and supports.“<sup>53</sup>

Doch auch bei zönotischen Klosterregeln ist nicht klar, ob sie wirklich „demands“ darstellen. So meinte Dannenberg, dass die Mönchsregeln „[v]on ihren Autoren (...) nicht als verbindliche Normsetzung konzipiert, sondern eher als Auslegungs- und Entscheidungshilfe vorgesehen“<sup>54</sup> waren. Emanuele Coccia vertrat die These, dass die Klosterregeln bis hin zu Franziskus von Assisi juristischer Natur waren, bezeichnete sie aber mit einem von Louis Gernet für das antike Griechenland entwickelten Begriff als „*prédroit*“, das sich nicht strikt von der Theologie trennen ließ.<sup>55</sup> Die Regel des Franziskus hob er von den bisherigen Regeln ab.<sup>56</sup> Mazón widmete der Normativität der Klosterregeln eine ganze Monographie<sup>57</sup> und vertrat eine synthetische Position, die von Giorgio Agamben als unentschieden kritisiert wurde.<sup>58</sup> Nach seiner Untersuchung mehrerer Klosterregeln und der historischen Debatte ihrer Rechtsnatur kam Mazón zu dem Schluss, dass diese weder als Gesetzbücher im strengen Sinn noch als simple Ratschläge aufgefasst werden sollten. Die Klosterregeln gingen über simple Ratschläge hinaus, da sie eine moralische Verpflichtung enthielten.<sup>59</sup>

Giorgio Agamben wiederum sprach den Klosterregeln gänzlich einen Rechtscharakter ab – unter Verweis auf die Paulusbriefe, die den Gegensatz zwischen Evangelium und Gesetz betonten: Das christliche Leben sei immer mehr als das Gesetz, und die Klosterregeln, die das Evangelium zum Vorbild hatten, seien daher nicht als Gesetz zu betrachten. Agamben verallgemeinert die Aussagen der Paulusbriefe über das mosaische Gesetz allzu sehr, wenn er diese auf Klosterregeln überträgt.<sup>60</sup> Womöglich aber spricht er einen wichtigen, bisher in der Forschungsdiskussion wenig beachteten Punkt an, wenn er schreibt: „Auch wenn die Kirche nach und nach ein normatives System schuf, das im 12. Jahrhundert im von Gratian in seinem *Decretum* zusammengestellten kanonischen Recht gipfeln sollte, und das Leben des Christen immer wieder in den Bereich des Rechts eintreten konnte, sicher ist, dass sich die christliche *forma vivendi* – also das, was die Regel im Blick hat – ihrem Wesen nach nicht in der Befolgung einer Vorschrift erschöpft, keine rechtliche Natur hat.“<sup>61</sup> So stellt sich durchaus die

---

<sup>53</sup> Warren, *Anchorites and their Patrons in Medieval England*, S. 101. Millet, *Can there be such a Thing as an „Anchoritic Rule“?*, S. 11, setzte sich in ihrem Aufsatz mit dieser Aussage auseinander.

<sup>54</sup> Dannenberg, *Das Recht der Religiösen*, S. 88.

<sup>55</sup> Vgl. Coccia, *Regula et vita*, S. 204 f.

<sup>56</sup> Vgl. Coccia, *Regula et vita*, S. 206-208.

<sup>57</sup> Mazón, C., *Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica* (Analecta Gregoriana 24. Series iuris canonici Sectio A n. 3), Rom 1940.

<sup>58</sup> Vgl. Agamben, *Höchste Armut*, S. 57.

<sup>59</sup> Vgl. Mazón, *Las reglas de los religiosos*, S. 321.

<sup>60</sup> Vgl. Agamben, *Höchste Armut*, S. 70-72.

<sup>61</sup> Agamben, *Höchste Armut*, S. 73.

Frage, ob man über die Normativität von Klosterregeln diskutieren kann, ohne zugleich auf die Frage nach ihrer Funktion einzugehen und grundlegende theoretische Reflexionen anzustellen.

Am eingehendsten wurde die Frage nach der Normativität bei der Benediktregel diskutiert, mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen – dies zeigt, wie schwierig solche Fragen zu beantworten sind. Neben der Deutung des Textes als Gesetzbuch<sup>62</sup> oder rein paränetische Schrift<sup>63</sup> wurde auch die synthetische Sicht vertreten, dass die Regel Passagen von unterschiedlicher Normativität enthalte und somit unter anderem gesetzesähnliche Vorschriften mit ermahnenden Stellen vereine.<sup>64</sup> Neue Aspekte in die Debatte brachten dabei neuere (rechts-)historische Forschungen, welche nicht mehr nur die normativen Texte selbst analysieren, sondern auch den Umgang mit ihnen untersuchen und sie in ihrer sozialen Praxis verorten<sup>65</sup>; wie bereits erwähnt, wird dabei bisweilen der Begriff der Implementierung oder

---

<sup>62</sup> Besonders pointiert findet sich die Deutung der Benediktregel als Gesetzbuch bei Jacobs, U. K., *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 16), Köln u.a. 1987. Doch auch Karl Suso Frank betonte den Gesetzescharakter der Regel, siehe Frank, K. S., „Siehe das Gesetz, unter dem du dienen willst“. Der geschichtliche Ort der Benediktusregel, in: *Erbe und Auftrag* 56 (1980), S. 427-440 (besonders S. 436-440).

<sup>63</sup> Siehe Angerer, J. F., *Zur Problematik der Begriffe: Regula – Consuetudo – Observanz und Orden*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 88 (1977), S. 312-323; Cygler, F., *Règles, coutumiers et statuts (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Brèves considérations historico-typologiques*, in: Derwich, M. (Hg.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes. Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R., Wrocław-Ksiaz, 30 novembre – 4 décembre 1994 (Travaux du L.A.R.H.C.O.R. Colloquia 1), Bd. 1, Wrocław 1995, S. 31-49 (S. 43); Dartmann, C., Normative Schriftlichkeit im früheren Mittelalter: das benediktinische Mönchtum*, in: *ZRG KA* 100 (2014), S. 17-24; de Vogüé, A., *Les règles monastiques anciennes (400-700) (Typologie des sources du Moyen Age occidental 46)*, Turnhout 1985, S. 39; Hagemeyer, O., *Ecce lex ...*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 96 (1985), S. 238-246, siehe hierzu auch die Antwort von Jacobs, U. K., Was versteht Benedikt von Nursia unter „lex“? Zu einer Studie von Oda Hagemeyer OSB, in: *Regulae Benedicti Studia* 13 (1984), S. 69-71; von der Nahmer, D., *Gregor der Große und der heilige Benedikt*, in: *Regulae Benedicti Studia* 16 (1987), S. 81-103.

<sup>64</sup> Siehe Hourlier, J., *La Règle de saint Benoît, source de droit monastique*, in: *Études d'histoire du droit canonique, dédiées à Gabriel LeBras*, Bd. 1, Paris 1965, S. 157-168; Melville, G., *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter*, in: Andenna, C./ Ders. (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari/ Noci/ Lecce, 26 – 27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23 – 24 maggio 2003 (Vita regularis Abhandlungen 25)*, Münster 2005, S. 5 – 38 (S. 18).

<sup>65</sup> Exemplarisch für neuere Arbeiten sind zu nennen: Landwehr, A., „Normdurchsetzung“ in der Frühen Neuzeit? Kritik eines Begriffs, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 48 (2000), 146–162, in Auseinandersetzung mit Schlumbohn, J., *Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühmodernen Staates?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), S. 647–663; Teuscher, S., *Kompilation und Mündlichkeit: Herrschaftskultur und Gebrauch von Weistümern im Raum Zürich (14.-15. Jahrhundert)*, in: *Historische Zeitschrift* 273 (2001), S. 289-333; Ders., *Erzähltes Recht. Lokale Herrschaft, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter (Campus Historische Studien 44)*, Frankfurt am Main – New York 2007. Für die Normativität der Benediktregel siehe Dartmann, C., *Normative Schriftlichkeit im früheren Mittelalter: das benediktinische Mönchtum*, in: *ZRG KA* 100 (2014), S. 1-61. Speziell für den Umgang mit der Benediktregel in Klöstern des ottonisch-salischen Reiches siehe Patzold, S., *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs (Historische Studien 463)*, Husum 2000.

Implementation verwendet.<sup>66</sup> Auf dieser Basis können auch interessante Ergebnisse zur (wahrgenommenen) Normativität der Benediktregel gewonnen werden. So verwies Hubertus Lutterbach auf den Wandel des normativen Charakters der Regula durch die Aachener Synoden von 816/17, die aus einer charismatischen Weisung ein Gesetz machten.<sup>67</sup> Interessante Ergebnisse finden sich auch bei Patzold, der aus seinen Untersuchungen folgerte, dass die Regel aus der Sicht eines Mönches im 11. Jahrhundert „ganz selbstverständlich *zugleich* religiöser Grundlagentext, spiritueller Leitfaden und vor dem Königsgesicht einklagbares Gesetz gewesen [sei] (...). Die (moderne) Frage nach dem normativen Charakter, nach der Verbindlichkeit der *Regula* wird vor diesem Hintergrund nicht weniger legitim – aber schwerer zu beantworten. Unbezweifelbar bleibt zwar das hohe Ansehen des Textes, sei es nun in religiöser und sittlicher oder in rechtlicher Hinsicht; seine Verbindlichkeit und sein normativer Charakter aber changierten aus heutiger Sicht geradezu, änderten sich je nach der Situation, in der sich Mönche konkret auf die Benediktregel beriefen.“<sup>68</sup> Die Frage, ob die Benediktregel ein Gesetzbuch oder ein spiritueller Text sei, hätte ein Mönch dieser Zeit wohl nicht beantworten können<sup>69</sup> – demnach wäre die Frage für das Frühmittelalter als anachronistisch zu werten.

In umfassender Weise hat sich jüngst Christoph Dartmann der Frage nach der Normativität der Benediktregel gewidmet und ihre Rezeption im Frühmittelalter untersucht.<sup>70</sup> Dartmann verortete die Benediktregel in der Tradition des geistlichen Gesprächs zwischen einem erfahrenen Asketen und seinen Schülern, wie sie sich im traditionellen monastischen Schrifttum niedergeschlagen hatte. Wie diese, intendiere die Benediktregel „keine vereinheitlichende Normierung asketischer Praxis (...), sondern bietet exemplarische Lösungen für typische Probleme des mönchischen Lebens.“<sup>71</sup> Die frühmittelalterlichen Klosterregeln sind nach Dartmann als Teil dieser frühen monastischen Literatur zu betrachten und unterscheiden sich in normativer Hinsicht nicht grundlegend von ihr<sup>72</sup>, so auch die Benediktregel: „Der Regeltext wie ein nach seiner Maßgabe gestaltetes Kloster beanspruchen nicht mehr, als lediglich Grundforderungen des monastischen Lebens zu erfüllen. Somit dient die Regula Benedicti nicht als normativer Text, der eine bestimmte Form des Klosterlebens

---

<sup>66</sup> Vgl. Kapitel I.1.

<sup>67</sup> siehe Lutterbach, H., *Monachus factus est. Die Mönchswerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 44)*, Münster 1995, S. 309 f.

<sup>68</sup> Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 304.

<sup>69</sup> Vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 304.

<sup>70</sup> Dartmann, C., *Normative Schriftlichkeit im früheren Mittelalter: das benediktinische Mönchtum*, in: *ZRG KA 100* (2014), S. 1-61.

<sup>71</sup> Dartmann, *Normative Schriftlichkeit*, S. 2.

<sup>72</sup> Vgl. Dartmann, *Normative Schriftlichkeit*, S. 16 f.

vorgibt, sondern präsentiert sich als eines von verschiedenen Schriftstücken, die die Lehren des Mönchtums – verstanden als den verschiedenen monastischen Traditionen gemeinsame Lebensform mit im Wesentlichen identischen Grundlagen – festhalten.<sup>73</sup> Ab dem 9. Jahrhundert ist nach Dartmann eine Diskussion über die Rolle der Benediktregel fassbar, welche die gewachsene Bedeutung des Textes widerspiegelte. Seit dem 8. Jahrhundert versuchten die Karolinger, die Regel im Grunde als verbindliches Gesetz in den Klöstern zu etablieren. In monastischen Schriften des 9. Jahrhunderts diskutierte man die angemessene Implementierung der Regel und versuchte, in Auseinandersetzung mit dem didaktischen Charakter der Regel zu klären, inwieweit die einzelnen Vorschriften der Regel verbindlich waren.<sup>74</sup> Auch die Kontroverse zwischen Cluniazensern und Zisterziensern spielte sich in einem ähnlichen Rahmen ab, wobei die Zisterzienser nach Dartmann mit ihrem Programm einer wortwörtlichen Regelbefolgung ein fundamental neues Normverständnis in die Debatte brachten.<sup>75</sup> Im Unterschied zur Karolingerzeit entwickelten die Zisterzienser zudem Organisationsformen wie das Generalkapitel, die eine wirksame Implementierung der Regel ermöglichten.<sup>76</sup>

Die Diskussion der Frage bei der Benediktregel macht deutlich, dass eine Bestimmung der Normativität von Klosterregeln nicht bei einer Analyse der Texte selbst stehen bleiben sollte, sondern dass auch ihre Rezeption in anderen Texten, der konkrete Umgang mit ihnen, die verschiedenartigen Funktionen von Klosterregeln sowie die allgemeine Rechtsentwicklung berücksichtigt werden sollten. Gerade diese Aspekte sind für die kartäusischen *Consuetudines* und die Stephansregel der Grandmontenser noch nicht oder kaum beachtet worden. Während die *Consuetudines Guigonis* noch vergleichsweise eingehend untersucht wurden<sup>77</sup>, widmet sich nur ein einsamer Aufsatz von Gert Melville – neben anderen Aspekten – der Normativität der Stephansregel.<sup>78</sup> Eine ausführliche Analyse der Aussagen im Text ist immer die Voraussetzung für weitergehende Untersuchungen, zumal die Frage nach der Normativität in engem Zusammenhang mit der Frage nach der (idealtypisch verstandenen) Textgattung steht. Wichtige Fragekategorien hat Melville für die Gattungsbestimmung normativer Texte im mittelalterlichen Religiosentum aufgestellt:

---

<sup>73</sup> Dartmann, Normative Schriftlichkeit, S. 24.

<sup>74</sup> Vgl. Dartmann, Normative Schriftlichkeit, S. 24-46.

<sup>75</sup> Vgl. Dartmann, Normative Schriftlichkeit, S. 46-57.

<sup>76</sup> Vgl. Dartmann, Normative Schriftlichkeit, S. 51 f.

<sup>77</sup> Vgl. Meyer/ Smet, Guigo's „*Consuetudines*“ van de eerste Kartuizers, S. 15-25 (französische Zusammenfassung S. 93 f.); Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 209-214.

<sup>78</sup> Melville, G., Von der *Regula regularum* zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997, S. 342-363.

- „1. Wer kann Regeln, *Consuetudines*-Texte, Statuten schreiben / einführen / approbieren?
2. Welche normativen Inhalte werden durch Regeln, *Consuetudines*-Texte, Statuten transportiert?
3. Wer kann Regeln, *Consuetudines*-Texte, Statuten verändern bzw. derogieren?
4. Wie verhält es sich mit dem Bezug zwischen einerseits Regel, *Consuetudines*-Texten, Statuten und andererseits religiösen Verbänden, Orden, Klöstern?
5. Wie ist es um die (systematische und historische) Beziehung zwischen Regeln, *Consuetudines*-Texten und Statuten bestellt?
6. Wo ist bei Regeln, *Consuetudines*-Texten, Statuten die normative Geltung verankert? – Diese letzte Frage dürfte sich als die bedeutendste erweisen.“<sup>79</sup>

Für diese Untersuchung ist es nicht zweckmäßig, diese Fragen streng in der Reihenfolge des Fragerasters durchzugehen, da sie zum Teil im Zusammenhang mit anderen Fragen erörtert werden müssen; die Ergebnisse zur Normativität werden aber im Schluss dieser Untersuchung in einem Fazit präsentiert und miteinander verglichen werden. Relevante Kriterien sind vor allem die Legitimation der Normen und die jeweilige Rechtsauffassung. So lassen sich grundsätzlich durch die rechtmäßige Autorität gesetzte und prospektive Normen von Normen unterscheiden, die durch die Dauer bzw. praktizierte Gewohnheit legitimiert werden und daher in einem deskriptiven oder retrospektiven Gewand daherkommen. Weiterhin ist wichtig, ob die Normen als veränderbar oder sakrosankt betrachtet wurden. Abseits vom Frageraster Melvilles ist auch die Frage nach dem Umgang mit der Neuheit der Klosterregeln interessant; nach Diem stellten sich die frühmittelalterlichen Klosterregeln als in der Tradition verankert bzw. als Kompilation alter Texte dar<sup>80</sup> und verschleierten ihre Neuheit. Demnach wäre zu fragen, ob ein normativer Text an sich Gültigkeit beanspruchte oder seine Autorität von den traditionellen Texten herleitete.

Da Recht eng mit Macht und der Ausbildung von Institutionen zusammenhängt, können auch die Grundlagen der Herrschafts- und Rechtssoziologie Max Webers verwendet werden. Der Vorteil der Kategorien Webers ist, dass sie weithin auch über die Soziologie hinaus bekannt sind und daher wenig Erklärung bedürfen, sowie dass sie innerhalb der Ordensforschung insbesondere aufgrund der Forschungen Gert Melvilles und seiner Schüler/-innen etabliert sind. Weber unterschied zwischen drei Typen legitimer Herrschaft, die auf verschiedenen Legitimationsgründen beruhen – der charismatischen, traditionellen und legalen Herrschaft.

---

<sup>79</sup> Melville, Regeln – *Consuetudines*-Texte – Statuten, S. 11 f.

<sup>80</sup> Vgl. Diem, Das monastische Experiment, S. 139 f.



Die erste fuße auf der emotionalen Hingabe an einen charismatischen Anführer, die zweite auf der Anerkennung der überkommenen Tradition und der sie verkörpernden Autoritäten, die dritte auf gültigen Gesetzen und gesetzeskonform bestimmten Autoritäten. Weber verstand diese drei Typen legitimer Herrschaft als Idealtypen, also nach seiner Definition als Modell, das dazu dient, die „empirische Wirklichkeit mit ihm zu ‚vergleichen‘, ihren Kontrast oder ihren Abstand von ihm oder ihre relative Annäherung an ihn festzustellen, um sie so mit *möglichst eindeutig verständlichen Begriffen* beschreiben und kausal zurechnend verstehen und erklären zu können.“<sup>81</sup> In Wirklichkeit kämen die drei Typen legitimer Herrschaft kaum in Reinform vor; normalerweise würden sich die Merkmale der drei Typen bei konkreten Herrschaften vermischen.

Doch durch eine Analyse des Textes und eine Untersuchung des historischen Kontexts und der sozialen Praxis lässt sich die Frage nach der Normativität einer Klosterregel nicht erschöpfend beantworten – wie auch die Frage, was eine Klosterregel eigentlich ist. Agambens Bemerkung, dass man die Normativität einer Klosterregel nicht losgelöst von ihrem theologischen Kontext betrachten sollte, weist hierbei in eine wichtige Richtung.<sup>82</sup> Tatsächlich ist das Problem der meisten bisherigen Forschungen zum Thema, dass – bewusst oder unbewusst – eine rechtspositivistische Position eingenommen wird, welche die Fragerichtung bestimmt. Um zu verdeutlichen, was mit einer solchen Position gemeint ist, sei eine Aussage von Max Weber zitiert, die dessen Rechtspositivismus verdeutlicht: „Wir wollen vielmehr überall da von ‚Rechtsordnung‘ sprechen, wo die Anwendung irgendwelcher, physischer oder psychischer, Zwangsmittel in Aussicht steht, die von einem *Zwangsapparat*, d. h. von einer oder mehreren Personen ausgeübt wird, welche sich zu diesem Behuf für den Fall des Eintritts des betreffenden Tatbestandes bereithalten, wo also eine spezifische Art der Vergesellschaftung zum Zweck des ‚Rechtszwanges‘ existiert.“<sup>83</sup> Charakteristisch für den Rechtspositivismus ist die sogenannte „Trennungsthese“, das heißt, die begriffliche Trennung zwischen Recht und Moral. Aus einem unreflektierten rechtspositivistischen Blickwinkel heraus beschränkt sich die Untersuchung der Normativität einer Klosterregel vor allem auf die Fragen, welche Autorität die Normen auf welche Weise erließ, legitimierte und abänderte und ob bzw. wie der Gehorsam gegenüber den Normen erzwungen werden sollte bzw. konnte. Dies sind zweifellos wichtige und interessante Untersuchungskategorien, doch es ist fraglich, ob diese genügen, um die Normativität einer Klosterregel zu erfassen.

---

<sup>81</sup> Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 521 f. (Tübingen 1951, 2. Aufl.)

<sup>82</sup> Vgl. *Agamben, Höchste Armut*, S. 71-73.

<sup>83</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 238.

Dies rührt auch an die wichtige und im Kontext der Forschungskontroverse um die Normativität der Klosterregeln kaum reflektierte Frage, was man eigentlich unter Recht zu verstehen hat, und ob Klosterregeln tatsächlich vorrangig als Rechtstexte betrachtet werden sollten. Es fällt an den Arbeiten zum Thema auf, dass kaum rechts- und moralphilosophische Theorien oder Kategorien rezipiert werden, obwohl die traditionelle Differenz zwischen positivistischer und antipositivistischer Rechtsdeutung und die alte rechtsphilosophische Frage nach dem Verhältnis zwischen Recht und Moral auch für die Frage nach der Normativität der Klosterregeln wichtig wären. Dass das Thema der Normativität in den letzten Jahren verstärkt interdisziplinär diskutiert wird, wird dies vielleicht ändern. So hat die monumentale, 2009 erschienene rechtshistorische und -theoretische Dissertation von Martin Pilch mit dem Titel „Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte“<sup>84</sup> bereits insbesondere für die Erforschung frühmittelalterlicher normativer Ordnungen neue Impulse gegeben und Reflexionen über die Natur des (früh)mittelalterlichen Rechts angestoßen.<sup>85</sup>

Auch die aktuellen Forschungen innerhalb des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ an der Universität Münster verweisen auf einige grundlegende Probleme in der Forschung zu kirchlichen Normen. So konstatierte Sita Steckel in einem Aufsatz über die mittelalterliche kirchliche Gesetzgebung zu Häresie, dass die moderne Trennung von Recht und Religion die heutige Forschung prägt, obwohl sie „auf bestimmte normative Ordnungen nicht passt“<sup>86</sup>. Steckel verwies – wie auch Nils Jansen in seinem Aufsatz über kirchliche Dogmatisierungsprozesse – darauf, dass das Kirchenrecht in der Transzendenz fundiert sei und daher nicht auf einer rechtlichen Normativität beruhe.<sup>87</sup> Nach Steckel ist es deswegen auch problematisch, von einer „Verrechtlichung“ der Kirche im Hochmittelalter zu sprechen, zumal diese mit einer Zunahme religiöser Proteste einherging.<sup>88</sup> Die „Verrechtlichung“ der Kirche (und ihrer Normen) darf demnach nicht als abgeschlossen gedacht werden, sondern bleibt ein Prozess, dessen verschiedene Grade erforscht werden können. Es ist vor diesem Hintergrund zwar möglich, von einer „Verrechtlichung im Sinne einer Prädominanz gesatzten und dann auch wissenschaftlich reflektierten Rechts“<sup>89</sup> oder – vereinfacht – einem „Übergang

---

<sup>84</sup> Pilch, M., Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte, Wien/ Köln/ Weimar 2009.

<sup>85</sup> Siehe beispielsweise Band 17 der Zeitschrift „Rechtsgeschichte - Legal History“ (2010), in dem mehrere Aufsätze enthalten sind, die sich mit den Thesen Pilchs auseinandersetzen.

<sup>86</sup> Steckel, Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter, S. 97.

<sup>87</sup> Vgl. Steckel, Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter, S. 94; Jansen, Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, S. 129 f.

<sup>88</sup> Vgl. Steckel, Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter, S. 94-97.

<sup>89</sup> Melville, Institutionen im Mittelalter, S. 26.

von der *gewachsenen* zur *gestaltbaren* Ordnung<sup>90</sup> zu sprechen. Doch es ist deutlich, dass sich die Entwicklung des Kirchenrechts seit dem Hochmittelalter nicht unter dem missverständlichen Begriff einer „gesetzespositivistischen Umwälzung“, wie ihn Sten Gagnér verwendete<sup>91</sup>, subsumieren lässt.

Für Klosterregeln hat Emanuele Coccia, wie oben dargelegt, den Begriff „*prédroit*“ vorgeschlagen, um die Verschränkung der Regeln mit der Religion auszudrücken. Der Begriff ist jedoch aus mehreren Gründen problematisch. So beinhaltet er mehr als eine fehlende Trennung zwischen Recht und Religion und wird von Coccia nur verkürzt verwendet. Der Begriff wurde von Louis Gernet für das archaische Griechenland entwickelt und bezeichnet gleichsam eine epochal verstandene „irrationale“ Vorstufe des Rechts, die mit einem „irrationalen“ oder magischen Rechtshandeln verbunden war – konkret, einer Rechtsfindung durch symbolische Handlungen und Rituale.<sup>92</sup> Die Existenz einer Epoche des „*prédroit*“ ist innerhalb der Alten Geschichte umstritten; Einwände kamen vor allem von anthropologischer Seite.<sup>93</sup> Problematisch ist auch die Übertragbarkeit auf das Mittelalter. Zweifellos gab es vor allem im Frühmittelalter „irrationale“ Rechtshandlungen, die an Gernets „*prédroit*“ erinnern mögen, aber eine Übernahme dieses Begriffs würde eine simplifizierende und problematische Deutung insbesondere des Frühmittelalters als ausschließlich „archaische“ und „irrationale“ Zeit begünstigen und traditionelle Meisterzählungen von einem „finsternen Mittelalter“ verfestigen.<sup>94</sup> Auch auf Klosterregeln lässt sich der Begriff kaum anwenden, ohne fehlerhafte und irreführende Assoziationen hervorzurufen. Zudem suggeriert er, dass Klosterregeln im Wesentlichen rechtliche Funktion hatten, was man – mit guten Gründen – bezweifeln kann.<sup>95</sup> Der Begriff sollte für Klosterregeln daher besser nicht verwendet werden.

Aus dieser komplexen Problemlage heraus sollen in dieser Untersuchung, wenn die Normativität der *Consuetudines Guigonis* und der *Stephansregel* behandelt wird, zunächst die Texte selbst, ihre Rezeption und der Umgang mit ihnen untersucht werden. Dabei wird eine rechtspositivistische Analysehaltung eingenommen werden, um rechtartige Merkmale der Klosterregeln herauszuarbeiten und einzuordnen sowie die „Verrechtlichung“ von

---

<sup>90</sup> Pilch, *Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten*, S. 403.

<sup>91</sup> Gagnér, *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung*, S. 341-366.

<sup>92</sup> Gernet, L., *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in: *L'année sociologique*, 3e série, Bd. 3 (1948/49), S. 21-119.

<sup>93</sup> Siehe hierzu Burchfiel, K., *The Myth of „Prelaw“*, in: Thür, G., *Symposion. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte: Akten der ... 10), Köln u.a. 1994, S. 79-104. Der Begriff wurde auch von Michel Foucault verwendet. Für eine Diskussion der Kontroverse siehe unter anderem Schauer, C., *Aufforderung zum Spiel: Foucault und das Recht*, Köln 2006, S. 255-261.

<sup>94</sup> Zum problematischen Bild eines „archaischen Frühmittelalters“ siehe unter anderem Pohl, W., *Ursprungserzählungen und Gegenbilder. Das archaische Frühmittelalter*, in: Rexroth, F. (Hg.), *Meistererzählungen vom Mittelalter* (HZ Beiheft 46), München 2007, S. 23-41.

<sup>95</sup> Siehe unten, Kapitel IV.2.1.1.

Klosterregeln zu erfassen (siehe Kapitel II.3.2 und III.3 und Zusammenfassung und Vergleich in IV.1.1.2). In der Schlussbetrachtung soll schließlich ein umfassenderes Bild über die Normativität von Klosterregeln gewonnen werden, das unter anderem auch die Kategorie der Moral einbezieht (siehe Kapitel IV.2.1.1). Dabei werden einige Impulse für eine Neubewertung der Normativität von Klosterregeln formuliert und mögliche Antworten auf die Frage „Was ist eine Klosterregel?“ erwogen werden.

### **2.1.3 Einordnung in den allgemeinen rechtshistorischen Kontext**

Eine Analyse der Begrifflichkeit, die Abklärung der Gattungsfrage und der Normativität der Regeln sind nicht nur wichtig, um wesentliche Merkmale der einzelnen Texte zu erfassen, sondern auch, um die Regeln in ihren allgemeinen rechtshistorischen Kontext einzuordnen. Hierbei ist besonders das Verhältnis zu der rechtsgeschichtlichen Umwälzung des Hochmittelalters interessant, die als Modernisierungs- und Rationalisierungsprozess beschrieben werden kann. Ein Modernisierungsparadigma lag auch den Forschungen des SFB 231 „Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter“ (1986 – 1999) zugrunde.<sup>96</sup> Der (normativen) Schriftlichkeit im Ordenswesen widmeten sich die zwei Teilprojekte L 1 „Schriftlichkeit und Ordensorganisation vom 12. bis zum beginnenden 14. Jahrhundert“ unter der Leitung von Gert Melville und Teilprojekte L 2 „Das Schriftlichwerden klösterlicher Lebensgewohnheiten im Mittelalter“ unter der Leitung von Joachim Wollasch.

Der Ansatz des SFB wurde in einem programmatischen Aufsatz von Hagen Keller<sup>97</sup> folgendermaßen definiert: „Als ‚pragmatisch‘ im Sinne des Forschungsprogramms werden alle Formen der Schriftlichkeit verstanden, die unmittelbar zweckhaftem Handeln dienen oder die menschliches Tun und Verhalten durch Bereitstellung von Wissen anleiten wollen. Schriftgut, für dessen Entstehung und Nutzung Erfordernisse der Lebenspraxis konstitutiv waren, bildet also den Ausgangspunkt der Einzeluntersuchungen. Das Erkenntnisziel liegt in der Frage, wie sich Kommunikation mit Hilfe des Instrumentariums der Schrift, Schriftbesitz, Schriftbedarf, Schriftgebrauch dahin entwickelt haben, daß innerhalb der menschlichen Gesellschaft Schriftlichkeit in weiten Bereichen zur Bedingung für den Lebensvollzug wurde.

---

<sup>96</sup> Einen Überblick über die Tätigkeit des SFB bekommt man auf folgender Internetseite: <http://www.uni-muenster.de/Geschichte/MittelalterSchriftlichkeit/> (17.01.2015).

<sup>97</sup> Keller, H., Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter. Der neue Sonderforschungsbereich 231 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, in: FMSt 22 (1988), S. 388-409.

Erhellung soll ein historischer Prozeß, der die Anwendung der Schrift in neue Dimensionen führt und der Literalität eine quantitativ wie qualitativ neuartige gesellschaftliche Bedeutung verschafft.<sup>98</sup> Als eine entscheidende „Schwellenphase“ wurde von Anfang an die Zeit vom ausgehenden 11. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts gesehen, „in welcher Schriftlichkeit erstmals auf alle Gebiete des menschlichen Zusammenlebens auszugreifen beginnt, traditionelle Bereiche mündlicher Kommunikation und mündlichen Handelns besetzt und neue Formen und Gebrauchsräume ihrer Betätigung entwickelt.“<sup>99</sup>

Auch die Forschungen zur (normativen) Schriftlichkeit im Ordenswesen waren von diesem Modernisierungsparadigma geprägt, das von einer zunehmenden Rationalisierung des Rechts im Hochmittelalter ausging und vor allem nach dem Innovationspotenzial im mittelalterlichen Religiosentum fragte. Schon früh fiel hierbei das Augenmerk auf die hochmittelalterlichen Ordensstatuten. Nach Melville wandelten sich im 12. Jahrhundert im Zuge der Entstehung der Orden sowohl Einsatz und Funktion der Schriftlichkeit, wie auch völlig neuartige religiöse Normen entstanden. Den Prototyp bildeten hier die zisterziensischen Statuten als eine neuartige Gattung gesetzter und veränderbarer Normen, die zugleich mit der neuartigen Institution des Generalkapitels entstanden und an dieses gebunden waren.<sup>100</sup> Die Orden erschienen in ihrem Umgang mit der Schriftlichkeit als innovativ und als Vorreiter eines gesamtgesellschaftlichen Verschriftlichungsprozesses und einer „Verrechtlichung institutioneller Gemeinschaftsformen“<sup>101</sup> seit dem Hochmittelalter. Dass man gerade Klöster und Orden nach ihrem Modernisierungspotenzial befragt, hat eine lange wissenschaftsgeschichtliche Tradition, die vor allem von den Arbeiten Max Webers befördert wurde.<sup>102</sup> Noch heute werden Klöster als „Innovationslabore“ gesehen<sup>103</sup>, was auch die Sicht auf die Normen der Religiösen prägt; vor diesem Hintergrund ist es auch zu verstehen, wenn Cristina Andenna die Grandmontenser als „normatives Laboratorium“<sup>104</sup> bezeichnet, von dem entsprechend normative Innovationen ausgingen.

Die Modernisierungshypothese, die den Forschungen zur pragmatischen Schriftlichkeit zugrunde lag, wurde kürzlich auf einer grundsätzlichen Ebene von Christoph Dartmann

---

<sup>98</sup> Keller, Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter, S. 389.

<sup>99</sup> Keller, Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter, S. 393 f.

<sup>100</sup> Vgl. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 395-397 und 415 f.

<sup>101</sup> Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 417.

<sup>102</sup> Siehe hierzu Kehnel, Heilige Ökonomie, S. 274 und 291-297.

<sup>103</sup> Vgl. Kehnel, Heilige Ökonomie, S. 291. Siehe auch das Projekt „Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle“ der Heidelberger und Leipziger Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Gert Melville, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter.

<sup>104</sup> Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 568.

kritisiert. Nach ihm wurden in den Forschungen das Frühmittelalter sowie kirchliche Rechtsüberlieferungen vernachlässigt; zudem ging man, in Anknüpfung an ethnologische Konzepte, vorschnell von einem „oralen“ Frühmittelalter aus, das weithin von mündlich übermittelten Gewohnheiten und Ritualen geprägt gewesen sei.<sup>105</sup> Auch sei der Normgebrauch im Hochmittelalter nicht immer so „modern“ und „rational“ gewesen wie angenommen.<sup>106</sup> Eine ähnliche Kritik wurde auch schon von Patzold geübt, der sich ebenfalls gegen ein vereinfachendes Bild eines „oralen“ Frühmittelalters wandte.<sup>107</sup> Der im Vergleich zum Hochmittelalter unterschiedliche Umgang mit schriftlichen Normen sei aus einer unterschiedlichen Rechtsmentalität und nicht aus einer „oralen“ Rezeptionsweise der Texte zu erklären.<sup>108</sup> Zudem sei die pragmatische Schriftlichkeit nicht erst im Hochmittelalter nachzuweisen; so hätten einige frühmittelalterliche hagiographische Schriften ebenfalls pragmatische Funktionen gehabt.<sup>109</sup>

Die jüngste Forschung mahnt zu Recht, das Frühmittelalter nicht als zu „irrational“ und „oral“ und das Hochmittelalter nicht als zu „rational“ und „schriftlich“ zu beurteilen sowie einen tiefen Bruch zwischen beiden Epochen anzunehmen. Dennoch muss man den Begriff der Modernisierung nicht so strikt ablehnen wie Dartmann.<sup>110</sup> Er kann benutzt werden, um auf bestimmte hochmittelalterliche Entwicklungen zu verweisen, wobei man jedoch vermeiden sollte, immer einen absoluten Bruch zum Frühmittelalter zu unterstellen: Zu nennen sind im Bereich des Kirchenrechts unter anderem die allmähliche Zurückdrängung „irrationaler“ Formen der Rechtsfindung wie der Gottesurteile, die quantitative Zunahme des gesatzten und damit veränderbaren schriftlichen Rechts sowie die Entwicklung einer Rechtssystematik bzw. Rechtshierarchie und Rechtswissenschaft seit dem *Decretum Gratians*. Während die beiden zuerst genannten Aspekte eher als graduelle Weiterentwicklung gegenüber dem Frühmittelalter gesehen werden müssen, so handelt es sich bei der Etablierung einer Rechtssystematik und Rechtswissenschaft um grundlegende Neuerungen des Hochmittelalters. Zwar sind Ordnungs- und Systematisierungsbestrebungen auch in einigen vorgratianischen Kanonensammlungen erkennbar, doch wiesen diese bei Weitem nicht die analytische Qualität Gratians auf und bemühten sich nicht um diskursive Lösungen von Widersprüchen.<sup>111</sup>

---

<sup>105</sup> Vgl. Dartmann, *Normative Schriftlichkeit*, S. 2-9 und 60 f.

<sup>106</sup> Vgl. Dartmann, *Normative Schriftlichkeit*, S. 7.

<sup>107</sup> Vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 344-348 und 357-359.

<sup>108</sup> Vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 341-348.

<sup>109</sup> Vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 348-357.

<sup>110</sup> Vgl. Dartmann, *Normative Schriftlichkeit*, S. 7 und 61.

<sup>111</sup> Vgl. Meyer, *Ordnung durch Ordnen*, S. 315-331; bezeichnend ist hierbei auch, dass die drei frühmittelalterlichen Kanonensammlungen des Fulgentius Ferrandus, Cresconius und Deusdedit, die sich nach

Es wäre sicher interessant, im Lichte neuer Forschungen manche der oben zitierten Aussagen Melvilles in Bezug auf das Frühmittelalter und die gesamtgesellschaftliche Perspektive noch einmal zu diskutieren. So könnte ein Vergleich zwischen der bislang noch wenig erforschten frühmittelalterlichen Synodalgeseztgebung, der Gesetze der hochmittelalterlichen Synoden und Laterankonzilien und der Ordensstatuten die Wandlungsvorgänge des Hochmittelalters und die Rolle der Religiösen darin noch präziser beleuchten.<sup>112</sup> Diese Untersuchung wird sich jedoch darauf beschränken müssen, allein Modernisierungs- und Rationalisierungsprozesse im *Religiosentum* zu betrachten, die sich im Hochmittelalter manifestierten. So war gerade die Statutengeseztgebung der Generalkapitel und die kontinuierliche Produktion von Normen etwas fundamental Neues im *Religiosentum*. Auch dass „Schriftlichkeit (...) zum entscheidenden Träger von Gesetzegebung, Rechtsprechung und Verwaltung“<sup>113</sup> und zunehmend formalisiert wurde<sup>114</sup>, ist als wichtiger Unterschied der hochmittelalterlichen Orden zu den frühmittelalterlichen Klöstern und Verbänden zu betrachten. Dagegen ist nicht ohne Weiteres klar, ob und inwieweit sich die frühmittelalterlichen und hochmittelalterlichen Klosterregeln fundamental voneinander unterschieden, abseits von der eher sekundären Tatsache, dass Letztere oft Ordensregeln waren und damit eine größere Reichweite hatten. Ein Vergleich wäre hier sehr lohnend, würde aber den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Ein zentraler Punkt, an den künftige Forschungen vielleicht anknüpfen könnten, wäre das den Regeln zugrunde liegende Rechtsdenken, das sich im Hochmittelalter grundlegend wandelte. Entsprechend soll hier nur untersucht werden, inwieweit die Kartäuser und Grandmontenser das neue hochmittelalterliche Rechtsdenken adaptierten bzw., wenn man die Begrifflichkeit verwenden will, wie „modern“ und „rational“ ihre Gesetzegebung im 12. Jahrhundert war.

Hierbei sind mehrere Aspekte bzw. Kriterien zu beachten. Zunächst ist die „Verrechtlichung im Sinne einer Prädominanz gesetzten und dann auch wissenschaftlich reflektierten Rechts“<sup>115</sup> oder der „Übergang von der *gewachsenen* zur *gestaltbaren* Ordnung“<sup>116</sup> zu untersuchen. Das erste Kriterium ist also der (zunehmende) Satzungscharakter der Normen und eine (allmähliche) Zurückdrängung der Gewohnheit. Ein weiterer Aspekt von

---

Meyer durch ihren „analytische[n] Zugriff“ auszeichneten (ebenda, S. 323) keine große Verbreitung erreichten. Zu Ordnungsbestrebungen in vorgratianischen Kanonensammlungen siehe auch Thier, *Dynamische Schriftlichkeit*, S. 1-33.

<sup>112</sup> Nach Dartmann ist es für die Erforschung der (normativen) Schriftlichkeit im Frühmittelalter bedauerlich, dass die frühmittelalterliche Synodalgeseztgebung in der Forschung noch unterbelichtet ist, vgl. Dartmann, *Normative Schriftlichkeit*, S. 60 f.

<sup>113</sup> Melville, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, S. 393.

<sup>114</sup> Vgl. Melville, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, S. 393.

<sup>115</sup> Melville, *Institutionen im Mittelalter*, S. 26.

<sup>116</sup> Pilch, *Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten*, S. 403.

„Modernität“ oder „Modernisierung“ ist eine legale Normbegründung nach Max Weber. Wie oben dargelegt, kann man im kirchlichen Bereich nicht von einer ausschließlich legalen und „rationalen“ Normbegründung ausgehen, da die Normen immer ihre Letztbegründung in der Transzendenz finden. Dennoch kann eine Verschiebung beispielsweise von einer charismatischen oder traditionellen hin zu einer zunehmend legalen Normbegründung stattfinden, wenn neue Normen zunehmend durch gesetzeskonform bestimmte Autoritäten oder Institutionen gesetzt und daher als gültig betrachtet werden.

Ein weiterer wichtiger Punkt, an dem sich eine Modernisierung und Rationalisierung im Religiosentum festmachen lässt, ist die Rezeption der hochmittelalterlichen Neuerungen im Kirchenrecht. Mit den Bestrebungen nach einer Zentralisierung der Kirche und der Umsetzung des päpstlichen Primats ging ein Bestreben nach Einheitlichkeit und Eindeutigkeit der kirchlichen Normen einher. Gefragt waren klare und praktikable Handlungsrichtlinien, welche die bisweilen konfusen frühmittelalterlichen Kanonensammlungen nicht bieten konnten. Es entstanden systematischere Rechtssammlungen und schließlich wurden, um die Widersprüche zwischen den einzelnen Kanones aufzulösen, eine eindeutige rechtliche wie jurisdiktionelle Hierarchie und Grundregeln zur Auflösung der Widersprüche etabliert. Diese Bemühungen gipfelten schließlich in der „Concordantia discordantium canonum“ bzw. dem Decretum Gratians, das um 1140 niedergeschrieben und zum Grundlagenwerk der universitären Kanonistik wurde.

Das Streben nach eindeutigen und praktikablen Handlungsrichtlinien wiederum setzt voraus, dass die normativen Texte primär als juristisch und nicht als exhortativ aufgefasst wurden – das heißt, als prinzipiell strikt zu befolgende Handlungsanweisungen, denn sonst könnte man sich die Mühe, die Texte miteinander in Einklang zu bringen, sparen. Die juristische Auffassung der normativen Texte bildet damit ein weiteres Merkmal von Modernität; entsprechend ist damit auch im Keim eine grundlegende Unterscheidung zwischen Recht und Moral verbunden, wie sie sich beispielsweise in der allmählichen Herausbildung von Theologie und Kanonistik als zwei unterschiedlichen Disziplinen zeigt. Als Letztes kann es als Charakteristikum von Modernität angesehen werden, wenn „Schriftlichkeit zum Kriterium normativer Geltung“<sup>117</sup> wurde. Es wäre für das Mittelalter anachronistisch, Schriftlichkeit als ausschließliches Kriterium normativer Geltung zu betrachten, da auch nicht schriftlichen Gewohnheiten Rechtskraft zukam. Allerdings können hier Modernisierungsprozesse analysiert werden, die sich zum Beispiel darin zeigten, dass immer mehr Bereiche schriftlich

---

<sup>117</sup> Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 406.



reglementiert oder grundsätzliche Verfahrensnormen oder verfassungsähnliche Texte verschriftlicht wurden.

Die soeben skizzierten Entwicklungen sollen der Einfachheit halber im Folgenden unter dem Begriff „neues (hochmittelalterliches) Rechtsdenken“ zusammengefasst werden, auch wenn es sich nicht bei allen Aspekten um absolute Neuerungen gegenüber dem Frühmittelalter, sondern teilweise um Evolutionen handelte. Sämtlichen genannten Kriterien von „Modernität“ und „Rationalität“ entsprachen beispielsweise die päpstliche Dekretalengesetzgebung oder die Akten der Laterankonzile. Es ist ebenso deutlich, dass die Zisterzienser an diesen hochmittelalterlichen Entwicklungen partizipierten. Die Carta Caritatis etablierte das Generalkapitel als legislatives und jurisdiktionelles Zentrum des Ordens und konstituierte eine Art Ordensverfassung. Die kontinuierlichen neuen Satzungen des Generalkapitels sowie die Revision älterer Satzungen sollten dafür sorgen, dass die Mönche stets einheitliche, eindeutige und praktikable Richtlinien vorfanden und sich keine Konfusion einschlich. Diese ergab sich allenfalls aufgrund der Menge der Statuten und Häufigkeit der Revisionen, durch die man den Überblick verlieren konnte, worauf man mit systematischen Statutensammlungen reagierte.<sup>118</sup> Die zisterziensischen Statuten waren eindeutig juristische Normen, die konsequent verschriftlicht wurden und nur in Schriftform gültig waren.<sup>119</sup>

Auffällig ist, dass die allgemeinen rechtsgeschichtlichen Entwicklungen in der Erforschung der normativen Texte von Religiösen häufig nicht berücksichtigt wurden. Oft wird einfach vorausgesetzt, dass in den Orden normalerweise auf eine Regel *Consuetudines* und dann Statuten folgten; auch die Gattungen selbst – erst die Regeln, dann die *Consuetudines* ab dem 9., schließlich die Statuten ab dem 12. Jahrhundert – scheinen in dieser Reihenfolge entstanden zu sein. Implizit wird dabei nicht nur von klar abgrenzbaren Gattungen<sup>120</sup>, sondern oft auch von einer Rechtshierarchie ausgegangen. Gerade die Rolle der *Consuetudines* ist jedoch nicht so einfach zu bestimmen. Meist werden sie als „Ausführungsbestimmungen“ zu einer Regel (bzw. der Benediktregel) gesehen<sup>121</sup>, was eine Rechtshierarchie voraussetzt, doch bisweilen wurde auch darauf hingewiesen, dass es mehr die *Consuetudines* als die Regeln

---

<sup>118</sup> Zu den Statutensammlungen siehe Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 399-405.

<sup>119</sup> Vgl. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 404 f., 406 und 416.

<sup>120</sup> Vgl. Melville, Regeln – *Consuetudines*-Texte – Statuten, S. 9, der zu diesem Modell der Entstehung der Gattungen anmerkte: „Dies ist allerdings allzu grob skizziert, und es setzt vor allem voraus, daß schon genau definiert wurde, was man im einzelnen unter ‚Regeln‘, ‚*Consuetudines*-Texten‘ oder ‚Statuten‘ zu verstehen hat.“

<sup>121</sup> Vgl. unter anderem Angerer, Zur Problematik der Begriffe, S. 319; Schwaiger, Art. *Consuetudines* („Gewohnheiten“), S. 147. Kassius Hallinger sah die *Consuetudines* als Texte neben den Regeln, die zur Ergänzung, Interpretation, Absicherung oder Änderung der Regeln dienten, vgl. Hallinger, *Consuetudo*, S. 143, bezeichnete sie aber dennoch als „Ausführungsbestimmungen“, vgl. ebenda, S. 144.

waren, die das Leben im Kloster bestimmten.<sup>122</sup> Laut Laporte hätten erst die Zisterzienser die *Consuetudines* zu bloßen Ergänzungen zur Regel degradiert.<sup>123</sup> Nach Schreiner und Tutsch wandelte sich der Charakter der *Consuetudines* im Übergang vom 11. zum 12. Jahrhundert – sie wurden zu verbindlichen Normen, die nicht mehr ohne Weiteres abgeändert werden konnten.<sup>124</sup> Zudem waren sie anfangs beliebig übertragbar und hatten damit gleichsam universalen Charakter, während sie sich im 12. Jahrhundert zu partikularem Recht für einen bestimmten *ordo* gleich den Statuten entwickelten.<sup>125</sup>

Neuere Studien werfen aber die Frage auf, ob man den *Consuetudines* überhaupt jemals gerecht wird, wenn man sie als bloße „Ausführungsbestimmungen“ zur Regel definiert. Hier haben Untersuchungen zum Normgebrauch in Konfliktfällen während des Frühmittelalters interessante Ergebnisse erbracht, die ein eindeutiges Bild des frühmittelalterlichen Rechtsdenkens erkennen lassen. So zeigten einige Studien, dass man zwar auf geschriebene Rechtstexte zurückgriff, aber diese Normen nicht systematisch und ausschließlich anwandte.<sup>126</sup> Ein analoges Resultat erbrachte Steffen Patzolds Dissertation zu Konflikten in Klöstern des ottonisch-salischen Reichs, in der auch der Umgang der Mönche mit der Benediktregel in Konfliktfällen untersucht wurde. Nach Patzold war die „Vermengung unterschiedlicher normativer Kategorien“<sup>127</sup> charakteristisch für frühmittelalterliche Mönche; sie trennten weder klar zwischen Recht und Moral noch zwischen weltlichem und kirchlichem Recht, noch unterschieden sie zwischen verschiedenen Gattungen monastischer Normen, geschweige denn, dass sie die Normen in eine systematische Rangordnung brachten.<sup>128</sup> Patzold sieht die konfusen frühmittelalterlichen Bezeichnungen für die *Consuetudines* – die, wie oben gezeigt, auch die Regeln und später die Statuten der Mönche betreffen – als zusätzlichen Beleg für seine Deutung: „Eine solche Vielfalt von Bezeichnungen weist darauf hin, daß die Mönche eine schriftliche *Consuetudo* nicht als eine festumrissene und -definierte Normenart ansahen, die sich systematisch von andersartigen Normen (wie einer *Regula* oder einer mündlich tradierten Gewohnheit) durch ihren normativen Charakter hätte unterscheiden

---

<sup>122</sup> Vgl. Laporte, ASVC 2, S. 102-104.

<sup>123</sup> Vgl. Laporte, ASVC 2, S. 106.

<sup>124</sup> Vgl. Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, S. 43-48; Tutsch, Zur Rezeptionsgeschichte der *Consuetudines* Bernhards, S. 85-94.

<sup>125</sup> Vgl. Melville, Von der *Regula regularum* zur Stephansregel, S. 346 f.

<sup>126</sup> Für einen Überblick über verschiedene Studien siehe Pilch, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 238-247, der einige in der Forschung analysierte Beispiele zusammentrug. Zu nennen wären hier unter anderem die Studien von Hannah Vollrath und Warren Brown: Vollrath, H., Konfliktwahrnehmung und Konfliktdarstellung in erzählenden Quellen des 11. Jahrhunderts, S. 279-296; Brown, W., The Use of Norms in Disputes in Early Medieval Bavaria, S. 15-40.

<sup>127</sup> Patzold, Konflikte im Kloster, S. 296.

<sup>128</sup> Vgl. Patzold, Konflikte im Kloster, S. 296-300.

lassen.<sup>129</sup> Die neueren Forschungen sprechen somit übereinstimmend dafür, dass die Annahme einer Rechtshierarchie zwischen Regeln und *Consuetudines* für das Frühmittelalter anachronistisch ist.

Entscheidend ist nun, dass sich dies im Hochmittelalter änderte: die regelgleiche Stellung insbesondere der cluniazensischen *Consuetudines* wurde nun zum Problem, was auch eng an eine neue Sicht auf die Benediktregel gekoppelt war. Wie jüngst Christoph Dartmann herausgearbeitet hat, hoben sich die Regelauffassung und das Normverständnis der Zisterzienser von den frühmittelalterlichen Texten ab und stellten etwas fundamental Neues dar. Das Programm einer wortwörtlichen Befolgung der Benediktregel, dem sich die Zisterzienser verschrieben<sup>130</sup>, war mit einer Betonung der Vorrangstellung der Regel vor den *Consuetudines* und somit der Behauptung einer Rechtshierarchie verbunden. In diesem Zusammenhang wäre es interessant, der Frage nachzugehen, ob es wirklich erst die Zisterzienser waren, die einen Vorrang der Regel vor den *Consuetudines* proklamierten. Denn bereits gegen Ende des 11. Jahrhunderts hatten die Mönche von Monte Cassino – freilich weitaus weniger differenziert als die Zisterzienser – die Cluniazenser kritisiert und für *Consuetudines* plädiert, die der Regel nicht widersprachen.<sup>131</sup> Damit verwiesen sowohl die Mönche von Monte Cassino als auch später die Zisterzienser auf eine Rechtshierarchie und einen grundlegenden normativen Unterschied zwischen Regel und *Consuetudines*. Auf diese Weise sollte Widerspruchsfreiheit und Eindeutigkeit hergestellt werden – kurzum, eine klare und praktikable Verhaltensnorm für die Klöster konstruiert werden. Als Indiz für eine veränderte Sichtweise auf Klosterregeln, die diese zu den wahren monastischen Basistexten machten, kann auch das Verhalten der Päpste gesehen werden. Ab dem 12. Jahrhundert begann das Papsttum, ordnend in das Ordenswesen einzugreifen; in Papsturkunden erschien seit dem Pontifikat Innozenz' II. eine „Regularitätsklausel“, welche die Orden der Benedikt-,

---

<sup>129</sup> Patzold, Konflikte im Kloster, S. 300.

<sup>130</sup> Vgl. Dartmann, Normative Schriftlichkeit, S. 24-57.

<sup>131</sup> Vgl. Brief der Mönche von Monte Cassino an Abt Hartwig [von Hersfeld, Amtszeit 1072-1090], in: Nonn, U. (Hg.), Quellen zur Alltagsgeschichte im Früh- und Hochmittelalter. Zweiter Teil (FSGA 40b), Darmstadt 2007, Nr. 58, S. 130-134. Die Mönche von Monte Cassino griffen hier die ihrer Ansicht nach regelwidrige Kleidung und Tonsur der Cluniazenser an. Interessant sind folgende Aussagen, aus denen deutlich hervorgeht, dass die *Consuetudines* nach Auffassung der Mönche der *Regula* nicht widersprechen durften: „Magistram in omnibus regulam sequimur; beati Benedicti patris nostri precepta observamus, neque pro aliqua aliena novaque consuetudine volumus a tantae veritatis tramite deviare (...). Laudamus equidem, si aliquid in monasterio tolerabile additur, sic tamen, ut institutio regule non amittatur; scilicet sicut apud nos et ubique terrarum, quarum ad nos fama pervenit, multe varieque consuetudines cum regula non discordantes ex utraque parte maris reperiuntur. (...) De quibus tamen pre ceteris specialius nobis scripsistis, de tonsura scilicet et habitu Clvniacensium, breviter respondere possumus, quia nec nobis placent, nec cuiquam, qui regulariter vivere voluerit, iure placenda sunt. Videntur enim omnino contra regulam. (...) Consuetudines vestras et institutiones, tantum ne regule dissentiant, pro nulla alia mutare studeatis.“

Augustinus- oder Basiliusregel zuordnete und daneben ihre *institutiones* benannte.<sup>132</sup> Daher wurde in der Forschung die Frage gestellt, ob die Kartäuser Benediktiner seien – denn dass sie *Consuetudines* niederschrieben, scheint die Existenz einer Regel vorauszusetzen; da die Kartäuser in einigen Papsturkunden der Benediktregel zugeordnet wurden, schienen sie Benediktiner zu sein.<sup>133</sup> Aus dem bisher Gesagten ist jedoch klar ersichtlich, dass diese Frage nur mittels einer Analyse der normativen Vorstellungen der frühen Kartäuser beantwortet werden kann.

Die neue Sicht auf Klosterregeln fügt sich ein in eine der größten rechtlichen Umwälzungen des 11. und 12. Jahrhunderts, der Entstehung der Kanonistik mit ihren damals berühmtesten Vertretern Ivo von Chartres und Gratian. Charakteristisch für diese war die eindeutige Unterscheidung zwischen verschiedenen Rechtskategorien und eine klare Rechtshierarchie, wodurch die frühmittelalterliche Rechtskonfusion in eine feste Ordnung gebracht wurde. Strittige Fälle sollten mittels einer ausgefeilten und neu entwickelten kanonistischen Methode gelöst werden; neben der Rechtshierarchie sollte der Dispenslehre ein wichtiger Rang zukommen. Wichtige Kategorien der Dispens wurden bereits von Ivo formuliert – so waren Dispense *ex caritate* und *ex necessitate* zulässig<sup>134</sup>; Ivos Dispenslehre wurde auch im Religiosentum breit rezipiert und unter anderem in der cluniazensisch-zisterziensischen Kontroverse von Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux angewandt. Bei Gratian fanden sich mehrere Kategorien ausdifferenziert: „Pro uarietate rerum temperantur regulae sanctorum. Regulae sanctorum Patrum pro tempore, loco et persona negotio instante necessitate traditae sunt.“<sup>135</sup> Das impliziert eine Unterscheidung zwischen Vorschriften *ex dispensatione* – *ex rigore disciplinae* und zwischen *misericordia* und *iustitia*<sup>136</sup>, die sich in Gratians Hauptquellen, den kanonistischen Werken Ivos von Chartres und Algers von Lüttich findet.<sup>137</sup> Gratian zeigte sich darüber hinaus als auch von Abaelards in *Sic et Non* formulierten Kriterien beeinflusst und berücksichtigte für die Auflösung rechtlicher Widersprüche auch die unterschiedlichen Wortbedeutungen, auf die Abaelard aufmerksam gemacht hatte.<sup>138</sup> Mit Ausnahme der Bibel, des Naturrechts und der ersten ökumenischen Konzilien wurde bei

---

<sup>132</sup> Vgl. Dubois, *Les ordres religieux*, S. 285-287.

<sup>133</sup> Zur Diskussion siehe Kapitel II.3.1.

<sup>134</sup> Vgl. Ivo von Chartres, *Prologus*, S. 115-142.

<sup>135</sup> Gratian, *Decretum*, D. 29 c. 2. Vgl. auch D. 14 pr. und c. 2.

<sup>136</sup> Vgl. Gratian, *Decretum*, D. 14 p.c. 1: *Consuetudinis autem uel constitutionis rigor nonnumquam relaxatur. D. 14 c. 2: Que constitutiones ualeant temperari, uel que non.*

<sup>137</sup> Vgl. Meyer, *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts*, S. 131, 133 f., 141 f.

<sup>138</sup> Zum Einfluss Abaelards auf Gratian vgl. Landau, *Gratian und die Sententiae Magistri A*, S. 317 f. und 326; Meyer, *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts*, S. 175 – 177.

Gratian im Grunde das Papsttum zur Quelle allen Rechts<sup>139</sup>, die auch über den Klosterregeln stand.

Die Kanonisten mussten daher Wege finden, die Normen der Religiösen in das Kirchenrecht zu integrieren; wie dies geschah, wird eingehend in der 2008 veröffentlichten Dissertation „Das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts“ von Lars-Arne Dannenberg dargelegt.<sup>140</sup> Dies wiederum musste theoretisch langfristig zu einer Angleichung der Klosterregeln an das – mit den genannten Ausnahmen – veränderbare Kirchenrecht führen. Wenn man das Verhältnis von normativem Basistext und nachfolgenden normativen Texten in verschiedenen Orden untersucht, so lässt sich daraus ersehen, ob sie an den Neuerungen des Kirchenrechts partizipierten oder sie schlichtweg ignorierten. Dies ist besonders interessant bei Orden wie den Kartäusern und Grandmontensern, die sich annähernd zeitgleich zu den Zisterziensern und parallel zu den Umwälzungen im Rechtsdenken ausformten. Auf diese Weise lässt sich feststellen, ob und in welcher Geschwindigkeit die Orden die Neuerungen rezipierten und somit das neue Rechtsdenken aufnahmen – eine Frage, der bisher nicht nachgegangen wurde. Die Analyse der Textgattung, Textbezeichnung, Normativität und der Rechtsauffassung in den Kapiteln über die *Consuetudines Guigonis* und die *Stephansregel* (Kapitel II.2.1, II.3.2, III.2.1 und III.3; Zusammenfassung in IV.1.1.1 und IV.1.1.2) sollen hierbei die Grundlage liefern, um in der Schlussbetrachtung diese grundlegenden Fragen beantworten und die beiden Regeln in ihren rechtsgeschichtlichen Kontext einbetten zu können (Kapitel IV.1.1.3).

## 2.2 Klosterregel und Ordensidentität

Die Analyse der *Consuetudines Guigonis* und der *Stephansregel* wird auch den Aspekt der Identität umfassen, der mit Klosterregeln in einem engen Zusammenhang steht: Klosterregeln prägen und transportieren die Identität der Orden, wie ihre Gestaltung umgekehrt von der Identität der Orden beeinflusst wird. Sie sind keineswegs die einzigen Texte, welche die Identität der Orden vermitteln, aber sie spielen eine sehr große Rolle, da sie die im Vergleich

---

<sup>139</sup> Zum absoluten Vorrang des Naturrechts siehe Gratian, *Decretum*, D. 5 pr. Nach Gratian kommt den päpstlichen Dekretalen die höchste Bedeutung nach den ökumenischen Konzilien zu (ebenda, D. 21 pr.). Die ökumenischen Konzilien sind wie die Evangelien zu befolgen, doch ihre Autorität erscheint einzig als ein Ausfluss der päpstlichen *plenitudo potestatis*, wenn Gratian schreibt, dass den Konzilien allein durch die päpstliche Bestätigung Autorität zukommt (vgl. ebenda, D. 15 c. 1 und 2; D. 16 c. 8; D. 17 pr.).

<sup>140</sup> Dannenberg, L.-A., *Das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Vita regularis Abhandlungen 39), Berlin 2008.

zu anderen Orden unterschiedliche Lebensordnung schriftlich niederlegen und legitimieren. Da sich die Identität eines Ordens meist nicht ausschließlich über die Klosterregel erhellt oder sogar besser aus Heiligenviten oder Fundationsberichten erschlossen werden kann, sollen auch andere Texte im Umfeld der Regel betrachtet werden. Für die Identität der frühen Kartäuser kann zudem auf eine umfassende Monographie von Adelindo Giuliani aus dem Jahr 2002 zurückgegriffen werden<sup>141</sup>, während die Identität der Grandmontenser nur in zwei Aufsätzen von Gert Melville<sup>142</sup> sowie einem Kapitel der Dissertation von Kathrin Korn<sup>143</sup> und der Monographie von Carole Hutchison<sup>144</sup> behandelt wurde – jeweils als einer von mehreren Punkten.

Die Untersuchungskategorie der Identität ist in den Kulturwissenschaften der letzten Jahre sehr populär geworden.<sup>145</sup> Der Begriff „Identität“ selbst ist bekanntlich sehr vielschichtig und steckt ein weites Feld ab – eigentlich müsste man von (soziologischen, psychologischen,...) Identitätsbegriffen sprechen, worauf hier nicht näher eingegangen wird. Eine der vielen Definitionen des Begriffes „Identität“, verstanden als kollektive Identität, die für die Bestimmung einer Ordensidentität verwendet werden kann, liefern Eisenstadt und Giesen in ihrem Aufsatz „The Construction of Collective Identity“ aus dem Jahr 1995. Ihre Definition des Begriffes „kollektive Identität“ umfasst mehrere Punkte, die hier in sehr verkürzter Form zitiert werden sollen:

„1. *Collective identity is not naturally generated but socially constructed: it is the intentional or non-intentional consequence of interactions which in their turn are socially patterned and structured.* (...)“

---

<sup>141</sup> Giuliani, A., *La formazione dell'identità certosina (1084 – 1155)* (Analecta Cartusiana 155), Salzburg 2002.

<sup>142</sup> Melville, G., *Von der Regula regularum zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der vita religiosa im 12. Jahrhundert*, in: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231* (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997, S. 342-363; Ders., „In privatis locis proprio jure vivere“. Zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung, in: Chrobak, W. / Hausberger, K. (Hg.), *Kulturarbeit und Kirche. Festschrift Msgr. Dr. Paul Mai zum 70. Geburtstag* (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 39), Regensburg 2005, S. 25-38.

<sup>143</sup> Korn, K., *Quae a rationis tramite non discordant. Die Interaktion zwischen Päpsten und Orden am Ende des 12. Jahrhunderts (1181-1198)*, Diss. Dresden 2009, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-88160> (29.05.2014). Einige Aspekte der grandmontensischen Identität werden ebenda, S. 137-192, in einzelnen Abschnitten behandelt.

<sup>144</sup> Hutchison, C., *The Hermit Monks of Grandmont* (Cistercian Studies Series 118), Kalamazoo 1989; einige Aspekte der grandmontensischen Identität werden in einzelnen Abschnitten auf S. 93-123 angesprochen.

<sup>145</sup> Der Untersuchungskategorie „Identität“ ist demgemäß auch ein ganzes Kapitel der Einführung in die Kulturwissenschaft von Aleida Assmann gewidmet, vgl. Assmann, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, S. 207-235.

2. *Collective identity is produced by the social construction of boundaries.* (...) Constructing boundaries does necessarily entail a process of inclusion and exclusion – and of what in sociological parlance was often designated as ‘in-groups’ and ‘out-groups’. Any such process of inclusion and exclusion entails the designation of the difference between insiders and outsiders, or of the strangers, as against the members of the inside community. (...)
3. *Constructing boundaries and demarcating realms presuppose symbolic codes of distinction* (...). These codes are at the core of the construction of collective identity. (...) The major codes of the construction of collective identity are those of *primordiality*, *civility*, and culture or sacredness. These codes have to be seen as ideal types, while real codings always combine different elements of these ideal types. (...)
4. *The construction of boundaries and solidarity* is not, however, a purely ‘symbolic’ affair, unrelated to the *divisions of labor*, to the control over *resources* and to *social differentiation*. Obviously, solidarity entails consequences for the allocation of resources, above all for structuring the *entitlements* of the members of the collectivity as against the outsiders. Such entitlements refer not only to the different resources distributed within the collectivity but also to access to public goods, and to major institutional markets or arenas. (...) *Therefore particular codes of collective identity are affiliated to particular social groups who are the carriers of a symbolic code and function as constructors of collective identity.*”<sup>146</sup>

Das Modell Eisenstadts und Giesens wurde vor allem anhand der Konstruktion nationaler Identität entwickelt und ist daher nicht völlig auf die Identität religiöser Orden übertragbar. So bezieht sich der unter Punkt 2 genannte Begriff „code of primordiality“ auf die Konstruktion kollektiver Identität anhand vermeintlich „natürlicher“ und „angeborener“ Unterschiede zwischen eigener und fremder Gruppe.<sup>147</sup> Hingegen ist der „code of culture or sacredness“ durchaus ein Aspekt, der auch die Identität eines Ordens prägen kann. Der Begriff bezieht sich auf die Konstruktion einer vermeintlichen Überlegenheit der eigenen Gruppe, die höhere Werte verkörpert oder dem Göttlichen dient, und geht mit einem universalen und missionarischen Anspruch einher.<sup>148</sup> Hier wäre zum Beispiel an die Identität der Franziskanerspiritualen zu denken, die sich selbst als den neuen Orden des dritten Zeitalters sahen, den Joachim von Fiore prophezeit hatte. Der wichtigste der drei aufgezählten „codes“ im Hinblick auf die Ordensidentität ist jedoch der „code of civility“, der die Konstruktion kollektiver Identität mittels gemeinsamer Verhaltensregeln, Traditionen und sozialen

<sup>146</sup> Eisenstadt/ Giesen, *The Construction of Collective Identity*, S. 74-77. Hervorhebungen im Text.

<sup>147</sup> Vgl. Eisenstadt/ Giesen, *The Construction of Collective Identity*, S. 77-80.

<sup>148</sup> Vgl. Eisenstadt/ Giesen, *The Construction of Collective Identity*, S. 82-84.

Routinen meint und sich primär im Alltagsleben zeigt. Diese können auch explizit gemacht und Gegenstand von Reflexion werden, die wiederum bestimmten kollektiven Ritualen folgt. So können die Verhaltensregeln, Traditionen und Routinen verschriftlicht und kommentiert oder bestimmte Tugenden gelobt werden. Relevant ist hierbei auch die Konstruktion von Ursprungsmythen, die bestimmte Personen, Orte und Ereignisse in das Zentrum rücken und die mit speziellen Erinnerungspraktiken verknüpft sind. Eisenstadt und Giesen halten den „code of civility“ generell für den wichtigsten Faktor bei der Konstruktion kollektiver Identität. Die Übergänge zum „code of culture or sacredness“ können hierbei jedoch fließend sein.<sup>149</sup>

Den „code of civility“ Eisenstadts und Giesens stehen auch die Überlegungen Jan Assmans nahe, die hier direkt zitiert werden sollen, da sie die vielfältigen Ausdrucksformen von Identität vor Augen führen: „Das Bewußtsein sozialer Zugehörigkeit, das wir ‚kollektive Identität‘ nennen, beruht auf der Teilhabe an einem gemeinsamen Wissen und einem gemeinsamen Gedächtnis, die durch das Sprechen einer gemeinsamen Sprache oder allgemeiner formuliert: die Verwendung eines gemeinsamen Symbolsystems vermittelt wird. Denn es geht dabei nicht nur um Wörter, Sätze und Texte, sondern auch um Riten und Tänze, Muster und Ornamente, Trachten und Tätowierungen, Essen und Trinken, Monumente, Bilder, Landschaften, Weg- und Grenzmarken. Alles kann zum Zeichen werden, um Gemeinsamkeit zu kodieren. Nicht das Medium entscheidet, sondern die Symbolfunktion und die Zeichenstruktur.“<sup>150</sup> Die kollektive Identität als soziales Konstrukt umfasst also das „Eigene“ in all seinen Facetten, das sich in ein Verhältnis zum „anderen“ setzt, und hat eine pragmatische Funktion. Sie beinhaltet immer ein Stück weit eine Abgrenzung vom „anderen“, kann aber eher die Gemeinsamkeiten oder eher die Unterschiede betonen. Entsprechend kann man eine inkludierende oder eine exkludierende Identität unterscheiden.<sup>151</sup>

Da der Begriff der kollektiven Identität ein sehr weites Feld abdeckt, kann diese Untersuchung nicht den Anspruch erheben, die Identität der frühen Kartäuser und Grandmontenser auch nur annähernd vollständig zu erfassen. Im Folgenden sollen nur wenige Punkte betrachtet werden, die als besonders wichtig erscheinen. Die Identitätsaspekte, die untersucht werden sollen, sind die jeweilige Rolle des Gründers, das Verhältnis zu den anderen Orden, zu der „Welt“ und zu der Amtskirche; dabei soll besonders herausgearbeitet werden, ob es sich jeweils um eine inkludierende oder exkludierende Identität handelte.

---

<sup>149</sup> Vgl. Eisenstadt/ Giesen, *The Construction of Collective Identity*, S. 80-82.

<sup>150</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 139.

<sup>151</sup> Bei Assmann, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, S. 217, werden die Begriffe der Inklusions- und Exklusionsidentität auf die individuelle Identität bezogen. Die Begriffe sind aber ohne Weiteres auf Kollektive übertragbar, die sich anderen Gruppen verbunden oder nicht verbunden fühlen können.



Zuletzt sollen noch die Träger der Ordensidentität und einige wichtige pragmatische Funktionen der Identitätskonstruktion in den Blick genommen werden. Ausgeblendet werden hingegen Aspekte wie die generelle Heiligenverehrung oder die Liturgie im Orden, die für die Identität ebenfalls wichtig sind, aber aus Platzgründen nicht behandelt werden können.

Das Verhältnis zum Gründer bietet sich als Untersuchungsgegenstand an, da der Gründer in vielen Fällen eine zentrale Rolle für die Identität der einzelnen Orden innehat und auch als zentral für die Klosterregeln gedeutet wird. So verstehen sich die Kartäuser heute als Söhne Brunos von Köln, der jedoch – wie Giuliani gezeigt hat – für die Identität der frühen Kartäuser nicht die herausragendste Rolle spielte.<sup>152</sup> Zudem erhob manche Klosterregel wie die Stephansregel explizit den Anspruch, das „Wort“ des Gründers wiederzugeben, während andere, wie die *Consuetudines Guigonis*, erst im Verlauf der Ordensgeschichte als „Wort“ des Gründers gedeutet wurden. Dem Gründer kommt üblicherweise ein herausragender Platz im Ursprungsmythos eines Ordens zu; die Verehrung, die ihm zuteilwird, ist als dazugehörige Erinnerungspraktik zu deuten.<sup>153</sup> Damit wird eine wichtige Dimension des „code of civility“ bzw. des dritten oben zitierten Merkmals der kollektiven Identität (*symbolic codes of distinction*) nach Eisenstadt und Giesen erfasst.

Die anderen Aspekte sind für das zweite oben zitierte Merkmal der kollektiven Identität (*social construction of boundaries*) bedeutsam, da sie aufzeigen, wie sich ein neuer Orden in sein Umfeld einfügte und gegenüber seiner Außenwelt positionierte. So musste er einerseits das Verhältnis zur „Welt“, andererseits das Verhältnis zur Amtskirche klären. Letzteres spielte vor allem eine Rolle, um sich von Häretikern abzugrenzen und einen Häresieverdacht abzuwehren, der manchen Eremiten im Hochmittelalter traf.<sup>154</sup> Die Beziehung zur „Welt“ ist gerade für Eremiten wichtig, da sie den Rückzug von der „Welt“ praktizieren wollten und sich nach gängiger Ansicht von den traditionellen Klöstern abgrenzten, die stärker in die „Welt“ verwickelt waren.

Die wohl wichtigste Untersuchungskategorie ist in diesem Zusammenhang jedoch das Verhältnis zu den anderen Orden und *religiones*. Hier ist vor allem nach dem Verhältnis der Eremiten zu den Benediktinern zu fragen, das traditionell vor dem Hintergrund der These einer „Krise des Zönotentums“ gedeutet wurde<sup>155</sup>, auf die im Schluss dieser Untersuchung

---

<sup>152</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 175.

<sup>153</sup> Vgl. Eisenstadt/ Giesen, *The Construction of Collective Identity*, S. 81 f.

<sup>154</sup> Vgl. Becquet, *L'érémisme clérical et laïc dans l'ouest de la France*, S. 196-199; Melville, *In privatis locis proprio jure vivere*, S. 31 und 35 f. Beide merkten jedoch an, dass Eremiten nicht generell als Häretiker abgelehnt und bekämpft wurden.

<sup>155</sup> Einen sehr aufschlussreichen Forschungsüberblick über die These(n) einer „Krise des Zönotentums“ und damit zusammenhängende Probleme bietet Sereno, C., *La „crisi del cenobitismo“: un problema storiografico*, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 104 (2002), S. 31-83.

noch einmal ausführlich eingegangen wird.<sup>156</sup> Erstmals prägte Germain Morin im Jahr 1928 den Begriff einer „Krise des Zönotitentums“ im 11. und 12. Jahrhundert.<sup>157</sup> Jean Leclercq griff diesen Begriff auf und veröffentlichte 30 Jahre später den bekanntesten Aufsatz zu diesem Thema, in dem er die Eremitengemeinschaften als Protestbewegung gegen den Reichtum bzw. die Dekadenz der Benediktiner deutete. Grundlage für seine These bildete die polemische Literatur, insbesondere die Auseinandersetzung zwischen Cluniazensern und Zisterziensern.<sup>158</sup> Entsprechend sah er die Abgrenzung von den Benediktinern als gemeinsames Merkmal der Identität der neuen Orden.<sup>159</sup>

Die These wurde vor allem hinsichtlich der angenommenen Dekadenz der Benediktiner – unter anderem von John van Engen und Giles Constable – angegriffen und widerlegt. Beide Wissenschaftler wiesen nach, dass das cluniazensische Mönchtum in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts keineswegs obsolet geworden war, sondern nach wie vor angesehen war und sogar expandierte. Es bildete so eine ernsthafte Konkurrenz für die neuen Orden.<sup>160</sup> Inzwischen werden in der Forschung eher ein Mentalitätswandel und der soziale wie ökonomische Wandel im Hochmittelalter als Grund für die Krise des Zönotitentums betont; häufig aber wird der Begriff der Krise auch gänzlich abgelehnt.<sup>161</sup>

Dennoch wirkt die traditionelle These immer noch nach. In der Regel werden die Eremitenorden in die Nähe der Zisterzienser gerückt und ihre Opposition zu den Cluniazensern überbetont. So werden auch die Kartäuser häufig in einem Atemzug mit den Zisterziensern genannt. Ihre Beziehungen zu den Benediktinern hingegen werden vergleichsweise wenig gewürdigt<sup>162</sup>, obgleich gerade darüber in den 1960er Jahren ein Streit zwischen dem Benediktiner Jacques Dubois und dem Kartäuser Maurice Laporte entbrannt war; während Dubois die Kartäuser in der Nähe der Benediktiner verortete, betonte Laporte die Unabhängigkeit der Eremiten. Der Großteil der Forschung schloss sich hierbei Laporte an.<sup>163</sup> Dennoch gibt es mit Giles Constable einen angesehenen Wissenschaftler, der die Nähe der Kartäuser zu den Cluniazensern betont.<sup>164</sup> Bei den Grandmontensern hingegen wurde das Verhältnis zu den Benediktinern noch überhaupt nicht thematisiert; allerdings wies Melville

---

<sup>156</sup> Siehe Kapitel IV.2.2.1.

<sup>157</sup> Morin, G., Rainaud l'ermite et Ives de Chartres. Un épisode de la crise du cénobitisme au XI-XIIe siècle, in: *Revue bénédictine* 40 (1928), S. 99-115.

<sup>158</sup> Leclercq, J., La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 70 (1958), S. 19-41.

<sup>159</sup> Vgl. Leclercq, *Diversification et identité dans le monachisme*, S. 53 und 58.

<sup>160</sup> Engen, J. van, The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150, in: *Speculum* 61 (1986), S. 269-304; Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 27-29.

<sup>161</sup> Siehe Kapitel IV.2.2.1.

<sup>162</sup> Näheres hierzu siehe Kapitel II.3.2.

<sup>163</sup> Zu der Kontroverse siehe Kapitel I.3 und II.3.1.

<sup>164</sup> Vgl. insbesondere folgender Aufsatz: Constable, *Cluny – Cîteaux – La Chartreuse*, S. 241-263.

auf Parallelen zwischen der grandmontensischen Kritik an reichen Klöstern zu der zisterziensischen Kritik an den Cluniazensern hin.<sup>165</sup> Das Verhältnis zu den anderen Orden und *religiones* rührt an die Frage nach dem Verhältnis von Diversifikation und Identität, die für das Hochmittelalter aufgrund der Entstehung einer Vielzahl von *ordines* zentral ist. Dass die Diversifikation von den Religiösen im 12. Jahrhundert häufig auch positiv gedeutet wurde, ist in der Forschung bereits hervorgehoben worden.<sup>166</sup> Nach der Identität der Kartäuser und Grandmontenser zu fragen, bedeutet hier auch, ihre Selbstdeutung vor dem Hintergrund der Diversifikation zu beschreiben – eine Selbstdeutung, die sowohl Parallelen zu den anderen Religiösen als auch eine Sonderrolle unter diesen behaupten musste.

Wenn zuletzt die Träger der Ordensidentität und einige wichtige pragmatische Funktionen der Identitätskonstruktion betrachtet werden, rührt dies an das vierte Merkmal kollektiver Identität nach Eisenstadt und Giesen. Die Untersuchung kann hier aufzeigen, welche Gruppen innerhalb des Ordens *de facto* die Definitionsmacht innehatten und von der Identitätskonstruktion am meisten profitierten, wie auch, welche Ansprüche die Orden gegenüber der Außenwelt geltend machen konnten.

In der Schlussbetrachtung werden die genannten Aspekte der Identität der frühen Kartäuser und Grandmontenser zusammengefasst und miteinander verglichen werden (Kapitel IV.1.2; Analyse in den Kapiteln II.3.2, II.4.1.1 und III.4). Darüber hinaus wird in einem eigenen Abschnitt auch die These einer „Krise des Zönotentums“ als Erklärung für die Diversifikation des Religiösentums diskutiert werden (Kapitel IV.2.2); dabei werden das Verhältnis zwischen Benediktinern und Eremiten, die territorialpolitischen und ökonomischen Funktionen der kartäusischen und grandmontensischen Einöden sowie die Stellung der Benediktiner und Eremiten zu den gesellschaftlichen Entwicklungen des Hochmittelalters betrachtet werden, um zuletzt dafür zu plädieren, von einer Reform und Differenzierung des Religiösentums im Hochmittelalter statt einer „Krise des Zönotentums“ zu sprechen.

---

<sup>165</sup> Vgl. Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 14.

<sup>166</sup> Vgl. unter anderem Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 47-50; Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, S. 159-163.

## 2.3 Gründe für die Niederschrift von Klosterregeln

Die Gründe für die Niederschrift der *Consuetudines Guigonis* und der *Stephansregel* sind ein weiterer Punkt, der in dieser Untersuchung behandelt wird. Wie Albrecht Diem in seiner 2005 publizierten Dissertation schrieb, wurde bisher kaum der Versuch unternommen, die Rolle und Funktion von Klosterregeln zu untersuchen<sup>167</sup> – was auch bedeutet, Klosterregeln in ihren historischen Kontext einzuordnen und ihre genauen Entstehungsumstände zu analysieren. Eine Ausnahme ist Diem selbst, der die Schreibanlässe von frühmittelalterlichen Klosterregeln im Rahmen seiner Dissertation mit dem Titel „Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens“ betrachtete. Der Menge der untersuchten Texte, der problematischen Überlieferungslage im Frühmittelalter und dem eigentlichen Fokus auf die Keuschheit ist es geschuldet, dass er sich bei den meisten Regeln recht kurz fasste.<sup>168</sup> Die weitaus bessere Quellenlage im Hochmittelalter eröffnet die Möglichkeit, die Entstehungsumstände von Klosterregeln noch präziser zu bestimmen.

Auf einer grundlegenden Ebene wurden die Schreibanlässe und Funktionen von Klosterregeln ebenfalls bereits im Rahmen des oben erwähnten Münsteraner SFB 231 „Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter“ (1986 – 1999) behandelt. Das Innovative an dem Blickwinkel des SFB auf die normativen Texte im Ordenswesen war, dass diese nicht mehr nur als spirituelle Texte betrachtet, sondern auf ihre praktischen Zwecke hin befragt wurden. Ein besonderes Augenmerk wurde hierbei auf die Rolle der Schriftlichkeit für die Entstehung und Institutionalisierung der Orden gelegt.<sup>169</sup> Hochmittelalterliche Verfassungsdokumente wie die zisterziensische *Carta Caritatis* erschienen, wie auch die Statuten der Generalkapitel, vor diesem Hintergrund als Schriften, die zielgerichtet und prospektiv für die Institutionalisierung der Orden verfasst wurden<sup>170</sup> und die zugleich auf

---

<sup>167</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 135.

<sup>168</sup> Diem, A., *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens* (*Vita regularis* Abhandlungen 24), Münster 2005. Am ausführlichsten ging Diem auf die Regeln des Caesarius von Arles ein.

<sup>169</sup> Siehe unter anderem Melville, G., *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, in: *FMSSt* 25 (1991), S. 391-417; Schreiner, K., *Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit im Ordenswesen des hohen und späten Mittelalters*, in: Keller, H./ Grubmüller, K./ Staubach, N. (Hg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen* (Akten des Internationalen Kolloquiums 17.-19. Mai 1989) (Münstersche Mittelalter-Schriften 65), München 1992, S. 37-75. Aufschlussreich sind auch die Beiträge in folgendem Tagungsband: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231* (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997.

<sup>170</sup> Vgl. Melville, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, S. 391-401 und 415 f.

„allseits anfallende Herausforderungen der institutionellen Wirklichkeit“ reagierten.<sup>171</sup> Bei diesen handelte es sich in erster Linie um die Expansion der Klosterverbände, die den Zusammenhalt gefährdete und die mündliche Kommunikation erschwerte.<sup>172</sup> Dies machte nicht nur die Ausbildung zentraler Organe, sondern auch die Niederschrift von normativen Texten erforderlich, welche die Alltagspraxis regelten und insbesondere Leitlinien für strittige Fragen bereitstellen konnten. Die schriftlichen Normen sollten einheits- und identitätsstiftend wirken und bildeten eine stabile Basis für einheitliches Handeln, auf die man jederzeit zurückgreifen konnte.<sup>173</sup> Ein weiteres Feld bildeten Reformen, die einen integralen Bestandteil der Formierung der Orden darstellten.<sup>174</sup> So schrieb Klaus Schreiner: „Reformstreben hoch- und spätmittelalterlicher Mönchsorden wirkte als Schubkraft von Schriftkultur. (...) Verstärkte Schriftlichkeit im Mönchswesen des hohen und späten Mittelalters ist der lesbare Niederschlag klösterlicher Verbandsbildung, deren Ziel es war, mit Hilfe generalisierbarer Lebensgewohnheiten Reform zu einem dauerhaften Merkmal monastischer Lebensführung zu machen.“<sup>175</sup> Ebenso wurde auf den Einsatz der Schriftlichkeit in der Verwaltung und Rechtsprechung hingewiesen.<sup>176</sup>

An die Ansätze des Münsteraner SFB knüpfte der SFB 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ an der TU Dresden an (1997 – 2008). Für die Ordensgeschichte relevant war das von Gert Melville geleitete Teilprojekt C „Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter“. Im Rahmen dieses Teilprojekts wurde auch mit soziologischen Kategorien Max Webers gearbeitet, um die Institutionalisierungsprozesse im mittelalterlichen Religiosentum theoretisch zu erfassen. Daraus entwickelte sich eine neue Fragekategorie bzw. Hypothese zur Entstehung von normativen Basistexten, die sich insbesondere auf die neuen Orden anwenden ließ, die häufig auf charismatische Anführer zurückgingen. Man fragte mit Max Weber nach dem Übergang vom Charisma zur Institution, bei dem verschriftlichte Normen wichtige Marksteine bildeten<sup>177</sup> und eine „Veralltäglichung des Charisma“<sup>178</sup> ausdrückten. Die Niederschrift der normativen Basistexte fiel manchmal mit dem Übergang von der ersten Generation einer Klostersgemeinschaft, die den Gründer noch persönlich

---

<sup>171</sup> Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 391.

<sup>172</sup> Vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 354, in Bezug auf die Stephansregel.

<sup>173</sup> Vgl. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 395-400; Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, S. 49-61.

<sup>174</sup> Vgl. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 400; Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, S. 42.

<sup>175</sup> Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, S. 42.

<sup>176</sup> Vgl. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 406-415; Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, S. 64-67.

<sup>177</sup> Vgl. Andenna/ Breitenstein/ Melville, Vorbemerkungen, S. XV f.

<sup>178</sup> Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 182; vgl. Andenna/ Breitenstein/ Melville, Vorbemerkungen, S. XV.

gekannt hatte, zur zweiten Generation zusammen, die den Gründer nur noch aus den Erzählungen der älteren Religiösen kannte. Die Klosterregeln mussten demnach verschriftlicht werden, bevor der Strang der mündlichen Überlieferung abzureißen drohte, so dass man – so die These – oft zur Feder griff, wenn zu befürchten war, dass die älteren Religiösen bald starben.<sup>179</sup> Auch sonst traf die zweite Generation häufig Maßnahmen, die das „Fortleben“ des Gründers – sei es in einer Vita, sei es in einer aufblühenden Heiligenverehrung oder anderem – garantieren sollten.<sup>180</sup> Die neue Sichtweise integrierte hierbei die Betrachtungen des Münsteraner SFB, indem sie berücksichtigte, dass die Verschriftlichung der Normen zugleich mit der Ausformung institutioneller Strukturen verknüpft war, die in der Regel in die Richtung eines Amtscharisma oder eines Konstitutionalismus tendierten.<sup>181</sup>

Das Verhältnis von Charisma und Institution im mittelalterlichen Religiosentum wurde sehr umfassend in dem Sammelband „Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter“ aus dem Jahr 2005 ausgeleuchtet.<sup>182</sup> Dabei wurde deutlich, dass das Webersche Schema nicht immer anwendbar ist, sondern dass auch – wie im Falle der Gilbertiner – „Entcharismatisierung als Geltungsgrund“<sup>183</sup> dienen konnte oder sich mancher Gründer wie Stephan von Obazine eher durch ein „Charisma zur Entcharismatisierung“<sup>184</sup> auszeichnete. Es zeigte sich auch, dass mancher Orden – wie der Deutsche Orden – keine Charismatiker benötigte.<sup>185</sup> Zudem wurde von Achim Wesjohann die Webersche Definition des Charisma kritisiert, die von einem „revolutionären Bruch“ ausgehe und daher nur modifiziert übernommen werden könne: „Diese Radikalität, die jegliche Tradition infragestellt, ist streng genommen im mittelalterlichen Religiosentum nicht zu finden. (...) Charismatiker sind womöglich Revolutionäre, indem sie etwas Neues schaffen; sie sind aber nicht zwingend Revolutionäre in dem Sinne, daß sie etwas Altes zerstören.“<sup>186</sup> Trotz der Grenzen der

---

<sup>179</sup> Vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 211 f., in Bezug auf die *Consuetudines Guigonis*; Melville, Von der *Regula regularum* zur Stephansregel, S. 356, in Bezug auf die Stephansregel. Für frühmittelalterliche Klosterregeln vgl. Diem, Das monastische Experiment, S. 12 f.

<sup>180</sup> Vgl. Melville, Brückenschlag zur zweiten Generation, S. 85-92.

<sup>181</sup> Vgl. Andenna/ Breitenstein/ Melville, Vorbemerkungen, S. XVI.

<sup>182</sup> Andenna, G./ Breitenstein, M./ Melville, G. (Hg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte“ in Verbindung mit Projekt C „Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter“ und Projekt W „Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder“ des Sonderforschungsbereichs 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ (Dresden, 10. – 12. Juni 2004) (*Vita regularis* Abhandlungen 26), Münster 2005.

<sup>183</sup> Müller, Entcharismatisierung als Geltungsgrund?, S. 151.

<sup>184</sup> Die Formulierung stammt aus dem Referat über Stephan von Obazine, das Gert Melville auf der Tagung hielt, vgl. Müller, Entcharismatisierung als Geltungsgrund?, S. 151, Anm. \*.

<sup>185</sup> Vgl. Houben, Ein Orden ohne Charismatiker, S. 217-225.

<sup>186</sup> Wesjohann, Flüchtigkeit und Bewahrung des Charisma, S. 235 f.

Weberschen Sichtweise handelt es sich um eine wichtige Untersuchungskategorie vor allem im Hinblick auf die Ordenshistoriographie, die normalerweise ungebrochene Kontinuität zu den Anfängen bzw. dem Gründer suggeriert. Diese Narrative sollten auf den Prüfstand gestellt werden.

Weitere, jedoch weniger systematisch und ausführlich herausgearbeitete Perspektiven für die Schreibanlässe von Klosterregeln schienen in Forschungen im Rahmen des SFB 537 auf, welche einen eher rechtswissenschaftlichen Zugriff auf die normativen (Basis)Texte boten. Dabei wurden die Ausformung des Ordensrechts und seine Verankerung im allgemeinen Kirchenrecht betrachtet; zu nennen wären hier neben einigen Aufsätzen von Gert Melville<sup>187</sup> die Dissertation von Lars-Arne Dannenberg über das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts.<sup>188</sup> Insbesondere Melville<sup>189</sup> und Cristina Andenna kamen in Aufsätzen immer wieder auf die Eremitenorden zurück.<sup>190</sup> Dabei verwiesen Melville, und an ihn anschließend Andenna, auf das Spannungsverhältnis zwischen dem freien eremitischen Propositum und dem institutionellen System der Amtskirche. Dieses wurde sowohl daran sichtbar, dass einige Eremiten – oder den Eremiten im Denken Nahestehende – als Häretiker diffamiert wurden, als auch daran, dass die Amtskirche versuchte, die Eremiten in die gängigen Strukturen einzufügen und in institutionalisierte Klöster zu überführen.<sup>191</sup> Durch die Abfassung von Klosterregeln – und deren anschließende Approbation – konnten sich die

---

<sup>187</sup> Siehe unter anderem folgende Titel: Melville, G., Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht. Eine Skizze zum 12./ 13. Jahrhundert, in: Landau, P./ Müller, J. (Hg.), Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law. Munich, 13-18 July 1992 (Monumenta Iuris Canonici. Series C: Subsidia 10), Vatikan 1997, S. 691-712; Ders., Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis, in: Ders. (Hg.), Secundum Regulam Vivere. Festschrift für P. Norbert Backmund, O.Praem., Windberg 1978, S. 205 - 243.

<sup>188</sup> Dannenberg, L.-A., Das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Vita regularis Abhandlungen 39), Berlin 2008.

<sup>189</sup> Siehe unter anderem Melville, G., „In privatis locis proprio jure vivere“. Zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung, in: Chrobak, W. / Hausberger, K. (Hg.), Kulturarbeit und Kirche. Festschrift Msgr. Dr. Paul Mai zum 70. Geburtstag (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 39), Regensburg 2005, S. 25-38. Für diese Untersuchung besonders wichtig sind zwei Aufsätze zu den Grandmontensern: Melville, G., Von der *Regula regularum* zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997, S. 342-363; Ders., *In solitudine ac paupertate*. Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi, in: Ders./ Kehnel, A. (Hg.), In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis 13), Münster 2001, S. 7-30.

<sup>190</sup> Siehe unter anderem folgende zwei Aufsätze, in denen Andenna sich auch mit den Grandmontensern befasste: Andenna, C., Dall'esempio alla santità. Stefano di Thiers e Stefano di Obazine: modelli di vita o fondatori di ordini?, in: Melville, G. / Schürer, M. (Hg.), Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis Abhandlungen 16), Münster 2002, S. 177-224; Dies., Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels, in: Peter Strohschneider (Hg.), Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006, Berlin/ New York 2009, S. 526-573.

<sup>191</sup> Vgl. Melville, In privatis locis proprio jure vivere, S. 35-38; Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 529-533.

Eremiten also einen festen Status in der Amtskirche verschaffen, wodurch Häresievorwürfe(n) vermieden oder entgegnet werden konnte. Aus diesem Gesichtspunkt heraus wurde keine generelle Hypothese zum Schreibanlass von eremitischen Klosterregeln entwickelt. Doch in der Dissertation Marilyn Dunns wurde diese Funktion von Klosterregeln angesprochen und, darauf aufbauend, eine These zum Schreibanlass der Stephansregel formuliert. Nach Dunn wurde die Stephansregel auf amtskirchlichen Druck hin niedergeschrieben; der Text sollte Häresievorwürfe entkräften und die Grandmontenser in die amtskirchlichen Strukturen einfügen.<sup>192</sup> In dieser Untersuchung soll dieser Gesichtspunkt berücksichtigt werden. Hierbei ist es wichtig zu untersuchen, ob jeweils Häresievorwürfe belegt sind, denn nach Becquet wurde den Eremiten im Westen Frankreichs nicht generell Häresie vorgeworfen<sup>193</sup>, und auch Melville merkte an, dass die Amtskirche nicht durchgängig ablehnend auf die Eremiten reagierte. Allerdings sei davon auszugehen, dass eine kritische Haltung gegenüber den Eremiten weit verbreitet gewesen sei, weil sich voneinander unabhängige Gemeinschaften in unterschiedlichen Gegenden gegen ähnliche Vorwürfe wehren mussten.<sup>194</sup> Weiterhin wäre zu beachten, ob die Eremiten durch ihre Regeln auf Häresievorwürfe reagierten oder sie von Vorneherein zu verhindern suchten.

Eine sehr umfassende These zu den Schreibanlässen von Klosterregeln formulierte schließlich Albrecht Diem in seiner Dissertation. Er deutete die Texte im Wesentlichen als Reaktion auf Krisen oder veränderte innere oder äußere Bedingungen, die eine Neufassung der eigenen Identität und eine andere Positionierung gegenüber der Außenwelt erforderlich machten: „Kaum ein Klostergründer wird auf die Idee gekommen sein, gleich zu Beginn auf Distanz zur monastischen Tradition zu gehen, indem er für seine Gemeinschaft ein neues und abweichendes Programm formulierte. Von keiner lateinischen Klosterregel ist nachweisbar, daß sie zur Gründung eines Klosters verfaßt wurde; bei mehreren ist eindeutig, daß sie erst längere Zeit nach der Gründung geschrieben worden sind. Der Entscheidung, einen neuen Klosterregeltext zu verfassen und diesem jenseits der Autorität des bestehenden Fundus einen bindenden Charakter zu verleihen, lag also eine Ausnahmesituation zugrunde, in der eine Klostersgemeinschaft mit Problemen oder veränderten Rahmenbedingungen konfrontiert war, für die das bestehende Textrepertoire kein ausreichenden Antworten mehr hatte. Dabei kann es sich um interne Krisen, Veränderungen in Motivation und Lebensweise [sic!] der Mönche beziehungsweise Nonnen, aber auch um Verschiebungen in Machtstrukturen und Funktionen des Klosters innerhalb der Gesellschaft gehandelt haben. Diese Entwicklungen konnten zur

---

<sup>192</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 181 f.

<sup>193</sup> Vgl. Becquet, *L'érémisme cléricale et laïc dans l'ouest de la France*, S. 196-199.

<sup>194</sup> Vgl. Melville, *In privatis locis proprio jure vivere*, S. 31.



Folge haben, daß sich das disziplinierende Interesse der Außenwelt veränderte oder eine Klostergemeinschaft die Notwendigkeit sah, sich mit Hilfe eines Textes als Gemeinschaft nach innen oder gegenüber der Außenwelt neu zu definieren. Die Texte, die in einem solchen Fall entstanden (und dies gilt für fast alle Klosterregeltexte, aber auch für andere Texte ähnlicher Funktion), erheben dabei (zumindest in ihrer Rhetorik) gewöhnlich den Anspruch, an die monastische Tradition anzuknüpfen.<sup>195</sup> Diem begreift auch den Übergang von der ersten zur zweiten Generation im Kloster als eine Krisensituation, die durch einen Klosterregeltext überwunden werden sollte<sup>196</sup>, so dass seine These die vorhin genannte These einbegreift. Entsprechend plädiert er dafür, nicht nur den Inhalt von Klosterregeln, sondern auch ihre Entstehungsumstände zu untersuchen, was er für die frühmittelalterlichen Klosterregeln unternahm.<sup>197</sup> Folgt man Diems These, so lagen den Klosterregeln ähnliche Entstehungsumstände wie vielen historiographischen oder hagiographischen Texten zugrunde, wie beispielsweise Steffen Patzold in seiner Dissertation über Konflikte in Klöstern des ottonisch-salischen Reiches gezeigt hat.<sup>198</sup>

Diems Ansatz stellt eine wichtige ergänzende Perspektive zu den im SFB 231 bzw. der Dresdener Forschung um Gert Melville entwickelten Betrachtungsweisen dar, die vor allem die Orden selbst in den Blick nahmen und das Augenmerk auf die vormals vernachlässigte Rolle der Normen innerhalb der komplexen Institutionalisierungsvorgänge im mittelalterlichen Religiosentum und innerhalb des gesamtkirchlichen Rechtsgefüges sowie die Bedeutung der Verschriftlichung an sich lenkten. Gerade im Blick auf den historischen Kontext und dem Postulat einer umfassenden Untersuchung der Entstehungsumstände einer Regel liegt die Stärke der These Diems. Ein Manko liegt allenfalls in der Undeutlichkeit und dem breiten Bedeutungsspektrum des Krisenbegriffs, der auch bei der traditionellen These einer „Krise des Zönotentums“ kritisiert wurde.<sup>199</sup> Im Rahmen des SFB 231 und der Dresdener Forschungen wurde als eine wichtige Perspektive die zielgerichtete und prospektive Niederschrift von Normen bei den hochmittelalterlichen Orden, die mithin das problemverhindernde Potenzial der Verschriftlichung erkannten, herausgearbeitet. Dagegen deutete Diem die frühmittelalterlichen Klosterregeln in erster Linie als Reaktionen auf bestimmte krisenhaft erlebte Umstände, was im Gegensatz zu einer prospektiven Niederschrift von Normen steht, die Probleme verhindern sollte, bevor sie manifest wurden.

---

<sup>195</sup> Diem, *Das monastische Experiment*, S. 139 f.

<sup>196</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 12 f.

<sup>197</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 140.

<sup>198</sup> Vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 239-250; siehe auch Diem, *Das monastische Experiment*, S. 12 f. und 142 f.

<sup>199</sup> Siehe Kapitel IV.2.2.1.

Diese unterschiedlichen Möglichkeiten des Umgangs mit Schriftlichkeit erweisen sich vor allem als relevante Kategorien, wenn man das Verhältnis zwischen normativer Schriftlichkeit und Institutionalisierung bei den Kartäusern und Grandmontensern untersuchen möchte. Dieses Problemfeld wird im nächsten Kapitel näher betrachtet werden.

Diese Untersuchung folgt dem Ansatz Diems, Klosterregeln in ihrem umfassenden historischen Kontext zu betrachten, wobei auch die im Rahmen des SFB 231 und der Dresdener Forschungen thematisierten Fragestellungen aufgegriffen werden. Ein Problem ist, dass die Motive der Akteure kaum greifbar sind, so dass sich Schreibanlässe (im Sinn einer Ursache) und Schreibzwecke nicht immer deutlich voneinander trennen lassen. Daher wird im Folgenden von „Gründen für die Niederschrift“ der jeweiligen Klosterregeln gesprochen werden, denn der Begriff „Grund“ umfasst in der Alltagssprache oft auch das Motiv von Handelnden. Wie aus dieser Untersuchung deutlich werden soll, sind die Gründe für die Niederschrift einer Regel nicht nur innerhalb einer monastischen Gemeinschaft, sondern manchmal auch in ihrem äußeren Umfeld zu suchen, weshalb im Folgenden zwischen Gründen innerhalb und Gründen außerhalb der Gemeinschaft unterschieden werden soll. Die Rolle des äußeren Umfelds – der anderen Religiösen, der Amtskirche und der weltlichen Herrscher – ist bislang nur wenig beachtet worden. Dabei müssen auch die konkreten territorialpolitischen und ökonomischen Interessen berücksichtigt werden, die im Umfeld eines Kartäuser- oder Grandmontenserklosters eine Rolle spielten; dies wiederum setzt eine Untersuchung der territorialpolitischen und ökonomischen Rolle der Klöster voraus. Daher sind landesgeschichtliche Untersuchungen vonnöten, die bei einer Dissertation über zwei eremitische Klosterregeln zunächst überraschen mögen. Aus der Analyse der Gründe für die Niederschrift der zwei Klosterregeln (Kapitel II.4 und III.5; Zusammenfassung in Kapitel IV.1.3) soll zuletzt ein Bild von möglichen Funktionen von Klosterregeln (IV.2.3) gewonnen werden.

## **2.4 Normative Schriftlichkeit und Institutionalisierung**

Der letzte Punkt, der in der Untersuchung thematisiert werden soll, ist das Verhältnis von normativer Schriftlichkeit und Institutionalisierung bzw. der spezifische Umgang mit der normativen Schriftlichkeit und der Einfluss desselben auf die Institutionalisierungsprozesse bei Kartäusern und Grandmontensern. Die Forschungsthese und der wissenschaftliche Kontext zu den Fragen nach dem Umgang mit der normativen Schriftlichkeit wurden bereits

oben dargelegt.<sup>200</sup> Was jedoch noch einer Abklärung bedarf, ist der Begriff der Institution bzw. der Institutionalisierung, der ähnlich vielschichtig ist und auch innerhalb verschiedener Disziplinen (unter anderem der Soziologie und den Wirtschaftswissenschaften) ähnlich unterschiedlich definiert wird wie der Begriff der Identität. In der Alltagssprache ist der Begriff der Institution eng mit staatlichen oder kirchlichen, rechtlich reglementierten Einrichtungen wie Behörden, Gerichten, Schulen und Universitäten verknüpft, was die Gefahr anachronistischer Vorstellungen für mittelalterliche „Institutionen“ mit sich bringt.

Von der alltagssprachlichen Verwendung des Begriffs ist hingegen der soziologische Institutionenbegriff abzuheben, der – bei allen unterschiedlichen Akzenten einzelner Forscher – im Kern stabile und dauerhafte (Handlungs-, Denk-,...)Muster innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft bezeichnet.<sup>201</sup> So definierte der Soziologe Karl Acham Institutionen als „relativ dauerhafte, durch Internalisierung ausgebildete Verhaltensmuster und Sinnorientierungen, denen in ihrer vollentwickelten Form Organisationen und sie legitimierende ideelle Objektivationen entsprechen, und die bestimmte – den individuellen Akteuren keineswegs immer bewußte – regulierende soziale Funktionen erfüllen.“<sup>202</sup> Auf den ersten Blick fällt bei dieser Definition von „Institution“ ein enger Zusammenhang mit den Aspekten auf, die gemäß dem „code of civility“ Eisenstadts und Giesens eine kollektive Identität begründen – eine kollektive Identität fußt also auf den gemeinsamen Institutionen. Dabei lassen sich Institutionen in engerem und in weiterem Sinn unterscheiden. Erstere umfassen die von Acham angesprochenen Verhaltensmuster und Sinnorientierungen, Letztere die dazugehörigen Organisationen und ideellen Objektivationen.<sup>203</sup> Der Begriff der Organisation oder organisierten Vereinigung, den man beispielsweise auf Klöster oder Orden beziehen kann, kommt der alltagssprachlichen Verwendung des Begriffes Institution einigermaßen nahe. Mit den ideellen Objektivationen meinte Acham „bereichsspezifische Wissensformen“<sup>204</sup>, die „durch explizite Formulierung von Werten und Normen eine bewußte Handlungsnormierung sicherstellen“<sup>205</sup> und die Institutionen legitimieren sollen.<sup>206</sup> Beispiele für solche ideellen Objektivationen sind eine Klosterregel, eine Heiligenvita des

---

<sup>200</sup> Siehe Kapitel I.2.1.3 und I.2.3.

<sup>201</sup> Siehe die Definitionen des Begriffs „Institution“ in gängigen Einführungen in das Studium der Soziologie: Gukenbiehl, H. L., Institution und Organisation, in: Korte, H./ Schäfers, B. (Hg.), Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie (Einführungskurs Soziologie 1), Wiesbaden 2008, S. 145-161, Definition S. 146; Abels, H., Einführung in die Soziologie. Bd. 1: Der Blick auf die Gesellschaft (Hagener Studentexte zur Soziologie), Wiesbaden 2004, S. 153-188, mit einer kurzen Einführung in die Institutionentheorien bekannter Soziologen.

<sup>202</sup> Acham, Struktur, Funktion und Genese von Institutionen, S. 33.

<sup>203</sup> Vgl. Acham, Struktur, Funktion und Genese von Institutionen, S. 27.

<sup>204</sup> Acham, Struktur, Funktion und Genese von Institutionen, S. 26.

<sup>205</sup> Acham, Struktur, Funktion und Genese von Institutionen, S. 38.

<sup>206</sup> Vgl. Acham, Struktur, Funktion und Genese von Institutionen, S. 38.

Klostergründers sowie sonstige mündlich wie schriftlich überlieferte Klostergründungsmythen.

Im Folgenden soll mit dem Institutionenbegriff Achams gearbeitet werden, dessen Vorzug darin besteht, dass er die Dynamik von Institutionen bzw. den Institutionalisierungsprozess betont, und der sich deshalb sehr gut dafür eignet, Prozesse der Ordenswerdung zu untersuchen: „Institutionalisierung ist ein Prozeß vom Unbestimmten hin zum Bestimmten, vom Vagen zum Definitiven.“<sup>207</sup> Von der Institutionendefinition Achams ausgehend lassen sich gelungene und misslungene Institutionalisierungsprozesse innerhalb einer Gruppe, Gemeinschaft oder Gesellschaft beschreiben. Ein gelungener Institutionalisierungsprozess lässt sich beispielsweise an der Herausbildung einer gemeinsamen Identität sowie grundsätzlich allgemein anerkannter Verhaltens- und Denkmuster und Sinnorientierungen sowie Machtstrukturen, vielleicht auch Ämtern und Korporationen ablesen. Umgekehrt zeigt sich ein misslungener Institutionalisierungsprozess unter anderem in einer Identitätsdiffusion sowie in Konflikten auf grundsätzlicher Ebene, welche die Verhaltens- und Denkmuster und Sinnorientierungen sowie Machtstrukturen, vielleicht auch Ämter und Korporationen betreffen, die in der Gemeinschaft nicht allgemein anerkannt werden. Misslungene Institutionalisierungsprozesse sind auch daran erkennbar, dass die fundamentalen Konflikte innerhalb der Gemeinschaft nicht eigenständig oder dauerhaft gelöst werden können. Der Gruppenzusammenhalt wird dadurch gefährdet oder zerbricht vollends.

Bei den religiösen Orden sind Institutionalisierungsprozesse eng mit dem Begriff der Ordenswerdung verknüpft. Zum einen beinhaltet der Begriff des Ordens eine eigene Ordensidentität und eine Abgrenzung von anderen Religiosengemeinschaften<sup>208</sup>, die sich unter anderem in speziellen Gewohnheiten und der Heiligenverehrung manifestieren kann. Die Niederschrift einer eigenen Ordensregel oder anderer normativer Texte stellt fraglos einen zentralen Entwicklungsschritt in der Ordenswerdung dar. Der Begriff des Ordens im engeren Sinne, wie er in der Geschichtswissenschaft verwendet wird, ist darüber hinaus durch bestimmte Organisationen bzw. Institutionen im weiteren Sinn definiert. Im Gegensatz zu einem Klosterverband, der von einer Einzelperson geleitet<sup>209</sup> und „charismatisch oder besitzrechtlich legitimiert[e]“<sup>210</sup> wurde, stellte der Orden als Neuerung des 12. Jahrhunderts eine Korporation dar. Diese manifestierte sich im Generalkapitel als zentralem Organ und der

---

<sup>207</sup> Acham, Struktur, Funktion und Genese von Institutionen, S. 35.

<sup>208</sup> Vgl. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 395 und 400.

<sup>209</sup> Vgl. Oberste, Visitation und Ordensorganisation, S. 6.

<sup>210</sup> Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 397.

Visitation der Einzelklöster, weshalb die Zisterzienser als der erste Orden angesehen werden.<sup>211</sup>

Die Grandmontenser waren fast bis zum Ende des 12. Jahrhunderts kein Orden im Vollsinn; zwar ist ein Generalkapitel seit den 1160er Jahren belegt, doch dieses diente wohl vorrangig als Kommunikationsforum und Gerichtshof, denn die eigentliche Verbandsleitung lag bei dem Prior von Grandmont. Erst seit 1188 wirkte das Generalkapitel als reine Kontrollinstanz für den Prior an der Legislation mit, und erst seit 1191 fand eine Visitation statt, so dass man vor 1188 besser von einem grandmontensischen Klostersverband sprechen sollte.<sup>212</sup> Dagegen hatte das kartäusische Generalkapitel seit 1140/ 1155 bzw. das Definitorium seit 1155 eine legislative Funktion<sup>213</sup>; dennoch fand bei den Kartäusern erst ab dem 13. Jahrhundert eine Visitation statt.<sup>214</sup> Hier ist es eher gerechtfertigt, von einem Orden zu sprechen, wenngleich auch die Kartäuser im 12. Jahrhundert nicht alle Kriterien eines Ordens im geschichtswissenschaftlichen Sinn erfüllten. Entsprechend werden die Grandmontenser in dieser Untersuchung vor 1188/91 als Klostersverband, danach als Orden bezeichnet werden, während die Kartäuser bereits ab 1140 „Orden“ genannt werden. Ist jedoch von beiden zugleich – oder noch anderen Orden und Verbänden zusammen – die Rede, soll der sprachlichen Einfachheit halber der Plural „Orden“ verwendet werden, wenn man, streng genommen, „Klostersverbände bzw. Orden“ schreiben müsste.

Die zeitliche Verzögerung bei der Herausbildung der grandmontensischen Ordensorgane war hierbei nur ein Symptom für den erschwerten und teilweise misslungenen Institutionalisierungsprozess bei den Grandmontensern im 12. Jahrhundert, der im Kontrast zur grundsätzlich gelungenen Institutionalisierung der Kartäuser steht. Der erschwerte Institutionalisierungsprozess bei den Grandmontensern zeigte sich nicht nur in den Problemen bei der Herausbildung einer funktionsfähigen Ordensverfassung und allgemein anerkannter Machtstrukturen, sondern auch in den Konflikten um die Stephansregel und die Heiligenverehrung des Gründers sowie der vorübergehenden Spaltung des Verbandes in den 1180er Jahren aufgrund eines gravierenden Konflikts zwischen Klerikern und Laienbrüdern. Die Probleme ließen sich letztlich nur durch päpstliche Eingriffe und eine gravierende Reform des Ordens zu Beginn des 13. Jahrhunderts lösen. Auch bei den Kartäusern musste das

---

<sup>211</sup> Vgl. Oberste, Visitation und Ordensorganisation, S. 5 f.; ausführlicher Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 395-397, sowie Ders., Die Welt der mittelalterlichen Klöster, S. 131-136.

<sup>212</sup> Siehe Kapitel III.2.3.1.

<sup>213</sup> Vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 214-221.

<sup>214</sup> Die Visitation wurde erst im 13. Jahrhundert, kurz vor 1222, eingeführt, vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 234-241.

Papsttum im Jahr 1188 eingreifen, um dem oftmals nur mäßig besuchten Generalkapitel, dessen Anordnungen bisweilen missachtet wurden, zu mehr Autorität zu verhelfen. Dabei wurde der Abstimmungsmodus im Generalkapitel geändert. Ebenso musste das Papsttum den Orden gegen externe Eingriffe – vor allem der Bischöfe – schützen.<sup>215</sup> Dass der Institutionalisierungsprozess bei den Kartäusern jedoch grundsätzlich gelungen war, zeigt sich daran, dass keine fundamentalen Fragen des Propositum diskutiert werden mussten und der Orden seine Kohäsion nicht verlor. Die gravierendste Krise um die Mitte des 12. Jahrhunderts, als der Orden wegen der Besetzung des Bistums Grenoble auseinanderzufallen drohte, konnte eigenständig gelöst werden, indem der Prior Anthelm aus eigenem Antrieb von der Leitung der Chartreuse zurücktrat und sein Nachfolger Basilius 1155 das jährliche Generalkapitel einführte.<sup>216</sup>

Die Grandmontenser mit den Kartäusern im 12. Jahrhundert zu vergleichen, ist auch deshalb sehr interessant, weil man einen gelungenen und problematischen bzw. zum Teil misslungenen Institutionalisierungsprozess sowie die dazugehörigen Hintergründe beleuchten kann. Da der Begriff der Institutionalisierung ähnlich umfassend ist wie derjenige der Identität, wird sich die Untersuchung auf den Umgang mit normativer Schriftlichkeit generell und die Rolle der normativen Schriftlichkeit für die Institutionalisierungsprozesse beschränken. Diese Fragestellung wurde in der Forschung zu beiden Orden noch nicht behandelt. Dabei sollen auch Rechtstexte außerhalb der Regeln beachtet werden. Eine gelungene Institutionalisierung ist auch ohne Schriftlichkeit möglich; in diesem Fall werden die Institutionen durch ständig geübte Gewohnheiten und mündliche Erzählungen und Unterweisungen verfestigt, doch die Institutionen erscheinen hier als dynamischer und labiler, als es bei schriftgestützten Prozessen der Fall ist.

Der erste zu untersuchende Aspekt ist daher das Verhältnis von mündlich vermittelten Gewohnheiten und schriftlich niedergelegten Normen, was eng mit dem Umfang der Verschriftlichung von Normen bzw. Institutionen verbunden ist. Ein zweiter Aspekt, der analysiert wird, ist die Rolle der Schriftlichkeit für die Institutionalisierung bzw. der Umgang mit der (normativen) Schriftlichkeit. (Normative) Schriftlichkeit kann entweder darauf abzielen, Institutionen zu beschreiben, oder Institutionen zu schaffen; mit Gert Melville lassen sich in Bezug auf die normative Schriftlichkeit ein retrospektiver und ein prospektiver Einsatz der Schriftlichkeit unterscheiden.<sup>217</sup> Bei der retrospektiven Beschreibung von Institutionen bzw. Gewohnheiten spielt die Schriftlichkeit keine wichtige Rolle für den

---

<sup>215</sup> Vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 192-201.

<sup>216</sup> Vgl. Cowdrey, *The Carthusians and Their Contemporary World*, S. 28-30.

<sup>217</sup> Siehe oben, Kapitel I.2.1.1 und I.2.3.

Institutionalisierungsprozess, sondern trägt nur zur weiteren Verfestigung und Verstetigung der Institutionen bei. Anders steht es mit der prospektiven Satzung von Normen, bei der Schriftlichkeit Institutionen *begründet* und somit eine herausragende Rolle für den Institutionalisierungsprozess spielt. Als dritter Aspekt soll betrachtet werden, ob die Eremiten die Schriftlichkeit einsetzten, um Probleme von Vorneherein zu verhindern, oder ob sie mit ihren Schriften eher auf Probleme reagierten.<sup>218</sup>

Die Frage nach dem Verhältnis von normativer Schriftlichkeit und Institutionalisierung fasst somit einige Aspekte zusammen, die bereits im Zusammenhang mit der Rechtlichkeit, Normativität, der Identität und den Gründen für die Niederschrift der Regeln angesprochen wurden, und ergänzt sie um die Perspektive der Rolle und des Umgangs mit der Schriftlichkeit selbst. Kurz gefasst, soll hiermit im Schluss dieser Untersuchung die Frage beantwortet werden, ob das Gelingen oder Misslingen des Institutionalisierungsprozesses bei den Kartäusern und Grandmontensern mit einem unterschiedlichen Umgang mit der normativen Schriftlichkeit zusammenhing (Kapitel IV.1.4).

### **3 Die Kartäuser und ihre Consuetudines: Quellenlage und Forschungsstand**

Nachdem der Forschungskontext dieser Untersuchung in Bezug auf allgemeine Fragen zu Klosterregeln dargelegt worden ist, soll nun ein kurzer Überblick zur Quellenlage und der Forschung zu den Kartäusern und Grandmontensern folgen. Die Quellenlage zur Geschichte der frühen Kartäuser ist dürftig. Das, was erhalten ist, liegt jedoch zum größten Teil in edierter Form vor. Die maßgebliche Edition der Consuetudines Guigonis stammt von dem Kartäuser Maurice Laporte und wurde – mitsamt einer französischen Übersetzung – im Jahr 1984 veröffentlicht<sup>219</sup>. Für deutschsprachige Leser\_innen hilfreich ist die deutsche Übersetzung des Textes, die sich in der deutschen Übersetzung der Biographie des heiligen Bruno von Gerardo Posada findet und die für eine Orientierung über die Inhalte der Consuetudines genügt.<sup>220</sup> Zu nennen sind darüber hinaus Editionen von verschiedenen Werken über wichtige Kartäuser oder aus kartäusischer Feder, wie der Meditationen

---

<sup>218</sup> Siehe auch oben, Kapitel I.2.3.

<sup>219</sup> Guigues Ier Prieur de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 313, Série des textes monastiques d'occident 52), hg. von M. Laporte, Paris 1984.

<sup>220</sup> Posada, G., Der heilige Bruno, Vater der Kartäuser. Ein Sohn der Stadt Köln. Mit Beiträgen von Adam Wienand und Otto Beck, Köln 1987.

Guigos<sup>221</sup>, der frühen Kartäuserbriefe<sup>222</sup>, der Totenrolle Brunos von Köln<sup>223</sup>, der Magisterchronik als der Lebensbeschreibung der ersten fünf Prioren der Chartreuse<sup>224</sup>, der Viten der Bischöfe Hugo von Grenoble<sup>225</sup>, Anselm von Belley<sup>226</sup> und Hugo von Lincoln<sup>227</sup> sowie der Statuten der ersten Generalkapitel und der frühen kartäusischen Consuetudines.<sup>228</sup> Daneben sind Werke nichtkartäusischer Autoren erhalten und ediert; dazu zählen die Autobiographie von Guibert von Nogent<sup>229</sup>, das Buch „De miraculis“<sup>230</sup> und einige Briefe des Petrus Venerabilis<sup>231</sup>, Briefe Bernhards von Clairvaux<sup>232</sup> und der „Goldene Brief“ Wilhelms von Saint-Thierry<sup>233</sup>. Wichtig ist ebenfalls die von Bligny vorgenommene Edition der frühen Kartäuserurkunden.<sup>234</sup>

Unverzichtbar sind nach wie vor die Annales von Le Couteulx († 1709 oder 1715)<sup>235</sup>, die vor der Entstehung der kritischen Geschichtswissenschaft entstanden sind. Dieser kartäusischen Geschichte von den Anfängen bis zur Zeit von Le Couteulx wurde denn auch ihre „ausserordentliche Weitschweifigkeit und (...) ebenso ausgeprägte Kritiklosigkeit“<sup>236</sup> angekreidet. Le Couteulx hatte jedoch Handschriften zur Verfügung, die uns verloren gegangen sind, und ist daher mittelbar für die Überlieferung von Quellen heranzuziehen. Viele inzwischen verlorene Quellen, vor allem Urkunden, finden sich im Wortlaut abgeschrieben bei Le Couteulx; die Qualität der Abschriften wurde jedoch in der Forschung

<sup>221</sup> Guigues Ier Prieur de Chartreuse, *Les méditations. Recueil de pensées. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux* (Sources chrétiennes 308, Série des textes monastiques d'occident 51), hg. von M. Laporte, Paris 1983.

<sup>222</sup> Laporte, M. (Hg.), *Lettres des premiers chartreux*. Bd 1: S. Bruno – Guigues – S. Anselme. Introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources Chrétiennes 88), Paris 1988.

<sup>223</sup> Beyer, H./ Signori, G./ Steckel, S. (Hg.), *Bruno the Carthusian and his Mortuary Roll. Studies, Text and Translations*, Turnhout 2014.

<sup>224</sup> Wilmart, A., *La chronique des premiers chartreux*, in: *Revue Mabillon* 2e série 22, Seizième année: 62 (1926), S. 77 – 142.

<sup>225</sup> Guigo, *Vita sancti Hugonis episcopi Gratianopolitani*, in: Migne, PL 153, Sp. 759-784.

<sup>226</sup> Guilelmus de Portes, *Vita sancti Anselmi Bellicensis episcopi ordinis Cartusiensis. Vie de Saint Anselme Evêque de Belley Chartreux. Texte critique latin avec traduction française accompagné d'une introduction, de notes et de tables par Jean Picard* (Collection de Recherches et d'Études Cartusiennes 1), hg. von J. Picard, Belley 1978.

<sup>227</sup> Adam of Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis. The Life of St Hugh of Lincoln* (Oxford Medieval Texts), hg. von Decima L. Douie und David H. Farmer, 2 Bde, ND Oxford 1985.

<sup>228</sup> Hogg, J. (Hg.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser* (Analecta Cartusiana 1), ND Salzburg 1973.

<sup>229</sup> Guibert von Nogent, *Autobiographie. Introduction, édition et traduction par E.-R. Labande* (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 34), Paris 1981.

<sup>230</sup> Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo* (CCCM 83), hg. von D. Bouthillier, Turnhout 1988.

<sup>231</sup> Petrus Venerabilis, *The Letters of Peter the Venerable* (Harvard historical studies 78), hg. von G. Constable, 2 Bde, Cambridge 1967.

<sup>232</sup> Die Briefe sind ediert in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, 10 Bde, Innsbruck 1990-1999; sie finden sich im zweiten und dritten Band der Werkausgabe.

<sup>233</sup> Wilhelm von Saint-Thierry, *Un traite de la vie solitaire. Epistola ad fratres de Monte-Dei. Préface de Dom Wilmart* (Études de philosophie médiévale 29), hg. von M.-M. Davy, Paris 1940.

<sup>234</sup> Bligny, B. (Hg.), *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086 – 1196)*, Grenoble 1958.

<sup>235</sup> Le Couteulx, C., *Annales Ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429, nunc primum a monachis ejusdem ordinis in lucem editi*, 8 Bde, Monstrolii 1887-1891.

<sup>236</sup> Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 49.



unterschiedlich beurteilt – von Bligny wurden vor allem die *emendationes* des Annalisten bemängelt, während Hogg auf die geringe Anzahl von Abschreibefehlern verwies.<sup>237</sup> Nach Bligny finden sich die meisten Fehler in der ersten Redaktion der Annales, während Le Couteulx für die spätere Redaktion einige Verbesserungen vornahm; diese wurde ab 1887 gedruckt.<sup>238</sup> Ist man sich dieses Problems bewusst, zieht man nur die im 19. Jahrhundert gedruckte Version heran und lässt bei der Interpretation Vorsicht walten, können die Abschriften Le Couteulx' jedoch verwendet werden.

Die Forschung zu den Kartäusern selbst ist schier unüberschaubar<sup>239</sup> und soll hier nur insoweit dargestellt werden, als sie die *Consuetudines* thematisiert. Während sich nur wenige Werke allein den *Consuetudines Guigonis* widmen, sind Anmerkungen zu dem Regelwerk in Biographien Brunos und Guigos sowie allgemeinen Geschichten des Ordens enthalten. Die Sichtweise ist hierbei einerseits durch die kartäusischen Ordenshistoriker geprägt, welche die Originalität Brunos hervorhoben und die Treue zu Bruno in den *Consuetudines* betonten. Dies geht auf die Anfänge offizieller kartäusischer Geschichtsschreibung im 17. Jahrhundert zurück, bestehend aus den *Annales* bzw. der *Disciplina Ordinis Cartusienis* von Le Masson, den *Annales ordinis Cartusienis* von Le Couteulx sowie den *Ephemerides ordinis Cartusienis* von Leon Le Vasseur.<sup>240</sup> Das erste Werk reagierte hierbei auf ordensinterne Differenzen bezüglich einiger Ergänzungen in der zweiten Edition der *Nova collectio statutorum*, der Statutensammlung der Kartäuser. In ihm wurden die Anfänge des Ordens erzählt und, angefangen mit den *Consuetudines*, die Gesetzgebung des Ordens bis zur damaligen Gegenwart zusammengestellt. Intention war es, die ungebrochene Kontinuität der Gesetzgebung zu dem Gründer Bruno zu suggerieren und die Vorwürfe der Gegner zu entkräften.<sup>241</sup> Diesem Narrativ entspringt auch das heute infrage gestellte, berühmte Diktum „*Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*“. Auf der anderen Seite stehen diejenigen, welche die Kartäuser unter die Benediktiner einreihen und zum Teil einen Gegensatz zwischen Bruno und den *Consuetudines* sehen wollen. Das bedingt die gängigen Fragestellungen auf die *Consuetudines*: so wird nach dem Verhältnis der *Consuetudines* zu

---

<sup>237</sup> Zu diesem Problem siehe Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 23, mit Verweis auf die Urteile Blignys und Hogs, vgl. Bligny, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse*, S. XII; Hogg, *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*, S. 64.

<sup>238</sup> Vgl. Bligny, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse*, S. XIII.

<sup>239</sup> Ein Überblick, der durch seine Übersichtlichkeit besticht, findet sich in Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 3-42.

<sup>240</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 18 f.

<sup>241</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 19-22.

Bruno gefragt und danach, ob die *Consuetudines* die Benediktregel ergänzen sollten.<sup>242</sup> Eng damit zusammen hängt die Frage nach der Originalität der kartäusischen Lebensweise.

Die Kontroverse, welche die Forschung zu den *Consuetudines* prägte, hat eine lange Geschichte. Bereits Jean Mabillon meinte, dass die Kartäuser ursprünglich Benediktiner gewesen seien.<sup>243</sup> Dass die kartäusische Lebensweise nicht sonderlich originell sei, wurde auch in der ersten wissenschaftlichen Biographie über Bruno, welche auch die *Consuetudines* behandelte, behauptet. Diese stammte von Hermann Löbbel und wurde im Jahr 1899 veröffentlicht.<sup>244</sup> Löbbel verwies auf Einflüsse der Kamaldulenserregel auf die *Consuetudines Guigonis* und stieß so die Diskussion um die Textabhängigkeiten an. Er vertrat die These, dass die Kartäuser ursprünglich nach der reinen Benediktregel gelebt hatten und später, nachdem Bruno sich nach Italien begeben hatte, auf seine Veranlassung hin kamaldulensische Gebräuche aufnahmen. Hieran knüpfte die Monographie von Meyer und Smet über die *Consuetudines* an<sup>245</sup>, welche die Parallelen zu den Kamaldulensern allerdings aus einer gemeinsamen Abhängigkeit von den Schriften des Petrus Damiani erklärte.

Vor dem Hintergrund dieser Fragestellungen entstand schließlich das monumentale, achtbändige Werk „Aux sources de la vie Cartusienne“, das zwischen 1960 und 1971 erschien und in seiner Bedeutung für die Kartäuserforschung kaum zu überschätzen ist.<sup>246</sup> Es stammte von Maurice Laporte, dem 1990 verstorbenen Novizenmeister der Grande Chartreuse, der, wie oben erwähnt wurde, auch einige der frühen kartäusischen Quellen ediert hat. Das Werk Laportes enthielt eine erste kritische Edition der *Consuetudines Guigonis*, eine aufwändige Diskussion möglicher Einflüsse anderer Regeln auf die *Consuetudines* sowie einen ausführlichen Regelkommentar. Zugleich widmete Laporte sich der Geschichte der frühen Kartäuser, die den Hintergrund für die *Consuetudines* bildete; insbesondere nahm er im ersten Band des Werkes Stellung zu den zahlreichen Kontroversen um den Ordensgründer Bruno. In gekürzter Form trug er seine Thesen auch in der oben erwähnten zweiten Edition der *Consuetudines* im Rahmen der *Sources chrétiennes* in den 1980er Jahren vor.<sup>247</sup> Die bis auf

---

<sup>242</sup> Siehe hierzu Kapitel II.3.1 und II.4.1.1.

<sup>243</sup> Vgl. Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Bd. 5, S. 203 f.; Ders., *Praefationes actis sanctorum ordinis S. Benedicti*, praef. in saec. VI nr. 87, S. 497 f.

<sup>244</sup> Löbbel, H., *Der Stifter des Carthäuser-Ordens. Der heilige Bruno aus Köln. Eine Monographie* (Kirchengeschichtliche Studien Bd. 5 H. 1), Münster 1899.

<sup>245</sup> Meyer, A. de/ Smet, J. M. de, *Guigo's "Consuetudines" van de eerste Kartuziers* (Medelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der letteren 13, 6), Brüssel 1951.

<sup>246</sup> Laporte, M., *Aux sources de la vie cartusienne*, 8 Bde, Saint-Pierre-de-Chartreuse: La Grande Chartreuse 1960-1971.

<sup>247</sup> Guigues Ier Prieur de Chartreuse, *Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux* (*Sources chrétiennes* 313, Série des textes monastiques d'occident 52), hg. von M. Laporte, Paris 1984.

wenige Details fundierten und überzeugenden Bewertungen Laportes wurden von vielen anderen Autoren übernommen, unter anderem auch von dem Kartäuser Posada, dessen wissenschaftliche Biographie Brunos in Deutschland wohl am bekanntesten ist und am meisten verwendet wird.<sup>248</sup> In seinen Grundzügen folgte Laporte allerdings gängigen Interpretationsschemata der frühen kartäusischen Geschichte; so betonte er die Kontinuität der *Consuetudines* und des gesamten kartäusischen Ordens zum Willen des Gründers und stellte die Einzigartigkeit des Ordens heraus, den er stark von den Benediktinern abgrenzte.

Dies erregte den Widerspruch des scharfsinnigen und streitbaren Benediktiners Jacques Dubois, der hier wohl innermonastische Polemik witterte und Laporte auf überzogene Weise angriff.<sup>249</sup> Er warf Laporte unter anderem vor, auf unkritische Weise Ordenspropaganda gemäß dem Grundsatz „*Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*“ zu betreiben, und bezeichnete die zweite Edition der *Consuetudines* durch Laporte mit gekürztem Kommentar als rein erbauliches Werk. Inhaltlich warf er Laporte vor, die frühen Kartäuser völlig vom Religiosentum ihrer Zeit abzutrennen, und stellte dem die Förderung der Eremiten durch die schwarzen Mönche und insbesondere Petrus Venerabilis entgegen; ebenso bestritt er, dass schwarze Mönche Kartausen in Benediktinerpriorate umwandeln wollten – eine Gefahr, die Laporte als ursächlich für die Niederschrift der *Consuetudines* sah. Zudem hob er hervor, dass sich die frühen Kartäuser nicht von den schwarzen Mönchen abheben wollten. Auch wenn Dubois in seiner Kritik einige wichtige Punkte ansprach, so verwundern doch das vernichtende Urteil über Laporte und der polemische Charakter seiner Ausführungen, der einhellig in der Forschung verurteilt wurde. Möglicherweise ist dies auf das Klima der damaligen Jahrzehnte zurückzuführen, das Giuliani beschrieben hat. So gab es im Kartäuserorden lange eine ambivalente Einstellung gegenüber der Beteiligung an der wissenschaftlichen Diskussion, welche als schwer vereinbar mit dem einsamen Leben gesehen wurde – eine Abschottung, die von einigen und möglicherweise auch von Dubois als arrogant empfunden wurde.<sup>250</sup> Der polemische Ton seiner Arbeiten mag dazu beigetragen haben, dass man sich in der Forschung kaum mit seinen Thesen auseinandersetzte und manchen wichtigen Punkt des Benediktiners übersah.

---

<sup>248</sup> Posada, G., *Der heilige Bruno, Vater der Kartäuser. Ein Sohn der Stadt Köln. Mit Beiträgen von Adam Wienand und Otto Beck*, Köln 1987.

<sup>249</sup> Dubois, J., *Les institutions monastiques au XIIe siècle. A propos des coutumes de Chartreuse rédigées par Guigues et éditées par un chartreux*, in: *Revue d'histoire de l'église de France* 72 (1986), S. 209-244; Ders., *Quelques problèmes de l'histoire de l'ordre des chartreux à propos de livres récents*, in: *RHE* 63 (1968), S. 27-54.

<sup>250</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, 34 f.

Abseits von der Kontroverse über die Originalität der Kartäuser und das Verhältnis zwischen den Eremiten und den Benediktinern wurden in einigen Werken die Spiritualität und das historische Umfeld der *Consuetudines Guigonis* betrachtet. Für diese Aspekte unübertroffen ist das bereits genannte Werk „Aux sources de la vie Cartusienne“ des Kartäusers Maurice Laporte. Der spirituelle Gehalt und das geistige Umfeld der Regel werden auch in der Dissertation des Benediktiners Bruno Rieder „Deus locum dabit“<sup>251</sup>, welche sich mit Guigos Denken beschäftigt, ausführlich behandelt. In einem Aufsatz hat Rieder darüber hinaus die Stellung des Priors in der Chartreuse untersucht.<sup>252</sup> Die Biographie Brunos von Posada wurde bereits erwähnt. Nach wie vor lesenswert ist die 1960 veröffentlichte wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der frühen Kartäuser Bernard Blignys<sup>253</sup>, eines „Nestor[s] der modernen Kartäuserforschung“<sup>254</sup>. Neben den Anfängen der Kartäuser, ihrer Lebensweise und ihrer Verbindung zu den Zisterziensern ging Bligny in einem Kapitel auch auf die Ordenswerdung und die *Consuetudines* ein.

Manche Arbeiten, wie das erwähnte Werk Laportes oder die Monographie Meyers und Smets über die *Consuetudines* streifen auch die Frage der Normativität und Gattungszugehörigkeit der *Consuetudines Guigonis*. Für diese rechtlichen Fragestellungen sind besonders die Untersuchungen Florent Cyglers interessant, der sich in seiner 2002 innerhalb der Reihe „Vita regularis“ erschienenen Dissertation zum Generalkapitel im hohen Mittelalter den Kartäusern gewidmet hat.<sup>255</sup> Darüber hinaus hat er mehrere Aufsätze über die kartäusische Ordensgesetzgebung verfasst.<sup>256</sup> Cygler behandelte die *Consuetudines* im Rahmen der Institutionalisierung des Ordens und ist für diese Sichtweise unverzichtbar. Als Schüler Gert Melvilles untersuchte er die *Consuetudines* vor dem Hintergrund des Weberschen Paradigmas

---

<sup>251</sup> Rieder, B., *Deus locum dabit*. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083 – 1136) (Münchener Universitäts-Schriften. Katholisch-Theologische Fakultät, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N. F. 42), Paderborn u.a. 1997.

<sup>252</sup> Rieder, B., „Nec quicquam gestat, unde quod sit prior appareat“. Stellung und Selbstverständnis des Vorstehers im frühen Kartäuserorden, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 110 (1999), S. 125 – 146.

<sup>253</sup> Bligny, B., *L'église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XIe et IIIe siècles* (Collection des cahiers d'histoire 4), Paris 1960.

<sup>254</sup> Rieder, *Deus locum dabit*, S. 33.

<sup>255</sup> Cygler, F., *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter. Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser* (Vita regularis Abhandlungen 12), Münster 2002.

<sup>256</sup> Cygler, F., *Les consuetudines et statuta des chartreux au Moyen Âge*, in: Andenna, C./ Melville, G. (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta*. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari/ Noci/ Lecce, 26 – 27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23 – 24 maggio 2003 (Vita regularis Abhandlungen 25), Münster 2005, S. 179 – 193; Ders., *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten über die „Consuetudines Guigonis“*. Propositum und Institutionalisierung im Spiegel der kartäusischen Ordensschriftlichkeit (11. – 14. Jahrhundert), in: Keller, H./ Meier, C./ Scharff, T. (Hg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern*. Akten des Internationalen Kolloquiums 8. – 10. Juni 1995 (Münstersche Mittelalter-Schriften 76), München 1999, S. 95 – 109.

von der Veralltäglichen des Charisma und lieferte einige Aspekte, die für diese Arbeit sehr nützlich waren. Den Schwerpunkt seiner Forschungen bildeten gleichwohl die kartäusischen Generalkapitel und damit die Ordensstatuten; eine ausführliche Untersuchung der *Consuetudines*, wie sie im Folgenden vorgenommen werden soll, kann die Forschungen Cyglers somit ergänzen und vertiefen.

Von den Aspekten, die diese Untersuchung thematisiert, wurde die Identität der frühen Kartäuser am ausführlichsten behandelt. Mit „La formazione dell’identità certosina (1084 – 1155)“<sup>257</sup> hat Adelindo Giuliani eine bedeutende Monographie über das Thema verfasst. Diese ist nicht nur wertvoll wegen ihres detaillierten Forschungsüberblicks, die Werke seit dem 16. Jahrhundert berücksichtigt, sondern untersucht akribisch Quellen zum frühen Kartäuserleben und kommt zum Schluss, dass die Rolle Brunos für die Identität der frühen Kartäuser wohl überschätzt wurde. Ausschlaggebend seien vielmehr die Bindung an einen Ort und eine Gemeinschaft gewesen. Auch wenn sich Giuliani eines Urteils über die Verbindung zwischen Bruno und den *Consuetudines* enthält, so werfen seine Forschungen doch ein neues Licht auf das Umfeld des Regelwerks und werfen neue Fragen zum Verhältnis zwischen Gründer und Regel auf.

Was den Schreibanlass der *Consuetudines* betrifft, so wurde diese Frage zwar in einigen Aufsätzen und Büchern – wie beispielsweise in den Arbeiten Cyglers – angeschnitten. Eine detaillierte Untersuchung fehlt jedoch bislang. Meist verwies man auf die Angaben Guigos, dass er den Text auf Veranlassung des Bischofs Hugo von Grenoble und dreier Klöster im Bugey, einem Mittelgebirge in einer Rhôneschleife zwischen Genf und Lyon, niedergeschrieben habe. Dass der Text sich an die drei Klöster richtete, obwohl es damals noch weitere Kartausen gab, wird meist damit erklärt, dass die Prioren der drei Kommunitäten nie in der Chartreuse gelebt hatten und daher des Textes am meisten bedurften. Andere hoben den Willen zur Einheit hervor, der aus dem Text sichtbar werde. Einzig Caby setzte das Regelwerk in Zusammenhang mit der Expansion des Ordens und daraus resultierenden Problemen. Nach Laporte sollten die *Consuetudines* eine Umwandlung der Chartreuse in ein Benediktinerkloster verhindern, während nach Dubois die Verschriftlichung des Regelwerks durch Petrus Venerabilis angeregt wurde. Cygler wiederum hielt es für das eigentliche Anliegen der *Consuetudines*, dem *Propositum* des charismatischen Anführers Bruno Dauer zu verleihen, bevor das Charisma endgültig verblasste.<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> Giuliani, A., *La formazione dell’identità certosina (1084 – 1155)* (Analecta Cartusiana 155), Salzburg 2002.

<sup>258</sup> Zu den Positionen der Forschung zum Schreibanlass des Textes, mit Belegen, siehe Kapitel II.4, S. 138-140.

In der Forschung wurde jedoch noch nie der Frage nachgegangen, ob die Niederschrift des Textes und die drei spezifischen Adressaten aus den Gegebenheiten des Bugey erklärt werden können. Um diese Frage zu klären, mussten in dieser Arbeit detaillierte landesgeschichtliche Untersuchungen vorgenommen werden. Dabei konnte nur auf wenige Arbeiten zurückgegriffen werden, denn obwohl es unzählige Aufsätze zu einzelnen Kartäusen gibt, wurden die territorialen und wirtschaftlichen Funktionen der kartäusischen Einöden und das politische wie ökonomische Umfeld der ersten Kartäusen nur selten auf einer grundlegenden Ebene behandelt. Für das konkret landesgeschichtliche Umfeld der drei Kartäusen im Bugey sind die Aufsätze unverzichtbar, die Jacques Dubois zu dem Thema veröffentlicht hat.<sup>259</sup> An die Pionierarbeit des Benediktiners knüpfte Sylvain Excoffon an, der derzeit einer der besten Kenner der Kartäuser ist und der seit einigen Jahren die Domänen der Kartäusen in ihrem ökonomischen, territorialen und politischen Umfeld untersucht und damit schrittweise eine Forschungslücke schließt.<sup>260</sup> Da Excoffon sich eingehend den Kartäusen in der Dauphine und Savoyen seit dem 12. Jahrhundert gewidmet hat, sind seine Forschungen sehr relevant für diese Arbeit. Interessante Einblicke in die Lage der Kartäusen und ihre Architektur ermöglicht auch die 2013 publizierte, fast 1000 Seiten umfassende baugeschichtliche Dissertation von Elke Nagel.<sup>261</sup> Nagel betrachtete hier neben der Architektur auch die Topographie der Kartäusen und zeichnete dabei ihre im Laufe der Zeit beobachtbare „Wanderung“ vom

---

<sup>259</sup> Dubois, J., Le domaine de la Chartreuse de Meyriat, in: *Le Moyen Âge* 74 (1968), S. 459-493.; Ders., Les limites des Chartreuses, in: *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France* (1965), S. 186-197; Ders., J., L'implantation monastique dans le Bugey au moyen âge, in: *Journal des Savants* (1971), S. 15-31; Ders., Moines et monastères du Bugey, in: *Le Bugey* 49 (1962), S. 1-63.

<sup>260</sup> Ausführlich für die Kartäusen der Dauphiné die Dissertation Excoffons: Excoffon, S., *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises XII<sup>ème</sup> – XV<sup>ème</sup> siècles*, Grenoble 1997. Daneben hat Excoffon mehrere Aufsätze zum Thema veröffentlicht. Zu nennen sind: Excoffon, S., Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne. La Grande-Chartreuse et les chartreuses dauphinoises aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, in: Comba, R./ Merlo, G. G. (Hg.), *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*. Atti del Convegno Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi. Giovedì 23 - Domenica 26 Settembre 1999 (*Storia e Storiografia* 26), Cuneo 2000, S. 59-80; Ders., Les chartreuses dans leur environnement ecclésiastique, territorial et politique. L'exemple du Dauphiné et de la Savoie, XII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècle, in: Chiaberto, S. (Hg.), *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico. VIII centenario della certosa di Monte Benedetto*. Atti del convegno internazionale di Villar Focchiardo – Susa – Avigliana – Collegno, 13-16 luglio 2000, Borgone di Susa 2002, S. 137-145; Ders., Les chartreuses et leur limites (XI<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle), in: *Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations*. XXXVIIe Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006) (*Histoire ancienne et médiévale* 96), hg. von Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Paris 2007, S. 87-101; Ders., Le désert de Chartreuse, in: *La Grande Chartreuse: au-delà du silence*, hg. von Musée Dauphinois (Grenoble), Grenoble 2002, S. 18-31; Ders., Le temporel de la chartreuse de Portes au Moyen Age, in: Hogg, J./ Girard, A./ Le Blévec, D. (Hg.), *Les chartreuses de la Provincia Burgundiae, aujourd'hui dans le département de l'Ain et l'Ordre des Chartreux (Analecta Cartusiana 260)*, Bd. 1, Salzburg 2011, S. 191-207.

<sup>261</sup> Nagel, E., *Die Klausur der Kartäuser. Typologie und Grundrissorganisation der großen Kreuzgänge im Spannungsverhältnis zwischen Ordensidealen und örtlicher Lage (Analecta cartusiana 297)*, 2 Bde, Salzburg 2013.

Gebirge in das Tal und schließlich in die Städte nach. Die kartäusischen Einöden betrachtete sie in einem Aufsatz, der für diese Untersuchung verwendet wurde.<sup>262</sup>

Wer sich wissenschaftlich mit den Kartäusern beschäftigt, wird darüber hinaus immer wieder zu einem der zahlreichen weißen Bände der Reihe „*Analecta Cartusiana*“ greifen, die Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Ordens beinhaltet. Die Reihe wurde 1970 durch James Lester Hogg begründet, der selber sieben Jahre als Kartäuser gelebt hatte, und wird inzwischen in Zusammenarbeit mit Alain Girard und Daniel Le Blévec herausgegeben. Gerade in den letzten Jahren sind einige Titel in der Reihe erschienen, welche für diese Arbeit nützlich waren. Neben den bereits erwähnten Dissertationen Giulianis und Nagels ist hier der 2003 veröffentlichte Sammelband „*Saint Bruno et sa posterite spirituelle*“<sup>263</sup> hervorzuheben, der anlässlich eines Kolloquiums zum 900jährigen Todestag Brunos entstanden ist. Dieser enthält nicht nur zahlreiche Aufsätze zum Nachleben Brunos, sondern auch einen Aufsatz von Cécile Caby zur Ordenswerdung der Kartäuser, in dem die *Consuetudines Guigonis* in Bezug zu den Problemen der Expansion gesetzt werden, was einen neuen Gesichtspunkt in der Forschung zu der Regel darstellt.<sup>264</sup>

#### **4 Die Grandmontenser und ihre Regel: Quellenlage und Forschungsstand**

Die Quellenlage zu den Grandmontensern im 12. Jahrhundert erscheint auf den ersten Blick nicht als schlechter, zum Teil sogar als besser als bei den Kartäusern. So ist ein *Liber sententiarum* bzw. *Liber de Doctrina* des Gründers Stephan von Muret überliefert, wodurch wir erheblich mehr über Stephan als über Bruno zu wissen scheinen. Dieser Text ist mitsamt der Stephansregel, einer Heiligenvita Stephans und seines liebsten Schülers Hugo Lacerta, der grandmontensischen *Institutio*, einigen Briefen, Versen, kurzen Chroniken und dem *Speculum Grandimontis*, einem umfassenden theologisch-spirituellen Werk aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert, in einer kritischen Edition des Benediktiners Jean Becquet aus dem Jahr 1968 verfügbar.<sup>265</sup> Dem grandmontensischen Schrifttum ist auch das *Antidotum des Magisters*

---

<sup>262</sup> Nagel, E., *Carthusian Enclosure*, in: Hogg, J./ Girard, A./ Le Blévec, D. (Hg.), *Les chartreuses de la Provincia Burgundiae*, aujourd’hui dans le département de l’Ain et l’Ordre des Chartreux (*Analecta Cartusiana* 260), Bd. 2, Salzburg 2011, S. 565-576.

<sup>263</sup> Girard, A./ Le Blévec, D./ Nabert, N. (Hg.), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle*. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l’Institut catholique de Paris (*Analecta Cartusiana* 189), Salzburg 2003.

<sup>264</sup> Caby, C., *De l’ermitage à l’Ordre érémitique?*, in: Girard, A./ Le Blévec, D./ Nabert, N. (Hg.), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle*. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l’Institut catholique de Paris (*Analecta Cartusiana* 189), Salzburg 2003, S. 83 – 96.

<sup>265</sup> Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968.

Wilhelm zuzurechnen, das vor nicht allzu langer Zeit entdeckt und in der Forschung noch nicht ausgewertet wurde.<sup>266</sup> Zudem entstanden während der Verbandskrise der 1180er Jahre, in der Kleriker und Laienbrüder gegeneinander kämpften, einige Lieder.<sup>267</sup>

Jede Freude über die Fülle an ordensinternen Quellen wird jedoch getrübt durch das Fehlen von Statuten der Generalkapitel sowie die problematische Urkundenüberlieferung im 12. Jahrhundert. Das Verbot der Stephansregel, sich Besitzurkunden ausstellen zu lassen<sup>268</sup>, brachte mit sich, dass nur wenige Urkunden erhalten sind. Hinzu kommt, dass die Grandmontenser seit dem 13. Jahrhundert im großen Stil Urkunden fälschten, was eine detaillierte Urkundenkritik bei den vorhandenen Urkunden erforderlich macht. Inzwischen geht man nicht mehr, wie Delisle, davon aus, dass alle erhaltenen Urkunden des 12. Jahrhunderts gefälscht sind, doch ist in jedem Einzelfall eine detaillierte Untersuchung erforderlich.<sup>269</sup> Da die problematische Urkundenüberlieferung noch nicht aufgearbeitet ist und daher Vorarbeiten fehlen, konnten für diese Untersuchung so gut wie keine Besitzurkunden verwendet werden.

Insbesondere für die Rekonstruktion der frühen grandmontensischen Geschichte ist man deshalb auf die problematischen hagiographischen Quellen angewiesen, die – im Fall der Stephansvita – noch mehr Fallstricke als manche andere Heiligenviten aufweisen. Die verbandsexternen Quellen sind eher für Zeit ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und vor allem die grandmontensische Verbandskrise ab den 1180er Jahren aussagekräftig. So finden sich in manchen verbandsexternen historiographischen Werken Abschnitte über die Grandmontenser. Zu nennen sind hier der Policraticus des Johannes von Salisbury, die Chronik Bernhard Ithiers, die „*Historia occidentalis*“ Jakobs von Vitry und Walter Maps „*De nugis curialium*“, die gleichwohl nur Bruchstücke liefern.<sup>270</sup> Es existieren Briefe aus der Zeit

---

<sup>266</sup> Hays, T., Das „Antidotum“ des Magister Wilhelm: Eine rhythmische Werbeschrift für den jungen Grammontenserorden (ca. 1130/1140), in: Bihrer, A./ Stein, E. (Hg.), *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, Leipzig 2004, S. 401-426.

<sup>267</sup> Ediert bei Meyer, W., *De scismate Grandimontanorum* (vier lateinische Rythmen von 1187), in: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Heft 1/ 1906*, S. 49-100.

<sup>268</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 24.

<sup>269</sup> Delisle, M. L., *Examen de treize chartes de l'ordre de Grammont*, in: *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie* 20 (1853), S. 171-221; siehe hierzu Hallam, E. M., *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, in: *Journal of Medieval History* 1 (1975), S. 165-186.

<sup>270</sup> Editionen dieser Quellen liegen vor mit: *Ioannis Saresberensis episcopi Carnotensis policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, hg. von C. Webb, 2 Bde, London 1909 (ND Frankfurt a.M. 1965); *Chronicon Bernardi Iterii*, in: Duplès-Agier, H. (Hg.), *Chroniques de Saint-Martial de Limoges*, Paris 1874, S. 28-129; *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition* (*Spicilegium Friburgense* 17), hg. von J. F. Hinnebusch, Fribourg 1972; *Walter Map, De nugis curialium. Courtiers' Trifles* (*Oxford Medieval Texts*), hg. von M. R. James, Oxford 1983. Unter den grandmontensischen Quellen äußert sich Gerhard Ithiers „*De reuelatione*“, das von der Kanonisation Stephans von Muret berichtet, am ausführlichsten über den Konflikt.



kurz vor und während der Verbandskrise<sup>271</sup> sowie ein Spottgedicht Nigels von Longchamp, das gegen 1180 entstand.<sup>272</sup> Eine herausragende externe Quelle stellen die Papsturkunden dar, die ebenfalls von Jean Becquet ediert wurden<sup>273</sup>, sowie die 1187 entstandenen Beschlüsse einer Reformversammlung in Bois de Vincennes<sup>274</sup>, welche zur Lösung der Verbandskrise gedacht waren.

Ist die Überlieferung bis circa 1150 problematisch und bessert sich im Laufe des 12. Jahrhunderts, so wird die Erforschung der Stephansregel selbst durch die Mängel der Edition Becquets erschwert. Die grundsätzlich verdienstvolle und oft gelobte Edition wurde bisher nur vereinzelt kritisiert, obwohl gerade die Studien Marilyn Dunns und Maire Wilkinsons Schwächen offengelegt haben. So monierte Dunn die allzu spärlichen Einleitungen zu den einzelnen Texten, die für die Benutzung der Edition einen Rückgriff auf verschiedene Aufsätze Becquets erforderlich mache. Zudem fällt auf, dass Becquet nicht alle Textabhängigkeiten, die er erkannt hatte – wie die Abhängigkeit von den *Consuetudines Guigonis* –, in seine Edition der Regel einarbeitete. Führte dies dazu, dass in der Forschung zuweilen die Neuartigkeit des Textes überschätzt wurde, so war auch Becquets Zuschreibung der Regel an den Prior Stephan von Liciac und damit um das Jahr 1150 folgenreich und wurde in der Forschung übernommen. Es war erst Maire Wilkinson, welche die Edition der Regel einer kritischen Betrachtung unterzog und – ohne Becquet direkt zu kritisieren – konstatierte, dass die abgedruckte Regel aus dem Jahr 1188 stammte. Daraufhin änderte auch Becquet seine Ansicht, ging aber – im Gegensatz zu Wilkinson – von einer ersten, nicht erhaltenen Regel unter Stephan von Liciac aus. Auch Cristina Andenna und Kathrin Korn nahmen zwei Regeln an. Diese Untersuchung geht ebenfalls von zwei Regeln im 12. Jahrhundert aus, einer um 1150 entstandenen (Regel A) und einer damit nicht identischen 1188 approbierten Regel (Regel B); diese Annahme wird im Anhang (V.1.1.1) detailliert

---

Eine Edition liegt vor mit: Gerhard Ithier, *De reuelatione beati Stephani*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 277-311.

<sup>271</sup> Hier sind in erster Linie die Briefe Stephans von Tournai wichtig. Diese liegen ediert vor als: *Lettres d'Étienne de Tournai*. Nouvelle édition, hg. von J. Desilve, Valenciennes/ Paris 1893.

<sup>272</sup> Eine Edition liegt vor mit: Nigel de Longchamps, *Speculum stultorum*, edited, with an introduction and notes, by J. H. Mozley and R. R. Raymo (University of California Publications. English Studies 18), Berkeley/ Los Angeles 1960.

<sup>273</sup> Die meisten Papsturkunden bis 1221 liegen ediert vor in: Becquet, J., *Le bullaire de l'ordre de Grandmont*, in: *Revue Mabillon* 46 (1956), S. 82-93, 156-168, 189-201. Bei den nicht abgedruckten Texten verweist Becquet auf die jeweilige Edition.

<sup>274</sup> Die Beschlüsse aus Bois de Vincennes liegen ediert vor unter dem Titel "*Conventio inter clericos & conversos Grandimontenses habita coram rege & baronibus*" in: Martène, E./ Durand, U. (Hg.), *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1: *Complectens Regum Ac Principum, Aliorumque Virorum Illustrium Epistolas Et Diplomata bene multa*, Paris 1717, Sp. 630 f. Es existiert eine neuere Edition von Delaborde, *Recueil des actes de Philippe Auguste roi de France*, Bd. 1, Nr. 212, S. 257 f. Doch diese basiert auf dem Text von Martène und Durand, ohne dass auch die Nummerierung der Beschlüsse übernommen wurde. Die ältere Edition ist somit übersichtlicher, weshalb im Folgenden aus dieser zitiert werden soll.

begründet. Sie unternimmt zudem erstmals den Versuch, die Regel A – soweit möglich – zu rekonstruieren und die Entwicklung zur Regel B nachzuzeichnen.<sup>275</sup>

Die Stephansregel selbst ist in mehreren Aufsätzen behandelt worden. Einen generellen Einblick in die Regel und ihre Inhalte geben zwei Aufsätze von Jean Becquet<sup>276</sup> und Gert Melville.<sup>277</sup> Während Becquet ihre spirituellen Grundlagen und Hauptthemen darlegte und Bezüge der Regel zu den anderen Orden und ihren normativen Texten herstellte, befasste sich Melville mit dem „normativen Sonderweg“ der Grandmontenser, wobei er die Normativität der Regel und die Identität der Grandmontenser herausarbeitete. Mehrere Aufsätze thematisieren die Armutsauffassung der Stephansregel, häufig im Vergleich mit den Franziskanern.<sup>278</sup> Für das grandmontensische Ordensrecht sind die Aufsätze bzw. Editionen von Jean Becquet unverzichtbar<sup>279</sup>; einen knappen Überblick über die gesamte Entwicklung bis zum Untergang des Ordens im 18. Jahrhundert bietet auch die Überblicksdarstellung von Carole Hutchison.<sup>280</sup> Speziell für die Entwicklungen gegen Ende des 12. Jahrhunderts ist die im Rahmen der Dresdener Ordensforschung entstandene Dissertation von Kathrin Korn über die Interaktion zwischen den Päpsten und den Orden zwischen 1181 und 1198 aufschlussreich. Ein Kapitel der Dissertation widmet sich den Grandmontensern sowie der rechtlichen und institutionellen Entwicklung des Ordens im genannten

---

<sup>275</sup> Zur Edition und Datierung der Regeln siehe Kapitel V.1.1.1, mit Belegen.

<sup>276</sup> Becquet, J., *La règle de Grandmont*, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 91-118.

<sup>277</sup> Melville, G., *Von der Regula regularum zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der vita religiosa im 12. Jahrhundert*, in: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), *Vom Kloster zum Kloosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74)*, München 1997, S. 342-363.

<sup>278</sup> D’Ascoli, E., *La vita spirituale anteriore a San Francesco di Assisi*, in: *Collectanea Franciscana 2* (1932), S. 5-34, 153-158; Génicot, L., *Présentation de saint Étienne de Muret et de la pauvreté*, in: *La Revue Nouvelle* 19 (1954), S. 578-589; Melville, G., *In solitudine ac paupertate. Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi*, in: Ders./ Kehnel, A. (Hg.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis Abhandlungen 13)*, Münster 2001, S. 7-30; Milano, I. da, *Un prefrancescanesimo nell’evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?*, in: Villapadierna, I. a (Hg.), *Miscellanea Melchor de Pobladora. Studia Franciscana historica P. Melchiori a Pobladora dedicata, LX aetatis annum et XXV a suscepto regimine instituti historici O.F.M. Cap. agentis (Bibliotheca seraphico-capuccina 23)*, Bd. 1, Rom 1964, S. 75-97; Palma, L., *La povertà nell’„ordo“ di Grandmont*, in: *Aevum* 48 (1974), S. 270-287; Pellistrandi, C., *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, in: Mollat, M. (Hg.), *Études sur l’histoire de la pauvreté*, Paris 1974, S. 229-245.

<sup>279</sup> Becquet, J., *Les institutions de l’ordre de Grandmont au Moyen Âge*, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 61-72; Ders., *L’„Institution“: premier coutumier de l’ordre de Grandmont*, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 73-90; Ders., *Les statuts de réforme de l’ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle*, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 161-175; Ders., *Grandmont et le droit*, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 207-216.

<sup>280</sup> Hutchison, C., *The Hermit Monks of Grandmont (Cistercian Studies Series 118)*, Kalamazoo 1989.

Untersuchungszeitraum.<sup>281</sup> Um die Stephansregel in ihren Kontext einordnen zu können, ist es zudem nützlich, Arbeiten zu anderen grandmontensischen Schriften heranzuziehen. Einen Überblick zum grandmontensischen Schrifttum, der auch seine editorischen Entscheidungen nachvollziehbar macht, bietet Jean Becquet.<sup>282</sup> Die Stephansvita wurde darüber hinaus in einer Arbeit von Maire Wilkinson<sup>283</sup>, die Vita Hugonis von Wilkinson und Cristina Andenna analysiert.<sup>284</sup> Vergleichsweise wenig Beachtung fand bisher das eindrucksvolle Corpus des *Speculum Grandimontis*, über das Carole Hutchison und Kathrin Korn einen Überblick geben. Bei Korn findet sich – was Titel und Thema ihrer Dissertation nicht vermuten lassen würden – auch die einzige wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den beiden *Explanationes* zum *Liber de Doctrina*, die Gerhard Ithier verfasst hatte.<sup>285</sup>

Die Frage nach dem Schreibanlass der Stephansregel wurde in der Forschung zwar gestellt, aber nur im Rahmen der oben dargelegten allgemeinen Thesen über die Schreibanlässe von Klosterregeln beantwortet – wobei aufgrund der Datierung der Stephansregel durch Becquet nur die Zeit um 1150 berücksichtigt wurde, und die Hintergründe der Regel A und Regel B nicht gesondert untersucht wurden. Als wichtigste Gründe für die Niederschrift der Regel A um 1150 wurden in der Forschung die Expansion der Grandmontenser, die Wahrung des Charismas Stephans und die Einfügung in die amtskirchlichen Strukturen, die einem Häresieverdacht entgegenwirken sollte, genannt.<sup>286</sup> Wenn man die historischen Hintergründe der Regel A und B rekonstruieren will, muss im Grunde die gesamte Geschichte der

---

<sup>281</sup> Korn, K., *Quae a rationis tramite non discordant*. Die Interaktion zwischen Päpsten und Orden am Ende des 12. Jahrhunderts (1181-1198), Diss. Dresden 2009, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-88160> (29.05.2014); zu den Grandmontensern ebenda, S. 137-192.

<sup>282</sup> Becquet, J., *Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont*, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 249-265. Nützlich ist auch die Liste grandmontensischer Quellen bis zum 18. Jahrhundert, die Becquet aufgestellt hat, siehe Becquet, J., *Bibliothèque des écrivains de l'ordre de Grandmont*, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 267-287.

<sup>283</sup> Wilkinson, M., *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life of Stephen of Muret*, in: Loades, J. (Hg.), *Monastic Studies. The Continuity of Tradition*, Bangor 1990, S. 102-126; Dies., *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution of the Order of Grandmont in 1186 and Thereafter*, in: Loades, J. (Hg.), *Monastic Studies. The Continuity of Tradition II*, Bangor 1991, S. 133-155; Dies., Wilkinson, M., *La vie dans le monde d'Étienne de Muret et la vita Stephani Muretensis*, in: Durand, G./Nougaret, J. (Hg.): *L'ordre de Grandmont. Art et histoire. Actes des Journées d'Études de Montpellier 7 et 8 octobre 1989*, Carcassonne 1992, S. 23-41.

<sup>284</sup> Wilkinson, M., *Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation of Muret-Grandmont According to its Primitive Traditions*, in: *Medieval History 2* (1992), S. 45-67; Dies., *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life of Stephen of Muret*, in: Loades, J. (Hg.), *Monastic Studies. The Continuity of Tradition*, Bangor 1990, S. 102-126; Dies., *La vie dans le monde d'Étienne de Muret et la vita Stephani Muretensis*, in: Durand, G./Nougaret, J. (Hg.): *L'ordre de Grandmont. Art et histoire. Actes des Journées d'Études de Montpellier 7 et 8 octobre 1989*, Carcassonne 1992, S. 23-41; Andenna, C., *Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels*, in: Strohschneider, P. (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006*, Berlin 2009, S. 526-573.

<sup>285</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 93-123; Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*. S. 137-192.

<sup>286</sup> Zu den Positionen der Forschung zum Schreibanlass des Textes, mitsamt Belegen, siehe Kapitel III.5.1.1.

Grandmontenser im 12. Jahrhundert betrachtet werden. Dabei stößt man, wenn man die Forschungsliteratur zu den Grandmontensern durchsieht, schnell an Grenzen: Denn im Vergleich zu den Kartäusern sind die Grandmontenser erheblich schlechter erforscht. Wie in diesem Kapitel sicher schon deutlich wurde, ist die Grandmontensenforschung in erster Linie mit dem Namen des Benediktiners Jean Becquet verbunden, dessen Verdienste kaum genug betont werden können. Neben den Editionen der grandmontensischen Quellen hat er zahlreiche Einzelstudien zum Orden vorgelegt, ohne auf größere Vorarbeiten zurückgreifen zu können. Die Aufsätze Becquets zu den Grandmontensern wurden 1998 in einem Sammelband zusammengefasst und thematisieren neben dem Leben Stephans von Muret die wichtigsten Schriften der frühen Grandmontenser, das Ordensrecht im 12. und 13. Jahrhundert sowie die Liturgie.<sup>287</sup> Trotz der fundierten und überzeugenden Arbeiten Becquets gab es – was auch dem breiten Untersuchungszeitraum und der speziellen Fragestellung geschuldet ist – kein Werk, das den Zwecken dieser Arbeit genüge, weshalb hier zum Teil erhebliche Grundlagenarbeit geleistet und die Geschichte des grandmontensischen Verbandes im 12. Jahrhundert rekonstruiert werden musste. Als eine wichtige Quelle erwiesen sich hierbei die Papsturkunden für die Grandmontenser, die von Becquet ediert und sowohl in einem Aufsatz von Volkert Pfaff<sup>288</sup> als auch der Dissertation von Katrin Korn behandelt wurden.

Gerade an den vorhandenen Überblickswerken fällt auf, dass die Grandmontenser in der Forschung noch unterbelichtet sind. Die Werke sind überwiegend für ein breiteres Publikum geschrieben, gehen zum Teil unkritisch mit Quellen um und enthalten oft nur wenige Fußnoten – die meisten Publikationen genügen somit wissenschaftlichen Standards nicht. Da es insgesamt nur allzu wenige Untersuchungen zu den Grandmontensern im 12. Jahrhundert gibt, werden auch einzelne Thesen in diesen Werken bisweilen in dieser Untersuchung berücksichtigt werden. Das umfangreichste Werk zur Geschichte der Grandmontenser ist nach wie vor das detailreiche Buch des Kanonikers André Lecler, das allerdings aus dem Jahr 1909 stammt, oftmals unkritisch mit den Quellen umgeht, weit vor den Grundlagenforschungen Becquets verfasst wurde und somit veraltet ist.<sup>289</sup> Nur begrenzten wissenschaftlichen Nutzen hat die an ein breiteres Publikum gerichtete schmale Monographie von André Lanthonie.<sup>290</sup> Mit erheblich mehr Gewinn ist die kurze Geschichte der Grandmontenser zu lesen, die von

---

<sup>287</sup> Becquet, J., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998.

<sup>288</sup> Pfaff, V., *Grave Scandalum. Die Eremiten von Grandmont und das Papsttum am Ende des 12. Jahrhunderts*, in: ZRG KA 75 (1989), S. 133-154.

<sup>289</sup> Lecler, A., *Histoire de l'Abbaye de Grandmont. Paroisse de Saint-Sylvestre (Haute-Vienne)*, Limoges 1909.

<sup>290</sup> Lanthonie, A., *Histoire de l'Abbaye de Grandmont en Limousin, Saint-Sylvestre* 1976.

Fouquet und Frère Philippe-Étienne verfasst wurde.<sup>291</sup> Philippe-Étienne Permentier ist der Prior des 1980 wiederbesiedelten Grandmontenserpriorats Grandmont-Villiers (Diözese Tours), in dem – ihn selbst inbegriffen – heute drei Mönche nach der Stephansregel leben. Dabei handelt es sich um den ersten und bisher einzigen Versuch, den vor der Französischen Revolution untergegangenen Orden wiederzubeleben. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass seine kurze grandmontensische Geschichte zum Teil erbaulichen Charakter hat und stellenweise moralisierend wirkt. Für das 12. Jahrhundert sind jedoch insbesondere die Betrachtungen der beiden Autoren zu den Ursachen der Verbandskrise der Grandmontenser in den 1180er Jahren lesenswert. Die einzige Überblicksdarstellung auf aktuellerem Stand, die wissenschaftlichen Kriterien genügt und leicht verfügbar ist, stellt das Buch von Carole Hutchison mit dem Titel „The Hermit Monks of Grandmont“ dar.<sup>292</sup> Da dieses jedoch nur einen moderaten Umfang hat und die ganze Geschichte des Ordens behandelt, geht es nur wenig ins Detail. Zudem verarbeitet es die neuen Perspektiven nicht, welche die noch zu erläuternden Arbeiten von Maire Wilkinson aufzeigten, die zu den wichtigsten Publikationen über die Grandmontenser zählen. Ähnliches gilt für die andere wissenschaftliche Überblicksdarstellung: die Dissertation von Jean-René Gaborit aus dem Jahr 1963, die allerdings einen kunsthistorischen Schwerpunkt hat und in Deutschland nur als Kopie in Einzelblättern in der Universitätsbibliothek Freiburg eingesehen werden kann.<sup>293</sup> Die neueste, sehr knappe Überblicksdarstellung von René Chanaud richtet sich wieder an ein breites Publikum<sup>294</sup>, ebenso wie ein Kunstführer von Gilles Bresson, der auch einen Abriss der Ordensgeschichte enthält.<sup>295</sup>

Sind die vorhandenen Überblickswerke somit nur begrenzt geeignet, die grandmontensische Geschichte im 12. Jahrhundert hinreichend detailliert zu rekonstruieren, so gibt es jedoch einige Aufsätze und Bücher, die sich Ausschnitten widmen. Das Forschungsinteresse konzentriert sich hierbei hauptsächlich auf den Gründer Stephan von Muret und die ersten Jahre unter ihm sowie die Verbandskrise der 1180er Jahre, so dass die für die Regel A relevante Prioratszeit Stephans von Liciac (1139-1163) weitgehend ausgeklammert wird. Da der Großteil der Forschung die Stephansregel in heute erhaltener Form auf 1150 datierte, fehlt in den Aufsätzen zur Verbandskrise zudem der Bezug zur Regel. Die Aufsätze zu Stephan

---

<sup>291</sup> Fouquet, J./ Frère Philippe-Étienne, „Des bons-hommes“. Histoire de l'ordre de Grandmont, 1074 – 1772, Chambray-lès-Tours 1985.

<sup>292</sup> Hutchison, C., The Hermit Monks of Grandmont (Cistercian Studies Series 118), Kalamazoo 1989.

<sup>293</sup> Gaborit, J.-R., L'architecture de l'ordre de Grandmont, Paris 1963.

<sup>294</sup> Chanaud, R., L'abbaye et l'ordre de Grandmont. Entre ascétisme et opulence, XI<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles (Approches), Limoges 2012.

<sup>295</sup> Bresson, G., Monastères de Grandmont. Guide d'histoire et de visite (Une histoire & des hommes), Le Château d'Olonne 2000.

von Muret konzentrieren sich hierbei vor allem auf die Frage nach der Zuverlässigkeit seiner Heiligenvita, die schon lange kontrovers diskutiert wird. Dem liegt das Problem zugrunde, dass es sich bei der Stephansvita um die einzige Quelle zum Leben Stephans handelt, abgesehen von der Vita Hugonis Wilhelm Dandinas, die auf das Leben des Gründers nur sehr knapp eingeht. Die Widersprüche und historischen Ungereimtheiten innerhalb der Stephansvita sind der Forschung schon früh aufgefallen, so dass sie bald als historische Quelle entwertet und erst durch Jean Becquet rehabilitiert wurde. Becquet verwies auf die Bezüge der Vita zu Bischof Milo von Benevent, die seiner Ansicht nach auf einen historisch wahren Kern der Vita hinwiesen, auch wenn Teile der Vita unglaubwürdig seien<sup>296</sup>; daraufhin folgte ein Teil der Forschung Becquet und fasste die Vita als den wichtigsten Beleg für einen Einfluss des ostchristlichen Religiosentums auf das westliche Eremitentum auf.<sup>297</sup> Dass Stephan vom östlichen Mönchtum beeinflusst worden war, vertrat auch Christine Brousseau in ihrer Biographie Stephans aus dem Jahr 2008, die zwar auf zahlreichen Quellen fußt, aber der Stephansvita weitgehend unkritisch folgt.<sup>298</sup>

Der These eines östlichen Einflusses auf die Grandmontenser und das westliche Religiosentum im Hochmittelalter widersprach Marilyn Dunn in ihrer Dissertation.<sup>299</sup> In weiten Teilen ihrer Arbeit dekonstruierte sie die Stephansvita als die wichtigste Quelle zu dieser These; sie zeigte auf, dass die Lebensstationen Milos von Benevent selbst so unsicher sind, dass sie kaum die Darlegungen der Stephansvita abstützen können. Die Vita repräsentierte ihrer Ansicht nach nichts als „an order in search of a founder“<sup>300</sup> und diente als Dossier für die Kanonisation Stephans. Zum Schluss ihrer Arbeit verglich sie Stephans Lebensweise mit anderen zeitgenössischen Eremiten des Limousin und plädierte für einen lokalen Einfluss auf Stephan; die Bezüge zu Süditalien ließen sich auch aus den süditalienischen Bindungen an das Limousin erklären. Da Dunn Stephans Leben und die frühesten grandmontensischen Schriften unter einer breiten Perspektive analysiert und in den historischen Kontext einbettet, kann das Buch auch gewinnbringend gelesen werden, wenn man die frühe grandmontensische Geschichte rekonstruieren möchte.

Ähnlich skeptisch wie Dunn beurteilte Maire Wilkinson die Stephansvita, über die sie zwei Aufsätze verfasste. Wilkinson unterzog den Text einer akribischen Analyse und arbeitete

---

<sup>296</sup> Becquet, J., Saint Étienne de Muret et l'archevêque de Benevent Milon, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 21-27.

<sup>297</sup> Siehe hierzu Kapitel III.1.1. Für einen Forschungsüberblick zur These eines östlichen Einflusses auf die neuen Orden des Hochmittelalters bis 1981 vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 49-51; S. 55, Anm. 24.

<sup>298</sup> Brousseau, C., *Les Vies de saint Étienne de Muret. Histoires anciennes, fiction nouvelle*, Paris 2008.

<sup>299</sup> Dunn, M., *Church and Society in the Eleventh and Twelfth Centuries. Eastern Influence on Western Monasticism – the Case of Stephen of Muret*, Diss. Edinburgh 1981.

<sup>300</sup> Dunn, *Church and Society*, S. 175.

Gegensätze zu Wilhelm Dandinas *Vita Hugonis* heraus, die ihrer Ansicht nach eine ursprünglichere Erzähltradition wiedergab. Die *Stephansvita*, die nach Wilkinsons Auffassung in allen Versionen erst in den 1180er Jahren entstand, interpretierte sie als reine Fiktion, die dazu dienen sollte, die zu eben jener Zeit neu verfasste Regel zu legitimieren. Dabei legte sie auch die problematische Datierung der Regel auf das Jahr 1150 durch Becquet offen, ohne diesen direkt zu kritisieren. In diesen und weiteren Aufsätzen entwarf Wilkinson ein in sich kohärentes Bild der grandmontensischen Geschichte im 12. Jahrhundert. Ihr zufolge entwickelten sich die Grandmontenser von einer ungewöhnlichen, egalitären und allein das Evangelium befolgenden Gemeinschaft zu einem klerikalen Orden. Als Ausgangspunkt für die Verbandskrise der 1180er Jahre deutete sie die grandmontensische *Institutio*, durch welche die grandmontensischen Laienbrüder ihrer Auffassung nach erstmals den Klerikern untergeordnet wurden; die *Stephansregel* markierte schließlich den endgültigen Sieg der Kleriker.<sup>301</sup> Auf den ersten Blick vermag dieses kohärente Bild zu überzeugen. Leider jedoch fallen in ihren Aufsätzen Defizite in der Quellenarbeit auf – so wirken einige Stellen überinterpretiert, wie auch nicht alle Aussagen einer Überprüfung durch andere Quellen standhalten. Hier erweist es sich insbesondere als problematisch, dass sich Wilkinson vor allem auf grandmontensische Quellen stützte und die verbandsexterne Überlieferung nicht hinreichend berücksichtigte. Auch wenn Wilkinson einen neuen Blick auf die grandmontensischen Quellen eröffnet und allzu selbstverständlich Angenommenes hinterfragt hat, sind ihre Aufsätze daher nur mit Vorsicht zu gebrauchen.

Die Tücken der grandmontensischen Quellen prägen auch die Arbeiten zur grandmontensischen Verbandskrise der 1180er Jahre, die – abseits von den oben genannten Überblickswerken – in Aufsätzen von Becquet<sup>302</sup>, Conklin<sup>303</sup>, Meyer<sup>304</sup> und Pfaff<sup>305</sup>

---

<sup>301</sup> Wilkinson, M., *Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont au XIIe siècle. La création et la destruction d'une fraternité*, in: Bouter, N. (Hg.), *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du CERCOR, Tournus, 17-20 juin 1992, Saint-Étienne 1996*, S. 35-50; Dies., *La vie dans le monde d'Étienne de Muret et la vita Stephani Muretensis*, in: Durand, G./Nougaret, J. (Hg.): *L'ordre de Grandmont. Art et histoire. Actes des Journées d'Études de Montpellier 7 et 8 octobre 1989, Carcassonne 1992*, S. 23-41; Dies., *Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation of Muret-Grandmont According to its Primitive Traditions*, in: *Medieval History 2* (1992), S. 45-67; Dies., *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life of Stephen of Muret*, in: Loades, J. (Hg.), *Monastic Studies. The Continuity of Tradition*, Bangor 1990, S. 102-126; Dies., *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution of the Order of Grandmont in 1186 and Thereafter*, in: Loades, J. (Hg.), *Monastic Studies. The Continuity of Tradition II*, Bangor 1991, S. 133-155.

<sup>302</sup> Becquet, J., *La première crise de l'ordre de Grandmont*, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/Ussel 1998, S. 119-160.

<sup>303</sup> Conklin, G., *Law, Reform, and the Origins of Persecution. Stephen of Tournai and the Order of Grandmont*, in: *Mediaeval Studies 61* (1999), S. 107-136.

<sup>304</sup> Meyer, W., *De scismate Grandimontanorum (vier lateinische Rythmen von 1187)*, in: *Nachrichten von der Königlich-Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Heft 1/ 1906*, S. 49-100.

untersucht wurde. Die meisten Untersuchungen folgen dabei der grandmontensischen Ordenschronistik, die jedoch aus klerikaler Sicht geschrieben wurde und demgemäß die Laienbrüder in einem negativen Licht darstellt. Die berechtigte Kritik an der Ordenschronistik und die überzeugende Rekonstruktion der Ereignisse anhand verbandsexterner Quellen durch Meyer sind in der Forschung weitgehend unbeachtet geblieben, obwohl auch Becquet sich entschieden hatte, den Ausführungen Meyers zu folgen. Für die Prioratszeit Gerhard Ithiers (1188-1198), unter dem nach traditioneller Deutung die Verbandskrise überwunden wurde, sowie das von ihm zusammengestellte *Speculum Grandimontis* sind neben den Darlegungen von Hutchison auch diejenigen in der Dissertation von Katrin Korn relevant. Die Kanonisation Stephans von Muret zur Prioratszeit Gerhard Ithiers behandelt ein Aufsatz von Cristina Andenna.<sup>306</sup> Speziell die Beziehung der Plantagenets zu den Grandmontensern im 12. Jahrhundert thematisieren zwei Aufsätze von Hallam und Martin/ Walker.<sup>307</sup>

Neben diesen Arbeiten zur Geschichte der Grandmontener im 12. Jahrhundert existieren noch einige Studien, die für Einzelfragen dieser Untersuchung wichtig waren. So ist für die Kunstgeschichte neben der bereits erwähnten Dissertation von Gaborit auch die Freiburger Dissertation von Birgitt Legrand zu nennen.<sup>308</sup> Die Liturgie der Grandmontenser wurde wiederum in einer 2011 publizierten Dissertation von Alexander Zerfass behandelt.<sup>309</sup> Mehrere interessante Aufsätze finden sich im Sammelband „L’Ordre de Grandmont: Art et histoire“ aus dem Jahr 1992. Neben Aufsätzen zu einzelnen Grandmontensierzellen enthält der Band einen Vergleich zwischen Kartäusern und Grandmontensern von Jacques Dubois, eine französische Version eines Aufsatzes von Maire Wilkinson sowie einen Artikel über die Heiligenverehrung Stephans von Muret von Pierre-André Sigal.<sup>310</sup>

Wie im Kapitel über die Kartäuser, war es auch bei den Grandmontensern notwendig, einige landesgeschichtliche Untersuchungen zur territorialpolitischen und ökonomischen Funktion

---

<sup>305</sup> Pfaff, V., *Grave Scandalum*. Die Eremiten von Grandmont und das Papsttum am Ende des 12. Jahrhunderts, in: ZRG KA 75 (1989), S. 133-154.

<sup>306</sup> Andenna, C., *Dall’esempio alla santità. Stefano di Thiers e Stefano di Obazine: modelli di vita o fondatori di ordini?*, in: Melville, G./ Schürer, M. (Hg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita regularis Abhandlungen 16), Münster 2002, S. 177-224.

<sup>307</sup> Hallam, E. M., *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, in: *Journal of Medieval History* 1 (1975), S. 165-186; Martin, J./ Walker, L. E. M., *At the Feet of St Stephen Muret: Henry II and the Order of Grandmont redivivus*, in: *Journal of Medieval History* 16 (1990), S. 1-12.

<sup>308</sup> Legrand, B., *Die Klosteranlagen der Grammontenser. Studien zur französischen Ordensbaukunst des 12. und 13. Jahrhunderts*, Diss. Freiburg i.Br. 2006, <http://d-nb.info/981890768/34> (28.07.2015).

<sup>309</sup> Zerfass, A., *Das Antiphonar von Grandmont. Ein Beispiel eremitischer Reformliturgien im 11./12. Jahrhundert* (Spicilegii Friburgensis Subsidia 23), Fribourg 2011.

<sup>310</sup> Durand, G./ Nougaret, J. (Hg.), *L’Ordre de Grandmont: Art et histoire. Actes des journées d’études de Montpellier, 7 et 8 octobre 1989, Carcassonne 1992*; siehe ebenda unter anderem Dubois, J., *Grandmontains et chartreux, ordres nouveaux du XII<sup>e</sup> siècle*, S. 3-21; Wilkinson, M., *La vie dans le monde d’Étienne de Muret et la Vita Stephani Muretensis*, S. 23-41; Sigal, *Les miracles de saint Étienne de Muret († 1124) au XII<sup>e</sup> siècle*, S. 43-50.



von Grandmontenserzellen vorzunehmen, die auf das Limousin eingeschränkt werden mussten. Auch hier fällt auf, dass die Expansion der Grandmontenser und die Geschichte einzelner Grandmontenserzellen noch unterbelichtet sind. Eine Liste aller bekannten Zellen mitsamt einem kurzen Abriss ihrer Geschichte findet sich bei Louis Guibert<sup>311</sup>, Jean Gaborit<sup>312</sup> und den von Michel Fougerat in den „Cahiers grandmontains“ und online publizierten Einzelartikeln.<sup>313</sup> Für die Zellen im Limousin und die ökonomischen Aspekte unverzichtbar ist die umfangreiche Dissertation von Martine Larigauderie-Beijeaud, die zwar die Domäne von Grandmont zum Thema hat, aber auch die anderen Zellen im Limousin berücksichtigt. Larigauderie-Beijeaud ist derzeit die unangefochtene Expertin für die Domänen und Wirtschaft der Grandmontenser und publiziert immer wieder Artikel zu einzelnen Zellen.<sup>314</sup> Für die Landesgeschichte des Limousin sind vor allem die Arbeiten von Bernadette Barrière aufschlussreich, die in einem nützlichen Sammelband zusammengefasst wurden. Barrière behandelte unter anderem die Wege im Limousin und ihre Funktionen sowie die monastische Landschaft im Limousin. Dabei kam sie immer wieder auf die Grandmontenserzellen sowie deren territorialpolitische und ökonomische Aspekte zu sprechen.<sup>315</sup>

---

<sup>311</sup> Guibert, Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont. Appendice, in: Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin 25 (1877), S. 35-384.

<sup>312</sup> Gaborit, J.-R., L'architecture de l'ordre de Grandmont, Paris 1963.

<sup>313</sup> Fougerats zahlreiche Artikel zu den Grandmontenserzellen in den Ausgaben der „Cahiers grandmontains“ sind unterschiedlich ausführlich und weisen nicht immer Fußnoten auf. Seine Artikel sind auch online abrufbar über: Fougerat, M., Liste des fondations grandmontaines, <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/liste.html> (22.06.2015); in den Onlineversionen wurden allerdings sämtliche Fußnoten entfernt.

<sup>314</sup> Larigauderie-Beijeaud, M., De l'ermitage à la seigneurie: l'espace économique et social de Grandmont, XII<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles (Histoire médiévale et archéologie 22/ 2009), Amiens 2009. Unter anderem hat sie folgende Artikel über Grandmontenserzellen im Limousin verfasst: Larigauderie-Beijeaud, M., Muret et Boisvert, deux sites grandmontaines, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 134 (2006) S. 11-64; Dies., Saint-Marc ou l'Écluse, celle grandmontaine du val du Taurion, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 137 (2009), S. 57-79; Dies., Bonneval de Serre ou Bonneval de Montusclat, deux dépendances grandmontaines parfois confondues, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 135 (2007) S. 99-126; Dies., Notre-Dame des Bronzeaux, "celle" de l'Ordre de Grandmont, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 127 (1999) S. 79-102.

<sup>315</sup> Barrière, B., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006.

## II Die Consuetudines der Kartäuser

### 1 Der historische Kontext – die Entstehung des Kartäuserordens

Die Consuetudines Guigonis beurteilte der Benediktiner Jacques Dubois als „un des plus remarquables textes monastiques de tous le temps“.<sup>316</sup> Das Regelwerk ist nach Guigo I., dem fünften Prior der Chartreuse benannt, der die Gewohnheiten seines Hauses in den Jahren 1121 – 1127, wahrscheinlich gegen Ende dieses Zeitraums, verschriftlichen ließ.<sup>317</sup> Die Kartause hatte zu diesem Zeitpunkt schon rund vierzig Jahre Geschichte hinter sich, die hier zunächst geschildert werden sollen, da sie für das Verständnis der Consuetudines Guigonis wichtig sind.

Die Chartreuse wurde 1084 von dem heiligen Bruno von Köln (ca. 1030 – 1101) gegründet. Er erhielt eine Ausbildung in Köln, danach in Reims, und leitete dort ab 1056 die angesehene Domschule. Als Leiter der Domschule wurde er auch Mitglied im Domkapitel von Reims und schließlich im Jahr 1075 von Erzbischof Manasses zum erzbischöflichen Kanzler ernannt. Während beide davor ein gutes Verhältnis zueinander gehabt hatten, gerieten die beiden nun bald in einen Konflikt, der letztlich zum Rückzug Brunos aus der Welt führte. Der Simonie beschuldigt, wurde Manasses von Bruno und einer Gruppe von gleichgesinnten Kirchenreformern bekämpft; Bruno verlor im Zuge der Auseinandersetzungen um 1077<sup>318</sup> seine Posten in Reims und musste sich so gezwungenermaßen aus dem weltlichen Leben zurückziehen. 1080 beendete Gregor VII. die Querelen, indem er Manasses absetzte und die

---

<sup>316</sup> Dubois, *Quelques problèmes*, S. 52.

<sup>317</sup> Meyer/ Smet, *Guigo's „Consuetudines“ van de eerste Kartuizers*, S. 13, plädieren für 1115/16 als Entstehungsdatum. Dies wird jedoch durch die Argumentation bei Laporte, *Introduction*, S. 16 f. widerlegt, der stichhaltige Begründungen für den oben genannten Zeitraum liefert. So können die Consuetudines nicht vor 1121 entstanden sein, da der Prior Milon von Meyriat, der im Prolog angesprochen wird, nicht vor 1121 Prior war. 1128 ergibt sich als *Terminus ante quem*, da in diesem Jahr die Consuetudines feierlich von einigen Häusern angenommen wurden. Laporte hat zahlreiche Bezüge zu anderen Klosterregeln herausgearbeitet, weshalb er von einer langen Bearbeitungszeit von mehreren Jahren ausgeht, vgl. ebenda, S. 17. Damit wendet er sich gegen die Ordenstradition, die das Jahr 1127 als Entstehungsdatum der Consuetudines ansieht, vgl. Le Couteulx, *Annales ordinis Cartusiensis*, Bd. 1, S. 302. Giuliani spricht sich hingegen für eine kürzere Bearbeitungszeit aus, da der Text recht uneinheitlich wirkt; er geht dabei von über einem Jahr aus, da der Text die kartäusische Liturgie des gesamten Kirchenjahres beschreibt, aber keiner längeren Zeit. Nach Giuliani könnte sich Guigo schon vor der Niederschrift der Consuetudines mit verschiedenen Klosterregeln beschäftigt haben; diese jahrelange Erfahrung wäre dann in sein Regelwerk eingeflossen. Da die Consuetudines im Jahr 1128 von anderen Häusern angenommen wurden und eine mehrjährige Verzögerung zwischen Fertigstellung und Annahme des Regelwerks unwahrscheinlich sei, nimmt Giuliani an, dass es eher gegen Ende des möglichen Zeitraums verfasst wurde, vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 74 f.

<sup>318</sup> In der Literatur werden verschiedene Daten angegeben, so bei Dubois, J., *Bruno der Kartäuser. I. Leben und Wirken*, Sp. 788-790, das Jahr 1077; bei Greshake, *Epistulae Cartusianae*, S. 19, das Jahr 1076; bei Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 207, das Jahr 1078.

Wahl eines Nachfolgers anordnete. Man dachte daran, Bruno zum Erzbischof zu wählen und so in die Welt zurückzurufen – aber dieser wollte nicht mehr. Zum Erstaunen aller verkündete er seinen Beschluss, sich fortan der Einsamkeit widmen zu wollen. Mit zwei Gleichgesinnten namens Petrus und Lambert begab er sich nun, zwischen 1081 und 1083, auf die Suche nach einem Platz, an dem sie als Einsiedler leben konnten. Zunächst lebten die Brüder in Sèche-Fontaine, das ihnen von Abt Robert von Molesme zur Verfügung gestellt worden war<sup>319</sup>, ehe Bruno mit sieben Gefährten in die Diözese Grenoble aufbrach, um Bischof Hugo von Grenoble um die Erlaubnis zu bitten, sich dort als Einsiedler niederlassen zu dürfen. Was Bruno dazu bewegt hatte, Sèche-Fontaine zu verlassen, ist aus den Quellen nicht mehr zu rekonstruieren; da Sèche-Fontaine um 1086 ein Priorat von Molesme wurde, könnte man vermuten, dass Petrus und Lambert sowie mögliche weitere Brüder es vorzogen, als Zönobiten zu leben, während Bruno seiner eremitischen Berufung folgen wollte.<sup>320</sup> Die enge Verbindung mit dem entstehenden Orden der Zisterzienser, der ja von Molesme seinen Ausgang nahm, blieb jedoch erhalten.

Nach der *Vita sancti Hugonis*, von dem oben erwähnten Guigo niedergeschrieben, hatte der heilige Hugo von Grenoble das Kommen der Brüder schon vorhergesehen, denn er hatte

---

<sup>319</sup> Vielleicht war Bruno kurzzeitig Mönch in Molesme, bevor er zum Einsiedler wurde; diese Frage ist jedoch umstritten. Erstmals trug der Bollandist Cornelius de Bye (1727 – 1801) die Vermutung vor, dass Bruno Mönch in Molesme gewesen sein könnte (vgl. Bye, *Commentarius praeuius*, cap. 417, in: Migne, PL 152, Sp. 252 f.; AASS Octobris, Bd. 3, S. 600). Er berief sich dabei auf vier Eintragungen auf der Totenrotel Brunos, in denen erwähnt wurde, dass Bruno erst Mönch und dann Eremit gewesen sei. Es handelt sich hierbei um die Einträge der Klöster St. Pierre in Troyes, St. Jean Baptiste in Laon sowie die Einträge in Beverley und Chester. Ihm schloss sich Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 100 f., an. Maurice Laporte hat sich sehr ausführlich mit der Frage auseinandergesetzt. In ASVC 1, S. 117-119, stellt er infrage, dass St. Pierre in Troyes richtig informiert war, und vermutet, dass die folgenden Einträge einfach abgeschrieben wurden. In ASVC 1, S. 123-125, verweist er auch darauf, dass sich in der Tradition von Molesme keinerlei Hinweise darauf finden lassen, dass Bruno dort einst Mönch gewesen war. Da Bruno berühmt und heilig gewesen sei, hätte man auf die Anwesenheit Brunos verwiesen, weil das dem Ruhm Molesmes gedient hätte. Zudem zieht Laporte in ASVC 1, S. 125-137, zwei Urkunden zur Unterstützung seiner These heran, in denen zwar von Brunos Leben in Sèche-Fontaine, aber nicht in Molesme selbst die Rede ist; auch hier argumentiert er, dass man Brunos Anwesenheit in Molesme erwähnt hätte, wenn er dort Mönch gewesen wäre. In ASVC 1, S. 139, vermutet Laporte, dass der Schreiber aus St. Pierre in Troyes Sèche-Fontaine nur als benediktinisches Priorat von Molesme kannte und daher annahm, Bruno sei dort benediktinischer Mönch gewesen. Doch Laporte übersieht die Eintragung der Kirche von Grenoble auf der Totenrotel (Rotulus s. Brunonis, Nr. 11, S. 143): „Gratianopolitana ecclesia / quam dominus Bruno *monachus atque eremita* sibi eremum facere / habitationemque prius destinavit (...)“ (Hervorhebung von mir). Hier kann man keine Unwissenheit unterstellen, allerdings könnte der Eintrag auch einfach nur auf das semieremitische Leben Brunos und der frühen Kartäuser anspielen. Leider gibt es keine weiteren Quellen, anhand derer man die Frage definitiv entscheiden könnte, so dass ich hier die Antwort offen lassen möchte. Ich werde unten dafür argumentieren, dass Bruno und die frühen Kartäuser den traditionellen Eremiten näher standen, als man es oft annimmt; falls Bruno Mönch in Molesme gewesen sein sollte, würde das diese These zusätzlich untermauern.

<sup>320</sup> So Laporte, ASVC 1, S. 136 und 141, und Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 207. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 34, vermutet, Bruno habe „die Nähe eines zönobitischen Klosters als eine zu grosse [sic!] Gefahr für seine eremitische Berufung eingeschätzt“. Die Vermutung Löbbels, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 101 f., dass Bruno aufgrund der nachlassenden Disziplin in Molesme wegzog, wird von Laporte, ASVC 1, S. 114 f. sowie 140 f., abgelehnt, da Molesme zur Zeit des Weggangs Brunos in hohem Ansehen stand und eine Blütezeit erlebte, die sich in zahlreichen Neugründungen von dem Kloster aus zeigte.

davon geträumt, dass sich Gott in der Einöde der Chartreuse eine Wohnung baute und von sieben Sternen dorthin geführt wurde.<sup>321</sup> Er gewährte ihnen Land in dem Gebirgsmassiv der Chartreuse, das sich bei Grenoble erhebt, und förderte die Gründung nach Kräften. Als ein Bischof, der ein Jahr im Cluniazenserklöster La Chaise-Dieu gelebt hatte, brachte er das nötige Verständnis für monastische Belange auf. So ließen sich die sieben Brüder 1084 in der Einöde der Chartreuse nieder. Neben Bruno nennt Guigo hierbei Meister Landuin, den späteren Prior der Chartreuse, Stefan von Bourg und Stefan von Die, zwei ehemalige Kanoniker von St. Ruf, den Kaplan Hugo und die zwei Laien Andreas und Quirin.<sup>322</sup> Das Land, auf dem die Brüder siedelten, wurde ihnen zweieinhalb Jahre später<sup>323</sup> von mehreren Gönnern übertragen, neben Hugo unter anderem auch von Seguin, dem Abt von La Chaise-Dieu.<sup>324</sup> Die Lebensweise der Einsiedler, von denen später der Kartäuserorden ausging, ist aufgrund von Quellenmangel kaum zu rekonstruieren. Aus der Vita Hugonis erfahren wir, dass die Brüder ursprünglich zu zweit in ihren Zellen gelebt hatten<sup>325</sup>, während wir nach einer Nachricht von Guibert von Nogent aus dem Jahr 1114 wissen, dass sich inzwischen die heute noch üblichen Einzelzellen durchgesetzt hatten.<sup>326</sup> Dass die Mönche unter Bruno zu zweit in ihren Zellen wohnten, führen Meyer und Smet als Argument dafür an, dass Bruno sich vorrangig am romualdinischen Mönchtum orientierte.<sup>327</sup> Doch auch bei den Kamaldulensern, so wurde eingewandt, war das Zusammenleben zu zweit eine Ausnahme; außerdem ließe sich dieses auch auf die Wüstenväter oder die anfängliche Not zurückführen.<sup>328</sup> In den Consuetudines Guigonis, die ja erst einige Zeit später entstanden, finden sich zwar Parallelen zu den Kamaldulensern, aber ebenso auch zahlreiche Einflüsse anderer Regeln<sup>329</sup>, so dass die Kamaldulenser-Hypothese auf wackeligen Füßen steht. Die meisten nehmen daher an, dass die ersten Kartäuser nicht nach irgendeiner geschriebenen, festen Regel lebten, sondern allein dem „Wort“ ihres Meisters Bruno folgten<sup>330</sup> und sich an ihm als „lebendige[r] Regel“<sup>331</sup> orientierten.

---

<sup>321</sup> Vgl. Guigo, Vita s. Hugonis, Sp. 769.

<sup>322</sup> Vgl. Guigo, Vita s. Hugonis, Sp. 769.

<sup>323</sup> Vgl. Posada, Der heilige Bruno, S. 124.

<sup>324</sup> Vgl. Bligny, Recueil Nr. 1, S. 3-8. Die Schenkungsurkunde ist auf das Jahr 1086 datiert und gibt das Jahr 1084 als Jahr der Niederlassung der Brüder an, vgl. ebenda, S. 7.

<sup>325</sup> Vgl. Guigo, Vita s. Hugonis, Sp. 770.

<sup>326</sup> Vgl. Guibert von Nogent, De vita sua 1, 11, S. 66.

<sup>327</sup> Vgl. Meyer/ Smet, Guigo's „Consuetudines“ van de eerste Kartuizers, S. 80 f.

<sup>328</sup> Posada, Der heilige Bruno, S. 132, und Rieder, Die Originalität der Berufung, S. 54, führen das Zusammenleben zu zweit auf die Wüstenväter zurück. Löbbel, Der Stifter des Carthäuser-Ordens, S. 117 Anm. 5, und Laporte, ASVC 1, S. 187, glauben hingegen, dass die anfängliche Not bzw. das Fehlen von Räumlichkeiten der Grund für das Zusammenleben zu zweit war.

<sup>329</sup> Vgl. die Auflistung möglicher Quellen bei Laporte, Introduction, S. 76 – 84.

<sup>330</sup> Vgl. Posada, Der heilige Bruno, S. 133; Goßens, Bruno von Köln, S. 38; Löbbel, Der Stifter des Carthäuser-Ordens, S. 106; Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Bd. 1, S. 382; Cygler,

Während die Geschichte dieser Einsiedelei bisher zahlreichen anderen Eremitagen glich, die zu dieser Zeit vor allem in Frankreich und Italien entstanden, nahm die Geschichte der Kartause im Jahr 1090 eine Wende. In diesem Jahr wurde Bruno von Papst Urban II., einem ehemaligen Schüler Brunos in Reims, nach Italien gerufen, um ihn in seinem Pontifikat zu unterstützen. Der Weggang eines charismatischen Gründers musste eine so junge Gemeinschaft in die Krise stürzen, konnte gar zum Tod der Gemeinschaft führen, da „deren Fortbestand auf Gedeih und Verderb vom persönlichen Schicksal in erster Linie ihrer charismatischen Leitfigur abhing“<sup>332</sup>. Genau das schien auch der Chartreuse zu drohen. Zwar hatte Bruno Landuin, einen der Gründungsväter, zum Nachfolger bestimmt, und damit seinen Willen gezeigt, die Gemeinschaft der Kartause an diesem Ort fort dauern zu lassen.<sup>333</sup> Doch die Gemeinschaft löste sich zunächst auf, so dass sich Bruno gezwungen sah, im Beisein von Bischof Hugo von Grenoble den Grund der Chartreuse wieder an die Abtei La Chaise-Dieu zurückzugeben.<sup>334</sup> Schließlich ließen sich die Brüder doch dazu bewegen, unter Landuin das Gemeinschaftsleben an dem Ort wieder aufzunehmen, weshalb Papst Urban II. später die Rückgabe der Güter an die Kartause verfügte.<sup>335</sup> Dem kam Abt Seguin von La Chaise-Dieu zwar noch im Jahr 1090 nach; doch die Schenkungsurkunde Brunos händigte er nicht, wie von Urban II. gefordert, den Brüdern der Chartreuse aus, mit der Begründung, die Urkunde sei nicht auffindbar.<sup>336</sup> Dieser Umstand ist interessant, da er eine Gefährdung der wieder formierten Gemeinschaft widerspiegelt: Die Benediktinerabtei La Chaise-Dieu hatte unter Umständen eine Schenkungsurkunde des Gründers verborgen, die zu passender Gelegenheit wieder auftauchen konnte.<sup>337</sup> Die latente Bedrohung, unter der die Kartause stand, war somit, die Unabhängigkeit zu verlieren und vielleicht in ein Benediktinerpriorat umgewandelt zu werden, was auch für die Abfassung der *Consuetudines* eine gewisse Rolle spielt.<sup>338</sup>

---

Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten, S. 98; Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 211; Melville, *Duo novae conversationis ordines*, S. 17.

<sup>331</sup> Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 115. Vgl. auch Le Masson, *Annales ordinis Cartusiensis*, Bd. 1, cap. 3,3, S. 6, und Peeters, *L'ordre des chartreux*, S. 322.

<sup>332</sup> Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 207.

<sup>333</sup> So auch Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 208.

<sup>334</sup> Posada, *Der heilige Bruno*, S. 136 f. Für Rieder, *Deus locum dabit*, S. 37, ist dies ein Beleg dafür, „[w]ie wenig sich die ersten Kartäuser noch als ‘Orden’ verstanden“.

<sup>335</sup> Bligny, *Recueil* Nr. 2, S. 9 – 10. Das genaue Datum und der Ausstellungsort der Urkunde sind unbekannt.

<sup>336</sup> Bligny, *Recueil* Nr. 4, S. 12 – 14.

<sup>337</sup> Dubois, *Quelques problèmes*, S. 46, verweist darauf, dass die Mönche normalerweise ihre Urkunden gut hüteten und das Dokument daher absichtlich zurückgehalten wurde, da es vielleicht später noch einmal nützlich sein konnte. Hierin sei keine Aggression gegen die Chartreuse zu sehen, sondern die Fortführung der gängigen Praxis, den Eremiten nur für deren Lebzeiten Grund zu überstellen; nach deren Tod fiel der Grund wieder an die Abteien zurück.

<sup>338</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 70-75.

Das Band zwischen der Kartause und ihrem Gründer wurde nach dessen Weggang nicht komplett durchtrennt; solange Bruno lebte, standen Gründer und Gemeinschaft in Verbindung. Das galt auch, nachdem sich Bruno, der Verstrickung in weltliche Angelegenheiten im Dienst der Kurie müde, abermals mit Gefährten zusammengeschlossen hatte, um einen Platz für eine Einsiedelei zu finden. Diesmal fand sich Graf Roger von Sizilien bereit, den Brüdern Grund zur Verfügung zu stellen, so dass Bruno in Kalabrien eine zweite Kartause, Santa Maria della Torre, gründen konnte. Dass er auch die erste Kartause im Blick behielt, zeigt sich an einem Brief, den er um das Jahr 1100 herum an die burgundischen Brüder richtete. Wir erfahren aus dem Brief, dass der Prior der Chartreuse, Landuin, Bruno in Kalabrien besucht hatte und sehr krank war, weshalb Bruno die Brüder mahnte, sich nach dessen Rückkehr um ihn zu kümmern.<sup>339</sup> Das Motiv für den Besuch Landuins erfahren wir nicht; begab er sich gezielt nach Kalabrien, um Rat von Bruno einzuholen, den er und seine Mönche immer noch als spirituellen Vater betrachteten? Wenn dies der Fall war, so schien sich Bruno deutlich von der Auffassung zu distanzieren, dass er über Landuin stehe. Er nannte Landuin in seinem Brief den Vater der kartäusischen Mönche und redete die Mönche als „Brüder“ an.<sup>340</sup> Auf der anderen Seite wies er seine ehemaligen Söhne an, Landuin – stellvertretend für Bruno selbst – notfalls zur Schonung zu zwingen. Die exakte Wendung, die Bruno benutzte, erweckt den Eindruck, dass Bruno immer noch Autorität über die Brüder hatte<sup>341</sup>: „nostram vicem in hoc tantum vestrae caritati concedimus, ut liceat vobis reverenter eum cogere ad ea quae saluti suae commodastis.“<sup>342</sup> Zudem kündigte er den Brüdern der Chartreuse einen baldigen Besuch an und bekräftigte seine Sehnsucht, sie wiederzusehen.<sup>343</sup> Der Brief erreichte zwar seinen Adressaten, doch Prior Landuin sah die Kartause nicht mehr wieder. Nachdem er bei Rom in die Hände des Gegenpapstes Clemens III. geraten war, verschlimmerte sich seine Krankheit, so dass er 1100 in Italien starb.<sup>344</sup> Im Jahr 1101 folgte ihm schließlich Bruno in den Tod. Seine kalabrischen Mönche ließen seinen Tod auf einer Totenrolle verkünden, auf welcher sie zugleich um Gebetsgedenken und Fürbitten für Bruno baten.<sup>345</sup> Diese nahm ihren Weg durch Teile Italiens, des Königreichs

---

<sup>339</sup> Bruno, Ad filios suos Cartusienses, S. 86 - 88.

<sup>340</sup> Bruno, Ad filios suos Cartusienses, S. 82: „Fratribus suis unice dilectis in Christo, Frater Bruno salutem in Domino.“ Weiter im Brief, S. 84: „secundum intimationem prioris vestri et patris amantissimi“.

<sup>341</sup> Von Cygler, Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht, S. 98, so gedeutet. Auch Laporte, ASVC 1, S. 315, betont, dass Bruno hier rede und handle wie der Obere der Chartreuse. Posada, Der heilige Bruno, S. 212, hebt dagegen die Ambivalenz des Briefes heraus, meint aber, dass „die gegenseitige Liebe und der Verzicht auf selbstsüchtige Gesichtspunkte alle Schwierigkeiten“ beiseite treten ließen.

<sup>342</sup> Bruno, Ad filios suos Cartusienses, S. 86 - 88.

<sup>343</sup> Bruno, Ad filios suos Cartusienses, S. 88.

<sup>344</sup> Wilmart, La Chronique, S. 123.

<sup>345</sup> Vgl. Rotulus s. Brunonis, S. 133 f. Leider ist die Totenrolle nicht im Original erhalten.

Burgund, Frankreichs und Englands und bezeugt heute die Verehrung Brunos, denn auf den verschiedenen Stationen der Reise konnten die besuchten Kirchen, Klöster, Einzelpersonen und Gruppen Einträge vornehmen und so ihrer Anerkennung Brunos Ausdruck verleihen.<sup>346</sup> In einigen Einträgen wurde Bruno als heilig bezeichnet.<sup>347</sup> Die Totenrolle stellt auch ein wichtiges Zeugnis für die Identität der frühen Kartäuser sowie deren Verhältnis zu ihrem Gründer Bruno dar. Der Eintrag der Chartreuse nannte ihn ihren „einzigsten Vater“ und „unseren Herrn“ und schrieb von seiner „dilecta anima / et sancta“.<sup>348</sup> Das wiederum zeigt, dass sich die Kartause keineswegs von ihrem Gründer abgenabelt hatte, und legt die Vermutung nahe, dass Landuin auf seiner Reise die Wegweisung Brunos als des „Übervaters“ der Chartreuse einholen wollte. Auch wenn Bruno das vielleicht anders gesehen hatte, was man in seinen Brief hineininterpretieren könnte, so wurde er von den Brüdern immer noch als Autorität gesehen.<sup>349</sup> Der Tod Brunos stürzte die Kartause aber in keine lebensbedrohliche Krise, soweit wir das aus den Quellen beurteilen können; die Brüder hatten schon gelernt, sich in der Abwesenheit Brunos zu organisieren, so dass sie schon zum Teil zur Institution geworden waren.<sup>350</sup>

Anders sah es in der kalabrischen Gründung Brunos aus, die sich nun erstmals ohne ihren Meister zurechtfinden musste. Der Tod Brunos löste schwerwiegende Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinschaft aus, die sich anlässlich der Wahl Lanuins als Nachfolger Brunos spaltete. Mehrmals musste der Papst eingreifen und die zerstrittenen Mönche zum Frieden aufrufen.<sup>351</sup> Der geschäftstüchtige Lanuin<sup>352</sup> hatte zu Lebzeiten Brunos die zweite Stelle innegehabt und die wirtschaftlichen Belange geregelt; die Gründe dafür, warum seine Wahl so

---

<sup>346</sup> Vgl. den möglichen Reiseweg der Totenrolle bei Posada, *Der heilige Bruno*, S. 238 f. Es finden sich unter anderem Einträge der Kirche von Grenoble (Rotulus s. Brunonis, Nr. 11, S. 143), der Chartreuse (Nr. 12, S. 144), des Klosters Molesme (Nr. 40, S. 166), seines ehemaligen Schülers Rangerius, Bischof von Lucca (Nr. 3, S. 138), sowie der Schule von Chartres (Nr. 32, S. 159 f.) und von Nieuil (Nr. 174 und 175, S. 280 f.).

<sup>347</sup> Bereits die Encyclica der Totenrolle spricht vom „sanctique patris nostri Brunonis obitum“ (Rotulus s. Brunonis, S. 133). Hier soll nur auf ein paar Stellen in der Totenrolle verwiesen werden: Die Abtei La Chaise-Dieu verspricht in ihrem Eintrag (Nr. 13, S. 145) unter anderem Messen „pro sanctitate tanti viri / cuius doctrina / et exemplo stirps tanta in christo fructificauit“. Im Eintrag von S. Frigianus in Lucca (Nr. 4, S. 138) ist von Brunos „sanctis (...) meritis“ die Rede; im darauf folgenden Eintrag (Nr. 5, S. 139) davon, dass man Brunos „sanctam memoriam“ bewahren wolle; in Cîteaux (Nr. 34, S. 162) wollte man für den „sancte recordationis viro domino Brunone“ beten. Von S. Crucis Sanctique Faronis in Meaux (Nr. 29, S. 157) stammt unter anderem folgender Vers: „Nullus miretur: si bruno sanctus habetur: Hoc meruit vita dici simplex eremita.“

<sup>348</sup> Rotulus s. Brunonis, Nr. 12, S. 144.

<sup>349</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 13.

<sup>350</sup> Paradoxerweise war es also der frühe Weggang des Meisters, der die Kontinuität des eremitischen Propositum begünstigte, ganz im Gegenteil zu Santa Maria. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 62 f., erwähnt, dass die Chartreuse in der Urkunde Urbans II., in der er die Abtei La Chaise-Dieu zur Rückgabe ihrer Güter an die Eremiten aufforderte, erstmals als eine Institution, unabhängig von Bruno, erscheint.

<sup>351</sup> Siehe die Darstellung bei Posada, *Der heilige Bruno*, S. 244 – 246.

<sup>352</sup> Nicht zu verwechseln mit dem oben erwähnten Landuin, dem zweiten Prior der Chartreuse.

umstritten war, obwohl er als Nachfolger Brunos prädestiniert war, bleiben im Dunkeln.<sup>353</sup> Posada vermutet, dass er in der Sicht einiger Mönche zu sehr nach außen gewandt war und diese Einsamkeit und Armut dadurch gefährdet sahen.<sup>354</sup> Ein Teil der Mönche favorisierte denn auch das leichtere Leben nach der Benediktregel statt das entbehrungsreiche Einsiedlerleben nach Bruno fortzuführen, so dass es sich um einen Konflikt zwischen Mönchen handelte, die eremitisch oder zönotisch leben wollten. Die Schwierigkeiten wurden erst 1114 durch einen Kompromiss gelöst: Aus der Einsiedelei Santa Maria wurde das Benediktinerkloster St. Jakobus ausgegliedert, das der Aufnahme kranker und schwacher Brüder dienen sollte. Diese Tochtergründung bildete den Ausgangspunkt für einen Wandel im Charakter der kalabrischen Gründung Brunos, die sich im Jahr 1193 den Zisterziensern anschloss und damit endgültig dem Zönotentum zuwandte, ehe die Chartreuse sie im 16. Jahrhundert erwarb und zum Eremitentum zurückführte. Zunächst formierte sich seit den 1110er Jahren ein neuer Klostersverband, in dem – ähnlich wie bei den Kamaldulensern – Benediktinerklöster und Einsiedeleien nebenher bestanden. Nach einer weiteren Gründung um 1120 – dem Benediktinerkloster Santo Stefano del Bosco – fand die Entwicklung erst zu Beginn der zwanziger Jahre des 12. Jahrhunderts ihren Abschluss. Der Nachfolger Lanuins († 1116 oder 1120) als Prior, Lambert († 1124), trug der Entwicklung Rechnung, indem er kurze Konstitutionen für die Kongregation erließ, welche sich einerseits an die Klöster, andererseits an die Einsiedeleien richteten. In diesen wies er die Einsiedler an, die Lebensweise Brunos – freilich zum Teil in gemildeter Form – fortzuführen, während die Zönoten auf die Benediktregel verpflichtet wurden.<sup>355</sup>

Die Konstitutionen scheinen den Schlusspunkt der langwierigen Auseinandersetzung zu bilden und das Ergebnis, einen Kompromissvorschlag, festzuhalten. Dieser sollte sowohl den Anhängern der benediktinischen als auch der eremitischen Richtung entgegenkommen, mündete de facto aber in einer räumlichen Trennung der Parteien. Wenig später nur erfolgte die Erhebung der Gebeine Brunos und die feierliche Umbettung vom Friedhof in die Kirche von Santa Maria, was damals einer Heiligsprechung gleichkam, auch wenn Bruno erst im 16. Jahrhundert durch Papst Leo X. kanonisiert wurde.<sup>356</sup> Der Verdacht liegt nahe, dass man die Translation vornahm, um einen Schlusstrich unter die Auseinandersetzungen zu setzen, wofür sich Bruno als Gründer und Identifikationsfigur der Kongregation anbot; er sollte die

---

<sup>353</sup> Vgl. Posada, *Der heilige Bruno*, S. 155 und 244, über die Rolle Lanuins.

<sup>354</sup> So Posada, *Der heilige Bruno*, S. 245.

<sup>355</sup> Eine Edition der Konstitutionen findet sich in der *Patrologia Latina: Magistri Lamberti Statuta*, in: Migne, PL 153, Sp. 1149 – 1152.

<sup>356</sup> Vgl. Posada, *Der heilige Bruno*, S. 262. Die Kanonisation stand im Zusammenhang mit dem Wiedererwerb des kalabrischen Klosters durch die Kartäuser.



verschiedenen, gerade erst versöhnten Parteien wieder fest zusammenschweißen.<sup>357</sup> Dadurch wurde aber sicher auch der Eindruck erweckt, dass diese kamaldulenserähnliche Kongregation den Vorstellungen Brunos entsprach. Diese Annahme wurde auch von Löbbel vertreten, der annahm, dass Bruno Santo Stefano del Bosco gegründet und so diese Entwicklung selbst in die Wege geleitet hatte<sup>358</sup>; inzwischen folgt die Forschung der Meinung Laportes, dass die Benediktinerklöster erst nach dem Tod Brunos gegründet wurden.<sup>359</sup>

Die Verbindung von Santa Maria und der Chartreuse riss nach dem Tod Brunos wahrscheinlich weitgehend ab. Nach Laporte lassen sich nur zwei Nachweise für Kontakte zwischen beiden Klöstern nach dem Tod des Meisters bringen: Zum einen, dass die Mönche von Santa Maria die Eremiten der Chartreuse in ihr Gebetsgedenken aufgenommen hatten. Solche Gebetsverbrüderungen habe es auch zwischen Klöstern gegeben, die nicht institutionell miteinander verbunden waren, so dass dieser Umstand nicht unbedingt als institutioneller Zusammenhang zwischen beiden Klöstern gedeutet werden müsse. Zum anderen besaßen die Mönche von Santa Maria della Torre ein Exemplar der *Consuetudines Guigonis*, das ihnen frühestens im Jahr 1128 geschickt worden war.<sup>360</sup> Obwohl die Klöster also eine voneinander unabhängige Entwicklung durchnahmen, überraschen doch die Parallelen. Wie bei dem Kloster in Kalabrien fielen die ersten neuen Gründungen und damit die Anfänge des kartäusischen Verbandes in die 1110er Jahre; wie in Kalabrien, so wurden auch im burgundischen Kloster in den 1120er Jahren Regeln niedergeschrieben.

Bei der Chartreuse fielen diese Entwicklungen jedoch allesamt in die Zeit des fünften Priors, des oben erwähnten Guigo I. (1083 – 1136). Dieser Prior, dessen Bildung gerühmt wurde, zeichnete sich durch eine lange Amtszeit aus: Er hatte das Amt von 1109 bis 1136 inne und muss daher für die Chartreuse sehr prägend gewesen sein. Unter ihm wurden nicht nur die *Consuetudines* der Kartäuser verschriftlicht. Möglicherweise aus seiner Hand stammt auch der Beginn der *Magisterchronik*, die kurze Lebensbeschreibungen der ersten fünf Prioren der Chartreuse enthält und nach Guigos Tod fortgeführt wurde; die knappen Viten seiner vier

---

<sup>357</sup> Zur Funktion von Hagiographie in Krisen vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 361: „Die verheerenden Folgen ihrer internen Konflikte suchten die Mönche zu bewältigen, indem sie hagiographische und historiographische Werke verfaßten, die die Heilsgeschichte der eigenen Gemeinschaft zum Gegenstand hatten. Diese Schriften sollten im Inneren Identität stiften und die zerstörte *vita communis* wiederherstellen – und nach außen hin als Propaganda für den Klosterpatron wirken, mit dem Ziel, den befleckten Ruf der Kommunität aufzubessern und Laienadel wie Weltklerus von weiteren Übergriffen auf den Klosterbesitz abzuhalten.“ Es ist deutlich, dass eine Translation des Klosterpatrons denselben Zwecken dienen konnte.

<sup>358</sup> Vgl. Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 118 und 161 f.

<sup>359</sup> Vgl. Laporte *ASVC I*, S. 292 – 304; Posada, *Der heilige Bruno*, S. 154 f., folgt ihm. Die Argumentation Laportes wird unten in Kapitel II.4.1.1 näher besprochen.

<sup>360</sup> Vgl. Laporte, *ASVC I*, S. 357 f. Das Jahr 1128 als frühestes mögliches Datum ergibt sich daraus, dass in diesem Jahr die *Consuetudines* durch Portes und weitere Häuser angenommen und dadurch erst zum Bindeglied einer kartäusischen Gemeinschaft wurden.

Amtsvorgänger, so vermutet Laporte, wurden von Guigo selbst verfasst.<sup>361</sup> Wilmart hingegen hält die Magisterchronik für ein Werk seiner Nachfolger Anthelm (Prior 1139 – 1151) oder Basilius (1151 – 1173), möchte aber eine Verfasserschaft Guigos für die ersten Viten nicht ganz ausschließen.<sup>362</sup> Weiterhin wird ihm ein Homiliar sowie das Vorwort zu dem Kartäuserantiphonar, das unter Guigos Vorgängern erstellt worden war, zugeschrieben.<sup>363</sup> Eine Schrift, die sicher von Guigo stammt, ist die *Vita sancti Hugonis*, die Heiligenvita des Hugo von Grenoble, die er im Auftrag von Papst Innozenz II. verfasst hatte. Hugo von Grenoble starb nach außergewöhnlich langer Amtszeit 1132, bereits im Ruf der Heiligkeit; bereits zwei Jahre später erhob Innozenz II. ihn unter die kanonisierten Heiligen und forderte Guigo auf, seine Vita zu schreiben. Ein viertes Werk stammt ebenfalls aus Guigos Feder, die *Meditationes* – in der deutschen Übersetzung das „Tagebuch eines Mönches“<sup>364</sup>. In diesem hielt er in recht ungeordneter Reihenfolge kurze Gedanken fest; diese betrafen spirituelle und moralische Themen, aber auch Fragen seines Amtsverständnisses, so dass hier eine wertvolle Quelle für Guigos Denken vorliegt. Darüber hinaus sind neun Briefe von Guigo erhalten, die bezeugen, dass er im Schriftverkehr mit hochrangigen Persönlichkeiten stand, unter anderem Papst Innozenz II., Petrus Venerabilis und Hugo, dem Großmeister der Templer. Einer der Briefe an die Kartäuser von Durbon bezeugt sogar eine „editorische“ Tätigkeit Guigos, welcher eine Hieronymusedition zusammengestellt und dabei die echten von den unechten Schriften ausgesondert hatte, was wiederum die Bildung Guigos verdeutlicht.<sup>365</sup> Trotz der dürftigen Quellenlage zur kartäusischen Frühzeit sind wir somit in der glücklichen Lage, von Guigo andere Schriften und Selbstaussagen zu besitzen, welche für die Interpretation der *Consuetudines* berücksichtigt werden können.

Unter Guigo wurden erstmals weitere Kartausen gegründet, sieben an der Zahl. Die erste Gründung war 1115 Portes; es folgten 1116 Les Écouges, Durbon, Sylve-Bénite und Meyriat, 1132 Arvières und 1136 Mont-Dieu.<sup>366</sup> In seiner Amtszeit wurde somit die Verbandsverdingung der Kartäuser in die Wege geleitet; seine Nachfolger gründeten weitere Klöster, und schließlich wurde unter Prior Anthelm um 1140 das erste Generalkapitel der Kartäuser einberufen<sup>367</sup>, womit die Ordensverdingung abgeschlossen war. Die Initiative zur Gründung der

---

<sup>361</sup> Vgl. Laporte, ASVC 1, S. 17 f.

<sup>362</sup> Vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 137.

<sup>363</sup> Vgl. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 63.

<sup>364</sup> Gigo von Kastell, *Tagebuch eines Mönches*. Des Kartäuserpriors Gigo *Meditationes* aus dem Lateinischen übertragen und eingeführt von Paul Alfred Schlüter, Paderborn 1952.

<sup>365</sup> Guigo, *Ad Durbonenses fratres*, S. 214 - 219.

<sup>366</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 209.

<sup>367</sup> 1140 oder 1141, vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 215 mit Anm. 50; Ders., *Vom „Wort“ Brunos zum gesatzten Recht der Statuten*, S. 99.

einzelnen Kartausen ging in der Regel nicht von der Chartreuse selbst, sondern von verschiedenen Gönnern aus. Eine wichtige Rolle spielte hier der Bischof Hugo von Grenoble, ein Vertreter der Kirchenreform, welcher die kirchenreformerisch gesinnten Eremiten gerne in seiner Diözese hatte und anderen die Gründung von Kartausen anempfahl. Die Chartreuse unterstützte diese Gründungen, indem sie Mönche in die Tochterklöster abordnete, welche die neuen Mönche in ihrer Lebensweise unterrichteten. Bisweilen setzten sich die neuen Gründungen aus Mönchen zusammen, die vorher vergeblich um Aufnahme in der Chartreuse gebeten hatten, so im Fall von Les Écouges und Durbon.<sup>368</sup>

Bei den verschiedenen Gründungen, die nicht institutionell mit der Chartreuse verbunden waren, ist unklar, ob sie sich von Anbeginn an dem Kloster Guigos orientierten oder sich diesem erst im Laufe der Zeit zuwandten. Für die Frühzeit sind daher die Begriffe „Kartäuser“ oder „Kartausen“ problematisch<sup>369</sup>; das Adjektiv „Cartusienensis“ ist denn auch zum ersten Mal im Jahr 1129 fassbar, bezog sich aber noch ausschließlich auf die Chartreuse, während der Begriff „Kartäuser“ (*sacer ordo eremiticus Cartusienensis*) erstmals 1133 gebraucht wurde<sup>370</sup>, obwohl damals von einem Kartäuserorden nach unseren Maßstäben noch keine Rede sein konnte. Im strengen Sinn kann eine Einsiedelei somit erst als „Kartause“ bezeichnet werden, nachdem sie die *Consuetudines* angenommen hat, was für die erwähnten Häuser zu unterschiedlichen Zeiten nachgewiesen ist, frühestens aber 1128 erfolgte.<sup>371</sup> Bei einer solchen strengen Verwendung des Begriffs wird aber ausgeblendet, dass sich einzelne Klöster schon vor der Niederschrift der *Consuetudines* an der Chartreuse orientiert und von Guigo sogar schriftliche Anweisungen zur Ausstattung ihrer Kirchen erbeten hatten.<sup>372</sup> Darunter befand sich mit Saint-Sulpice auch eine Einsiedelei, die ursprünglich vielleicht ein

---

<sup>368</sup> Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 210.

<sup>369</sup> Zur Problematik vgl. auch Excoffon, *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne*, S. 65 f.

<sup>370</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 131 f.

<sup>371</sup> Portes und Sylve-Bénite nahmen die *Consuetudines* im Jahr 1128 an. Vermutlich, aber nicht nachweislich, taten es ihnen die anderen Häuser gleich (vgl. Laporte, *Introduction*, S. 16 f.; Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 99; ders., *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 213 f.). Bei Meyriat wurde eine Zugehörigkeit zu den Kartäusern erstmals in einer Urkunde aus dem Jahr 1136 erwähnt, vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 22, S. 32 f.: Petrus Venerabilis erwähnte in dieser Urkunde die Zugehörigkeit von Meyriat zu einem „modernus ordo heremitarum“ und bezog sich auf das Verbot der *Consuetudines*, Grundbesitz außerhalb der für die Kartause festgelegten Grenzen zu erwerben. In der Urkunde, die Innozenz II. im Jahr 1137 für Meyriat ausstellte, war explizit von der Zugehörigkeit Meyriats zu den Kartäusern die Rede, vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33: „ordo heremiticus, qui secundum laudabilem disciplinam & normam Cartusienensium fratrum ibidem, Deo gratias, noscitur institutus (...)“. Für Les Écouges und Durbon ist eine Annahme der *Consuetudines* hingegen erst um 1140 anlässlich des ersten Generalkapitels dokumentiert (Vgl. Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 99 f. mit Anm. 34). Die ersten Kartausen im strengen Sinn, die als solche gegründet wurden und damit als „Töchter“ der Chartreuse gelten können, waren Arvières und Mont-Dieu, denen von Anfang an die *Consuetudines* zugrunde gelegt wurden (Vgl. Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 185).

<sup>372</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 40 (*De ornamentis*). Hier verwies Guigo auf einen Brief, den er schon vorher zu dem Thema geschrieben hatte: „Cartulam quoque quam de quibusdam talibus rebus conscripseramus, huic scripture iniecimus.“

Cluniazenserpriorat gewesen war, sich nur zeitweilig der Chartreuse zuwandte, die *Consuetudines* aber schließlich nicht annahm und sich um 1130 in eine Zisterze umwandelte.<sup>373</sup> Giuliani bemerkt hierbei treffend, dass zur Prioratszeit Guigos „il termine più adatto a qualificare i rapporti tra la Chartreuse e le nuove certose sembra quello di *esemplarità*.“<sup>374</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint es für die betreffende Zeit als wenig

---

<sup>373</sup> In den meisten Publikationen wird Saint-Sulpice als ehemaliges Cluniazenserpriorat bezeichnet, jedoch ohne Belege, so unter anderem bei Guigue, *Préface, Cartulaire Saint-Sulpice*, S. VIII; Dubois, *Quelques problèmes*, S. 47; Ders., *Les institutions monastiques*, S. 228. Der Ursprung dieser Auffassung ist nicht ganz klar; womöglich basiert sie auf zwei Quellen, die in Samuel Guichenons „*Histoire de Bresse et de Bugey*“ aus dem Jahr 1650 zitiert werden, siehe Guichenon, *Histoire de Bresse et de Bugey*, Bd. 2, S. 101. So verwies Alphonse Delbène, der die Abtei besucht hatte, in einer Publikation aus dem Jahr 1594 auf eine – inzwischen verloren gegangene – Urkunde aus dem Jahr 1100, die eine Schenkung von Besitzungen bei Prémillieu durch Amedeus Deysien und seine Verwandten dokumentierte; diese wurde an Cluny gerichtet, und der Prior Humbert, der wohl identisch mit dem Adressaten der *Consuetudines* war, trat als Zeuge auf, vgl. Delbène, *De familiae Cistercianae ... origine*, ohne Seitenzahlen. Als zweite Quelle führte Guichenon die „*Historia Cartusiana*“ des 1638 verstorbenen Kartäusers Nicolas Molin an, in der folgende Erzählung überliefert wird: „*Domum Sancti Sulpitii, Bellicensis dioecesis, approbante praefecto Cluniacensium, Ordini Cartusiano tradidit Humbertus Benedictinus, ibidem monachus et Prior, anno 1115. Ad meliorem vero vitam translato Humberto sanctissimo Patre Priore, circa annum 1140, reliqui religiosi dimisso rudi Cartusiensium panno et rigida vivendi forma, (in mentem illis venerant cucumeres et popones, porrique et sepe, et alia) ad primum statum redierunt, ad vitamque fere saecularem devenerunt. Tunc Prioris Cartusiae permissu, locum et proventus omnes hujus loci Amedeus II, Sabaudiae Comes, attribuit Cisterciensibus quorum tunc fama celebris habebatur. Et sic ex nobis prodiit haec Domus, sed non erat ex nobis, nam si fuisset ex nobis permansisset utique nobiscum.*“ (Molin, *Historia cartusiana*, Bd. 1, S. 88).

Von den beiden Quellen ausgehend lässt sich vermuten, dass um 1600 herum sowohl die Zisterzienser von Saint-Sulpice als auch die Kartäuser einen cluniazensischen Ursprung des Hauses behaupteten. Diese Ursprungserzählung erscheint jedoch aus zwei Gründen als fragwürdig. So wurde die von Delbène erwähnte Urkunde nicht in das Kopialbuch der Abtei vom Beginn des 13. Jahrhunderts aufgenommen, das von Guigue ediert wurde; dieses enthält als früheste Urkunde eine Schenkung des Grafen Amadeus III. aus dem Jahr 1120, siehe Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 9, S. 13 f. Zur Datierung des Kopialbuches siehe ebd., S. VII. Das Kopialbuch enthält zudem keine Schenkung von Cluny bzw. Petrus Venerabilis an Saint-Sulpice – was merkwürdig erscheint, falls es sich wirklich um ein ehemaliges Cluniazenserpriorat gehandelt haben sollte, da die Mönche hier stets mit Rückforderungen von Seiten der Cluniazenser hätten rechnen müssen. Zum Zweifel am cluniazensischen Ursprung des Hauses trägt zudem bei, dass die von Nicolas Molin überlieferte Erzählung eindeutig legitimatorischen Charakter aufweist. Offenbar sollte sie vor allem den kirchenrechtlich bedenklichen Transitus der Mönche von der kartäusischen zur zisterziensischen Lebensweise rechtfertigen; als kirchenrechtlich unproblematisch wurde nur der Transitus zu einer strengeren Lebensweise gesehen, nicht aber derjenige zu einer milderer Regel. Der vorgeblich cluniazensische Ursprung von Saint-Sulpice und der vermeintliche Rückfall in die cluniazensischen Gewohnheiten nach dem Tod Humberts und bloßer kartäusischer Zwischenphase mochten den Übergang von den Kartäusern zu den Zisterziensern als weniger bedenklich erscheinen lassen, wie die Erzählung für den Kartäuser Molin auch den der kartäusischen Glorie abträglichen „Abfall“ seiner Ordensbrüder zu den Zisterziensern erklären konnte. Alphonse Delbène, der die Mönche von Saint-Sulpice besucht hatte und Kommendatarabt der Zisterze Hautecombe und dann der Zisterze Maizières war, erwähnte die kartäusische Zwischenphase bezeichnenderweise überhaupt nicht, während die Kartäuser diese aufgrund der Erwähnung von Saint-Sulpice in den *Consuetudines Guigonis* kaum ignorieren konnten, sich aber mit dem Makel auseinandersetzen mussten, dass die dortigen Einsiedler augenscheinlich dem kartäusischen Propositum nicht treu blieben. Auch wenn ein cluniazensischer Ursprung der Einsiedelei daher nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann, erscheint er doch als zweifelhaft. Die Urkunde, die Delbène anführte, hätte durchaus als Beleg für einen zweckdienlichen Ursprungsmythos gefälscht worden sein können. Als unbefriedigender Befund bleibt daher bloß, dass Saint-Sulpice erst um 1120 als eine Einsiedelei unbekanntem Hintergrundes zu fassen ist. Siehe auch Bligny, *L'église et les ordres religieux*, S. 304, der Saint-Sulpice unter die Gründungen von „Kartausen“ im Jahr 1116 zählt, jedoch ohne Begründung. Nach Dubois, *Le Bugey au XIIème siècle*, S. 143, gebe es keine Beweise dafür, dass Saint-Sulpice vor dem 12. Jahrhundert bzw. dem Priorat Humberts existiert habe; Dubois bezeichnet Humbert und seinen Gefährten Sofredus jedoch als Cluniazenser, ohne dies zu belegen.

<sup>374</sup> Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 130.

zweckmäßig, die Begriffe „Kartäuser“ und „Kartause“ eng zu fassen, zumal neutrale Bezeichnungen wie „Haus“ oder „Einsiedelei“ die Rolle der Chartreuse nicht erfassen, die Begriffe „Gründung“ oder „Tochterkloster“ ebenso problematisch sind und Wortneuschöpfungen wie „Proto-Kartausen“ allzu künstlich wirken. Im Folgenden werden daher für die genannten Häuser, die sich früher oder später an der Chartreuse orientierten, die Begriffe „Kartäuser“ und „Kartausen“ verwendet werden.<sup>375</sup>

Auf Bitten dreier dieser „Kartausen“ und auf Befehl des Bischofs Hugo, so vermerkte Guigo denn auch, habe er die *Consuetudines* niedergeschrieben.<sup>376</sup> In der Forschung wurde betont, dass es sich bei den drei Häusern, an welche die *Consuetudines* gerichtet waren – Portes, Meyriat und Saint-Sulpice –, um Klöster handelte, deren Prioren nie in der Chartreuse gelebt hatten. Darin unterschieden sie sich von den Kartausen, die in den *Consuetudines* nicht erwähnt wurden.<sup>377</sup> Dem Text nach sollten die *Consuetudines* vorwiegend die Gespräche entlasten; es wurde kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben; das, was er vielleicht vergessen habe, schrieb Guigo, könne man ja mündlich besprechen.<sup>378</sup> Der Text rückte also praktische Zwecke der Verschriftlichung in den Vordergrund; es ging um die Weitergabe an die anderen Kartausen, und er fiel in eine expansive Phase. Bei allem Erfolg, den die kartäusische Lebensweise unter Guigo verbuchen konnte, musste die Chartreuse in seiner Amtszeit auch ein Unglück verkraften: Im Jahr 1132 wurde das Kloster unter einer Lawine begraben; mehrere Mönche starben, und das Kloster musste etwas bergabwärts an der Stelle, an der die Chartreuse heute noch steht, erbaut werden. Die neuen Bauten, welche die *Magisterchronik* lobend hervorhob, wurden wohl nach dem Lawinenunglück veranlasst; auch Renovierungen und die Anlegung einer Wasserleitung wurden genannt. Nicht zuletzt erwarb sich Guigo auch Verdienste um die Bibliothek der Chartreuse, indem er zahlreiche authentische Schriften zusammentragen ließ<sup>379</sup>, auch wenn anzunehmen ist, dass einige Bücher durch das Unglück zerstört wurden.

Alle diese Verdienste wurden in der *Magisterchronik* knapp geschildert; an erster Stelle wurde er aber dafür gerühmt, dass er die *Consuetudines* der Kartäuser hatte verschriftlichen lassen: „Ioannem secutus est Guigo de castro Valentinensis episcopatus, cui Sancti Romani

---

<sup>375</sup> Vgl. auch die Überlegungen bei Giuliani, *Cartusia e certose*, S. 421, mit Anm. 19, der aus denselben Gründen für „la prima comunità aspiranti alla vita certosina“ die Bezeichnung „nuove certose“ wählt und dabei alternative Begriffe diskutiert, aber ablehnt. Ausführlicher widmet er sich dem Problem auch an anderer Stelle, vgl. Ders., *La formazione dell'identità*, S. 127-134.

<sup>376</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, Prol. 1 und 2.

<sup>377</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 16; Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 212.

<sup>378</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 80, 2.

<sup>379</sup> Vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 126; Guibert von Nogent, *De vita sua* 1, 11, S. 68, besuchte wahrscheinlich im Jahr 1114 die Chartreuse und erwähnte die ansehnliche Bibliothek.

nomen est, claris de parentibus ortus, litteris secularibus et diuinis admodum eruditus, acer ingenio, memoria tenax, facundia admirabilis, exhortatur efficacissimus, in tantum ut nullus eum antecessorum suorum fama uel auctoritate precesserit. Hic Carthusiensis propositi institutionem, et scripto digessit, et exemplo monstrauit, et diuina fauente gratia in eadem institutione sequaces multos habere promeruit.<sup>380</sup> Nach der Vita Antelmi, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstand, wurde Guigo „der gute Prior“ genannt, und auch hier wurden die *Consuetudines* besonders hervorgehoben<sup>381</sup>; die Notiz der Magisterchronik nannte Guigo den angesehensten der Prioren der Chartreuse, bemerkenswerterweise ohne den Zusatz „mit Ausnahme des Gründers Bruno“. Dies zeigt die überragende Bedeutung der *Consuetudines* für die Identität der frühen Kartäuser auf, welche nach Giuliani auf die Chartreuse und ihr *propositum* zentriert war.<sup>382</sup> Die *Consuetudines* stiegen, obwohl im Text nur von „*consuetudines domus nostrae*“<sup>383</sup>, also allein der Chartreuse, die Rede war, schnell zur Grundlage eines neuen Ordens auf. Bereits im Jahr 1128 nahmen einige Häuser feierlich die *Consuetudines* an, wodurch eine Observanzgemeinschaft entstand.<sup>384</sup> Wenige Jahre später, 1133, approbierte Papst Innozenz II. die *Consuetudines*, wohl als Gegenzug zur Unterstützung der Chartreuse für sein Pontifikat während des Papstschismas.<sup>385</sup> In dieser Urkunde war bereits von „*sanctas constitutiones vestras et consuetudines*“ sowie dem „*sacer ordo eremiticus Cartusiensis*“<sup>386</sup> die Rede. Um 1140 schließlich, auf dem ersten Generalkapitel, wurden die *Consuetudines* noch einmal von den beteiligten Kartäusern bekräftigt; die Klöster wurden fortan der Kontrolle des Generalkapitels unterstellt.<sup>387</sup> Änderungen an den

<sup>380</sup> Wilmart, *La Chronique*, S. 125 f.

<sup>381</sup> Vgl. Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, 6: „Fuerat Cartusiae prior memoria dignus aeterna Guigo vir venerandus qui, ob diuinitus sibi collatam mellifluae doctrinae gratiam, hanc obtinet praerogativam ut ‘bonus Prior’ nominetur ab eis qui de ipso loquuntur. Is cartusiensis Ordinis religioni modum certosque statuit terminos. Nam regulam ipse scripsit quam ‘Consuetudines’ vocavit. Subditos instruxit, verbo docens et exemplo. Solerti ac vigilantia cura cum sobrietate, honestate, religione ad se pertinentia disposuit, omnibus quoque se consulentibus utiliter consulens. Erat quoque vir prudens et ingenii velocitate mirabilis.“

<sup>382</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell’identità*, S. 175.

<sup>383</sup> *Cons. Guigonis*, Prol. 2.

<sup>384</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 16 f.; Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 99; ders., *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 213 f. Nachweislich nahmen Portes und Sylve-Bénite 1128 die *Consuetudines* an; nach Cygler, ebenda, ist anzunehmen, dass die anderen Kartäuser es ihnen gleichtaten. Den Kartäusern Arvières und Mont-Dieu wurden die *Consuetudines* gleich bei der Gründung im Jahr 1132 bzw. 1136 zugrunde gelegt, vgl. Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 185.

<sup>385</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 63, und Bligny, *Recueil* Nr. 20, S. 51.

<sup>386</sup> Vgl. Bligny, *Recueil* Nr. 20, S. 52.

<sup>387</sup> Vgl. Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 99 f. mit Anm. 34; es beteiligten sich neben dem Oberen des Mutterhauses die Prioren aus Portes, Les Écouges, Durbon, Meyriat und Arvières. Für die Statuten vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, S. 117 – 121. Der erste Beschluss, ebenda, S. 119, enthält die Verpflichtung auf die *Consuetudines*: „Primum itaque capitulorum hanc habet continentiam, ut diuinum ecclesiae officium prorsus per omnes domos uno ritu celebretur, et omnes consuetudines Carthusiensis domus, quae ad ipsam religionem pertinent, unimode habeantur.“ Damit sind wohl nicht nur die *Consuetudines* Guigonis, sondern auch die erste Ergänzung unter Anthelm gemeint, die um 1140 niedergeschrieben wurde, vgl. Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 99.

Consuetudines sollten nur mit Zustimmung des Generalkapitels erlaubt sein, und es wurde den beteiligten Häusern verboten, sich jemals einem anderen Propositum zuzuwenden.<sup>388</sup> Es folgten noch ein Generalkapitel unter Anthelm und ein drittes im Jahr 1155, auf dem sich alle Kartäuserklöster den Consuetudines und dem Generalkapitel verpflichteten; damit war die kartäusische Gemeinschaft zu einem Orden geworden.<sup>389</sup> Aus den „consuetudines domus nostrae“, welche Guigo niedergeschrieben hatte, war sehr schnell ein bewunderter Text geworden, der im Kartäuserorden die Rolle einer Regel einnahm.<sup>390</sup>

## 2 Die Consuetudines – der Text

### 2.1 Textgattung

Die große Bedeutung des Textes und das rühmende Zitat am Eingang des Kapitels erscheinen auf den ersten Blick übertrieben, wenn man eine Edition der Consuetudines aufschlägt. Maßgeblich ist hierbei die kritische Edition der Consuetudines, welche der Kartäuser Maurice Laporte herausgegeben hat<sup>391</sup> und die auf den siebzehn erhaltenen mittelalterlichen Handschriften des 12. bis 15. Jahrhunderts und dem ersten Druck des Textes durch Johann Amerbach aus dem Jahr 1510 basiert.<sup>392</sup> Während man als Laie eine Regel erwarten würde,

---

<sup>388</sup> Vgl. Capitulum generale sancti Antelmi primum, S. 120 (Beschlüsse 3 und 7): „Tertium quoque capitulum continet, ut si prior vel fratres cujuslibet domus hujus propositi, propria voluntate sua domum ipsam ad alterius propositi religionem, quod absit, transferre voluerint, eis sicut jure perpetuo huic proposito confoederatis nullatenus liceat. (...) Septimum demum capitulum de his habetur, ut neque priori Carthusiae, neque ceteris quibuslibet prioribus his omnibus, quae vel ad divinum officium, vel ad ceteras quaslibet hujus religionis institutiones pertinent, sine communi consilio generalis demere aliquid, vel addere licitum sit. Commune autem, sive universalis capitulum vocamus eos, qui convocati convenerunt.“

<sup>389</sup> Vgl. Cygler, Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten, S. 100.

<sup>390</sup> Vgl. Laporte, Introduction, S. 20 f., und ASVC 4,4, S. 1177 – 1185; Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 214; Ders., Les consuetudines et statuta des chartreux, S. 186 f.; Posada, Der heilige Bruno, S. 249. Für eine Stimme aus dem 12. Jahrhundert vgl. auch folgenden Abschnitt bei Guilelmus de Portes, Vita sancti Antelmi, 6, in dem es über Guigo heißt: „Is cartusiensis Ordinis religioni modum certosque statuit terminos. Nam regulam ipse scripsit quam ‘Consuetudines’ vocavit.“ Die ersten Schritte hierzu wurden, wie bereits gezeigt, auf den ersten Generalkapiteln getan. Aufschlussreich sind auch die Antiqua Statuta aus dem Jahr 1272, in denen festgelegt wurde, dass die Consuetudines Guigonis in jedem Schaltjahr komplett verlesen werden mussten (Statuta antiqua, secunda pars, cap.1, n. 7, in: Statuta ordinis cartusiensis, fol. 80 r.): „Et quanvis in consuetudinibus domini guigonis quantum ad observationem quaedam mutata sint: statuit tamen idem capitulum quod eedem consuetudines in singulis domibus nostri ordinis ex integro quantum ad litteram sine mutatione aliqua habeantur; Et si qua sunt in eis cancellata restaurentur: et in omni anno bissextili in conventu legantur, ut videamus quantum lapsum facimus a conversatione patrum antiquorum.“ Nach Dubois, Les institutions monastiques, S. 213, spielten damit die Consuetudines für die Kartäuser dieselbe Rolle, welche die Benediktregel für die Gesetzgebung Benedikts von Aniane gespielt hatte.

<sup>391</sup> Guigues Ier Prieur de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 313, Série des textes monastiques d’occident 52), Paris 1984.

<sup>392</sup> Die Auflistung der verwendeten Handschriften und der Edition findet sich bei Laporte, Introduction, S. 145; eine ausführliche Beschreibung der Manuskripte und Editionen ebenda, S. 93-132. Zwei Handschriften aus dem

die reich an spirituellen Abschnitten und biblischen Begründungen ist, so schlägt man ein Werk auf, in dem vorrangig von praktischen Angelegenheiten die Rede ist. Dabei wirkt es zunächst wie ein buntes Sammelsurium aus praktischen Bestimmungen, so dass man folgenden Worten im letzten Kapitel der *Consuetudines* Glauben schenken möchte: „Habetis dilectissimi sicut petistis consuetudines qualescumque nostras, in quibus multa vilia sunt et minuta, quae scribi forsitan non oportuerat, nisi quia vestra dilectio compellebat, nichil iudicare, sed cuncta potius parata complecti.“<sup>393</sup> Damit tragen die *Consuetudines* Guignonis vordergründig den Charakter typischer *Consuetudines*, die darauf ausgerichtet sind, das praktische Leben zu regeln, und weniger als spiritueller Wegweiser dienen, wie es bei den *Regulae* der Fall ist.<sup>394</sup> Erst auf den zweiten Blick, wenn man die einzelnen Kapitel liest, fällt auf, dass knappe spirituelle Ausführungen zwischen die praktischen Bestimmungen eingestreut sind.<sup>395</sup>

Die ältesten Handschriften, die von Laporte auf die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert wurden, betiteln das Regelwerk denn auch als *Consuetudines*, während man im späteren Mittelalter bisweilen von *Statuta Guignonis* sprach.<sup>396</sup> Auch im Text selbst ist immer von *Consuetudines*, niemals von einer *Regula* die Rede.<sup>397</sup> Dennoch wurden in den Quellen des 12. Jahrhunderts auch andere Bezeichnungen für den Text verwendet – in erster Linie die Bezeichnung *institutio*.<sup>398</sup> In Papsturkunden findet sich neben *institutio* auch *norma*.<sup>399</sup> In der päpstlichen Bulle „*Bonus et diligens*“ aus dem Jahr 1133, mit der Innozenz II. die *Consuetudines* sowie den Besitz der Chartreuse bestätigte, ist von „*sanctas constitutiones*

---

12. Jahrhundert, drei aus dem 13., drei aus dem 14. und neun aus dem 15. Jahrhundert sind überliefert. Die ältesten beiden erhaltenen Handschriften des Textes aus dem 12. Jahrhundert sind hierbei zisterziensischer Provenienz, vgl. ebenda, S. 94-100, ebenso wie eines der Manuskripte des 13. Jahrhunderts, vgl. ebenda, S. 100-105. Mit zwei Handschriften des 13. Jahrhundert setzt schließlich die kartäusische Überlieferung ein; sämtliche erhaltenen Manuskripte des 14. und 15. Jahrhunderts sind kartäusischer Herkunft, vgl. ebenda, S. 105-125. Der erste Druck des Textes erfolgte im Rahmen einer Edition der kartäusischen Statuten, die auf dem kartäusischen Generalkapitel von 1509 beschlossen wurde und die *Consuetudines* Guignonis beinhaltete; zu dem Druck vgl. ebenda, S. 125-131.

<sup>393</sup> Cons. Guignonis, cap. 80,1.

<sup>394</sup> Vgl. Melville, Gert, Regeln – *Consuetudines*-Texte – Statuten, S. 18 – 21.

<sup>395</sup> Vgl. Laporte, Introduction, S. 21 f.

<sup>396</sup> Vgl. Cons. Guignonis, Capitula, S. 148 f. mit Anmerkungen.

<sup>397</sup> Vgl. auch folgende Wendungen im Text (Hervorhebungen von mir): *Videlicet, quia vel in epistolis beati iheronimi, vel in regula beati benedicti, seu in ceteris scripturis autenticis, omnia pene quae hic religiose agere consuevimus, contineri credabamus (...).* (Cons. Guignonis Prol. 2) *Quae ad monachorum pertinent consuetudines prout potimus explicatas, ea quae laicorum sunt quos conversos vocamus, domino iuvantes dicamus.* (ebenda, cap. 42,1) *Tercia ferio et sabbato, ultra communem fratrum morem, vinum habent.* (ebenda, cap. 50,2)

<sup>398</sup> So die Magisterchronik, in der es über Guigo hieß: „*Hic Carthusiensis propositi institutionem, et scripto digessit, et exemplo monstravit*“ (Wilmart, La Chronique, S. 126). Auch in der Urkunde „*Qui divina gratia vocante*“ aus dem Jahr 1128, welche die Annahme der *Consuetudines* Guignonis durch Portes belegt, findet sich die Bezeichnung *institutio* (vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 11, S. 49-51), wie auch in der zum Teil gleich lautenden Gründungsurkunde von Arvières (vgl. Guigue, *Notice sur la chartreuse d'Arvières*, S. 63 f.).

<sup>399</sup> Vgl. Dubois, *Les ordres religieux*, S. 296 f.



vestras et consuetudines<sup>400</sup> die Rede. Hier könnten sich sowohl das Wort *constitutiones* als auch das Wort *consuetudines* auf den Text beziehen. Die Statuten der ersten kartäusischen Generalkapitel verwiesen auf die *consuetudines* und *institutiones* des Ordens, doch hierbei ist nicht klar, ob sich die jeweiligen Bezeichnungen ausschließlich auf die Consuetudines Guigonis oder auch andere Gebräuche und Anordnungen bezogen.<sup>401</sup>

Trotz der alternativen Bezeichnungen gibt es jedoch genügend Hinweise darauf, dass die Bezeichnung des Textes als *consuetudines* gebräuchlich war. Abseits der ältesten Handschriften des Textes selbst findet sich ein früher Beleg für die Bezeichnung als *consuetudines* im „Goldenen Brief“ des Zisterziensers Wilhelm von Saint-Thierry aus den 1140er Jahren: „Quicquid a vobis statutum, quicquid vobis tenentibus et servantibus in consuetudinem fuerit missum, absque omni retractatione a posteris vestris, tenendum erit et servandum, nec fas erit ab aliquo immutari.“<sup>402</sup> Eindeutig belegt das Zeugnis der Vita Antelmi (gegen 1180), dass der Text *consuetudines* hieß und im Orden gewöhnlich nicht anders bezeichnet wurde: „Fuerat Cartusiae prior memoria dignus aeterna Guigo vir venerandus qui, ob divinitus sibi collatam mellifluae doctrinae gratiam, hanc obtinet praerogativam ut ‘bonus Prior’ nominetur ab eis qui de ipso loquuntur. Is cartusienis Ordinis religioni modum certosque statuit terminos. Nam regulam ipse scripsit quam ‘Consuetudines’ vocavit.“<sup>403</sup> In einer Handschrift der Vita Antelmi wurde vermerkt, dass Guigo diese Bezeichnung aus Demut gewählt hatte.<sup>404</sup>

Die Gattung der Consuetudines zu bestimmen, ist trotz des recht eindeutigen Titels nicht einfach. Folgt man der Typologie Melvilles und legt normative Kriterien an, so entsprechen die Consuetudines Guigonis idealtypischen Consuetudines, denn sie erscheinen rhetorisch mehr als Verschriftlichung bestehender Gebräuche denn als rechtsetzendes Dokument.<sup>405</sup> Nur in einzelnen Bestimmungen finden wir gesetzgeberische Ausdrücke wie „instituimus“ und „statutum est“.<sup>406</sup> In der Forschung wurden darüber hinaus weitere Kriterien vorgeschlagen,

---

<sup>400</sup> Vgl. Bligny, Recueil Nr. 20, S. 52.

<sup>401</sup> Vgl. Capitulum generale sancti Antelmi primum, S. 119 f.; Capitulum generale Basilii primum, S. 128 und 131.

<sup>402</sup> Wilhelm von Saint-Thierry, Epistola ad fratres de Monte Dei, 14. Der Brief ist an Haimon, den zweiten Prior von Mont-Dieu (1144 – 1150) gerichtet, vgl. ebenda, S. 65, Anm. 1.

<sup>403</sup> Guilelmus de Portes, Vita sancti Antelmi, 6.

<sup>404</sup> Der Zusatz „ex humilitate“ findet sich nicht in der Edition von Picard (vgl. Guilelmus de Portes, Vita sancti Antelmi, 6), aber in den Acta Sanctorum, die auf eine alte Handschrift aus der Kartause Meyriat zurückgriffen, vgl. AA SS Junii, Bd. 5, S. 226; die entsprechende Stelle der Vita Antelmi ebenda, S. 230. Obwohl Picard auch diesen Abdruck berücksichtigt, wird die Variante im kritischen Apparat seiner Edition nicht angeführt.

<sup>405</sup> Für die Typologie Melvilles siehe Kapitel I.2.1.1.

<sup>406</sup> Vgl. folgende Wendungen im Text: presentis scripti sanctione statuimus (Cons. Guigonis, cap. 41,1), simili etiam tenore sancitum est (ebenda, cap. 41,2); ne quas occasiones (...) exceptis his quae institutae sunt (ebenda, cap. 31,1); statutis ad hoc horis (ebenda, cap. 31,1); instituimus (ebenda, cap. 78,1); statutus est (ebenda, cap. 78,2).

um diverse *Consuetudines* noch genauer einordnen zu können. So unterschied Anselme Davril zwischen *coutumiers directifs*, *coutumiers normatifs* und *coutumiers descriptifs*, wobei er die verschiedenen Typen nach Normativität, Entstehungsbedingungen und Zwecken differenzierte. In den *coutumiers directifs* werden nach Davril die Gebräuche des eigenen Hauses aufgezeichnet, um sie für die Zukunft zu sichern. Dagegen werden die *coutumiers normatifs* von außen auf Klöster übertragen, was bei einer Gründung oder einer Reform des Hauses geschehen kann. Diese Texte sind verbindlich und sollen eine bestimmte Lebensordnung konstituieren. Im Gegensatz dazu dienen die *coutumiers descriptifs* nur dazu, ein Kloster über die Gewohnheiten eines anderen Hauses zu informieren, weshalb diese Texte nicht verbindlich sind.<sup>407</sup> Die Kriterien Davrils sind zu umfassend, als dass sie an dieser Stelle besprochen werden können; sie werden deshalb unten in Kapitel II.3.2 über die Normativität und Rezeption der *Consuetudines* Guigonis noch einmal aufgegriffen werden. Hier sei nur gesagt, dass sich die *Consuetudines* Guigonis einer eindeutigen Zuordnung zu den Typen Davrils entziehen.

Ähnlich sieht es mit der Abgrenzung des Textes von Regeln und Statuten aus, wenn man inhaltliche und funktionale Kriterien berücksichtigt. Für Laporte waren die *Consuetudines* Guigonis „à la fois règle et coutumier, sans être l’un ou l’autre de façon systématique“.<sup>408</sup> Nach ihm haben sie mit den monastischen *Consuetudines* ihrer Zeit die praktischen Detailregelungen gemeinsam; für die Beurteilung als Regel spricht hingegen, dass sie die Spiritualität der Kartäuser vermittelten und die Rolle eines weitgehend unveränderbaren normativen Basistexts einnahmen.<sup>409</sup> Da sie damit mehr den monastischen Regeln des Frühmittelalters als zeitgenössischen *Consuetudines* glichen, bezeichnete Laporte sie als Regel.<sup>410</sup> Nach Cygler erscheinen die *Consuetudines* Guigonis zunächst als „coutumier mixte“<sup>411</sup>, durch das sowohl die Liturgie als auch das alltägliche Leben der Mönche geregelt wurde. Da Bruno keine Regel hinterlassen habe, könne man die *Consuetudines* als „règle par défaut“<sup>412</sup> zu sehen; zudem haben sie bald die Rolle einer Regel eingenommen. Nach Cygler trägt jedoch auch der Text selbst Merkmale einer Regel. So sei die Länge mit derjenigen der Benediktregel vergleichbar, und enthalte, anders als die „coutumiers mixtes“, auch spirituelle

---

<sup>407</sup> Vgl. Davril, *Coutumiers directifs et coutumiers descriptifs d’Ulrich à Bernard de Cluny*, S. 23-28.

<sup>408</sup> Laporte, *Introduction*, S. 19.

<sup>409</sup> Laporte, *Introduction*, S. 18 – 21. Auch Rieder, *Deus locum dabit*, S. 53 f., folgert aus den spirituellen Einschüben, dass die *Consuetudines* selber den „Status einer ‘Regel’“ einnahmen, hebt aber ebenfalls die Gemeinsamkeiten zu den zeitgenössischen *Consuetudines* hervor. Zur Begründung, warum es sich bei den *Consuetudines* Guigonis um einen normativen Basistext und keine Ergänzung zu einer Regel handelt, siehe unten, Kapitel II.3.1.

<sup>410</sup> Laporte, *Introduction*, S. 21.

<sup>411</sup> Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 184.

<sup>412</sup> Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 186.

Ausführungen. Zudem berufe sich Guigo auf Grundtexte des Mönchtums, was den *Consuetudines* den Charakter einer Mischregel verleihe.<sup>413</sup> Auf dem ersten Generalkapitel wiederum habe man ihnen „*a posteriori* un caractère statuaire“<sup>414</sup> verliehen, so dass sie „à la fois coutumier et règle, voire, d’une certaine manière, aussi statuts“<sup>415</sup> seien. Nimmt man für die Bestimmung der Textgattung schließlich die Merkmale idealtypischer Regeln zu Hilfe, wie sie Melville erläutert hat, so erscheinen die *Consuetudines* gleich diesen als „ein *ius particulare* (...), das sämtliche, für entscheidend befundene Lebensbereiche – spirituelle wie organisatorische – vollständig abzudecken strebt“<sup>416</sup>, ohne aber den anderen Merkmalen völlig zu entsprechen. Diese Einschätzungen zeigen, dass sich die *Consuetudines* Guigonis einer eindeutigen Zuordnung entziehen; der Text trägt sowohl Merkmale von monastischen Gewohnheiten, von Regeln als auch – nach dem ersten Generalkapitel – von Statuten.

## 2.2 Aufbau der *Consuetudines*

Das Regelwerk selbst besteht aus einzelnen Bestimmungen, die in 80 Kapiteln zusammengefasst sind.<sup>417</sup> Eingerahmt ist das Werk von einer Einleitung und einem Schluss, welche die Form eines Briefes annehmen, in dem die Adressaten – die drei Prioren und Kommunitäten von Portes, Saint-Sulpice und Meyriat – persönlich angesprochen werden.<sup>418</sup> Laporte deutet das folgendermaßen: „Comme il était fréquent à cette époque, la lettre n’est qu’une fiction conventionnelle pour mettre tout en traité sous son convert.“<sup>419</sup> Posada

---

<sup>413</sup> Vgl. Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 186 f.

<sup>414</sup> Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 187.

<sup>415</sup> Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 184.

<sup>416</sup> Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 357 f. Melville fasst ebenda, am Beispiel der Grandmontenserregel, die Charakteristika einer idealtypischen Regel folgendermaßen zusammen: „Erstens ist der Text an die Autorenschaft einer Gründerpersönlichkeit gebunden worden; von einer gemeinschaftlichen Approbation nur ad hoc wie bei *statuta* oder *constitutiones* ist nicht die Rede. Zweitens hatten künftig alle Mitglieder die Profeß darauf abzulegen, *praesentem Regulam obseru[are]*, auf daß sie durch diese *in unum congregati* seien. Drittens haben sämtliche Bestimmungen – ganz im Gegensatz wiederum zu *consuetudines* alten Stils – einen prospektiven Charakter und stellen hypothetisch-generelle Rechtssätze dar. Viertens schließlich liegt ein *ius particulare* vor, das sämtliche, für entscheidend befundene Lebensbereiche – spirituelle wie organisatorische – vollständig abzudecken strebt und das – wie es ausdrücklich heißt – unwandelbar einzuhalten ist.“ Ein ausführlicher Aufsatz Melvilles zu idealtypischen Regeln, *Consuetudines* und Statuten liegt vor mit: Ders., *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter*, S. 5-38.

<sup>417</sup> Nach Meyer/ Smet, *Guigo’s „Consuetudines“ van de eerste Kartuizers*, S. 22-25, entstand die Gliederung in Kapitel erst nach Guigo. Da die ältesten erhaltenen Handschriften aber bereits die Unterteilung in Kapitel kennen, hält es Laporte, *Introduction*, S. 136-138, für wahrscheinlich, dass diese bereits zu Lebzeiten Guigos vorgenommen wurde.

<sup>418</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 56; Meyer/ Smet, *Guigo’s „Consuetudines“ van de eerste Kartuizers*, S. 7 – 15.

<sup>419</sup> Laporte, *Introduction*, S. 56

wiederum sieht die Briefform als Kunstgriff, da ein Brief den Adressaten nicht verpflichtet.<sup>420</sup> Unter den Adressaten fanden sich mit Portes und Meyriat zwei Einsiedeleien, welche später die *Consuetudines* annahmen und so Kartäuser im strengen Sinn wurden, während Saint-Sulpice sich später nicht den Kartäusern, sondern den Zisterziensern anschloss. Dem Prolog nach baten die Prioren dieser drei Klöster Guigo, ihnen die Gewohnheiten der Chartreuse zu schicken, und Bischof Hugo von Grenoble wiederum befahl den Mönchen der Chartreuse, dieser Bitte nachzukommen.<sup>421</sup>

Auffällig sind dabei die Skrupel des Autors, überhaupt eine Regel aufzuschreiben. Er rechtfertigt sich dafür, das zu tun, und begründet dies mit dem Gehorsam gegenüber Hugo – „*cuius voluntati resistere fas non habemus*“<sup>422</sup> - und generell mit den Bitten, der Autorität und der Liebe der drei Prioren zu der Chartreuse.<sup>423</sup> Besonders aussagekräftig für die Einstellung Guigos zur Verschriftlichung des Regelwerks ist folgende Stelle aus dem Prolog: „*A quo negocio, rationabilibus ut putamus de causis diu dissimulavimus. Videlicet, quia vel in epistolis beati iheronimi, vel in regula beati benedicti, seu in ceteris scripturis authenticis, omnia pene quae hic religiose agere consuevimus, contineri credabamus; et nos qui tale aliquid facere possemus vel deberemus, dignos minime putamus. Huc accedebat, quia doceri magis quam docere, humilitatis nostrae propositum pertinere noveramus, tutiusque esse, aliena potius bona quam sua predicare, scriptura dicente, laudet te alienus et non os tuum, extraneus et non labia tua, domino quoque in evangelio praecipiente. Videte ne iusticiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis.*“<sup>424</sup>

Guigo fasst also eine eigene Regel als überflüssig auf, da eigentlich fast alles über ihre Lebensweise bei den Vätern stehe – explizit werden hier Hieronymus und Benedikt genannt –, und außerdem hält er es für hochmütig, eine Regel aufzuschreiben, weil es so aufgefasst werden könnte, als genügten die Vorschriften der Väter nicht. Es liegt dem Verfasser also viel daran, sich in die kirchliche Tradition einzureihen und den Eindruck zu vermeiden, bei den *Consuetudines* handle es sich um eine hochmütige *novitas*, auch wenn er zugibt, dass sich nur *fast alles (omina pene)* bei den Vätern findet und somit ein kleiner Rest von Neuheit bleibt. Auch möchte er sich des Verdachts erwehren, man schreibe die eigene Lebensweise nur nieder, um vor den Menschen gut dazustehen und sich selbst Ruhm zu verschaffen. Guigo

---

<sup>420</sup> Posada, *Der heilige Bruno*, S. 250.

<sup>421</sup> *Carissimi ac reverentissimi nobis patris, hugonis gratianapoli episcopi, cuius voluntati resistere fas non habemus, iussis et monitis obtemperantes, quod vestra non semel dilectio postulavit, consuetudines domus nostrae scriptas, memoriae mandare curamus.* (Cons. Guigonis, Prol. 2)

<sup>422</sup> Cons. Guigonis, Prol. 2.

<sup>423</sup> *Verum quia tantorum precibus et auctoritati sive dilectioni resistere non debemus, quod dominus dederit, eodem ipso iuente dicamus (...).* (Cons. Guigonis, Prol. 4)

<sup>424</sup> Cons. Guigonis, Prol. 2 und 3.

verdeutlicht damit, dass man die Mönche der Chartreuse nach den Vätern und der kirchlichen Tradition beurteilen sollte. Nicht der eigene, sondern der fremde Mund soll sie loben; nicht eigenes, sondern fremdes Gut wollen sie verkünden. Die Kodifikation der eigenen *Consuetudines* kann daher nur mit der Demut und dem Gehorsam gegenüber dem Bischof und den drei Prioren gerechtfertigt werden. Es geht dem Autor also darum, die Neuheit der kartäusischen Lebensweise herunterzuspielen und die Regel als bloße Kompilation älterer Regeln darzustellen, gleichsam als Mischregel.<sup>425</sup> Auch im Schlusskapitel (Kapitel 80) wird behauptet, dass die kartäusische Lebensweise in der Bibel und dem Vorbild der Väter verwurzelt seien. Das mag in spiritueller Hinsicht wohl stimmen, wird aber der praktischen Neuartigkeit der kartäusischen Verbindung zwischen Eremiten- und Zönobitentum, der einzigartigen Ausrichtung ihres Lebens sowie der singulären Rolle der Laienbrüder nicht gerecht.

Interessant ist auch, dass die beginnende Formierung eines Klostersverbands, in welche die *Consuetudines* einzuordnen sind, nicht erwähnt wird. Ausdrücklich wollen die Mönche der Chartreuse nur „*consuetudines domus nostrae*“<sup>426</sup> verschriftlichen. Damit wird ausgedrückt, dass die Chartreuse den adressierten Häusern gleichrangig, nicht übergeordnet ist, und dass die Übernahme den Häusern völlig frei steht. Das gibt auch die Situation der Kartäuser wieder, da die Einzelklöster in die Diözesanordnungen eingebunden waren und es somit keinen Klostersverband im strengen Sinn gab.<sup>427</sup> Eines der Klöster, Saint-Sulpice, wird die *Consuetudines* auch nicht annehmen. Weiterhin möchte Guigo keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Falls etwas nicht erwähnt wurde, so schreibt er im Schluss, könne man die Mönche der Chartreuse ja danach fragen: „*Non tamen ita omnia, ut nichil omnino remanserit, putamus nos hoc scripto potuisse concludere. Sed facile si quid effugit, collocutione presenti poterit indicari.*“<sup>428</sup> Implizit scheinen die *Consuetudines* also zur Entlastung der Gespräche zu dienen. Weitere praktische Gründe für die Verschriftlichung werden nicht genannt, bis auf das eher abstrakte „*consuetudines (...) memoriae mandare*“<sup>429</sup>,

---

<sup>425</sup> So auch Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 186. Vgl. das Urteil von Roth, *Kartäuser und Benediktiner*, S. 248: „Nicht als geniale Innovation traten also die Kartäuser in die Geschichte ein. Wie Guigo von Kastell in dem ersten Reglement des sich konstituierenden Ordens einräumt, schöpfte er ‘teils aus den Briefen des hl. Hieronymus, teils aus der Regel des hl. Benedikts [sic!] oder aus sonstigen authentischen Schriften’. Sie sind ‘weder Basilianer, noch Augustiner, noch Benediktiner’, sondern haben aus allen wichtigeren monastischen Gründungen, die vorangegangen waren, Anleihen gemacht, ohne sich einer davon ausschließlich zu verpflichten. Darin liegt ein Teil ihrer Originalität.“

<sup>426</sup> *Cons. Guigonis*, Prol. 2.

<sup>427</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 210 f. und 214; ders., *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 99.

<sup>428</sup> *Cons. Guigonis*, cap. 80, 2.

<sup>429</sup> *Cons. Guigonis*, Prol. 2.

was auf eine „erfassende Rolle“<sup>430</sup> oder eine Memorialfunktion der Verschriftlichung hindeutet. An manchen Stellen der *Consuetudines* spielt Guigo denn auch auf seine Nachfolger an, so dass die Gebräuche durchaus mit Blick auf die Nachwelt niedergeschrieben wurden.<sup>431</sup>

Nach diesem Vorwort beginnen die Kapitel, in denen die Gewohnheiten der Chartreuse geschildert werden. Ein kurzer Blick in das Inhaltsverzeichnis und ein paar Kapitel bestätigt den dominierenden *Consuetudines*-Charakter des Regelwerks. Demgemäß beinhaltet es vorrangig praktische Bestimmungen und keine rein spirituellen Abschnitte, wie es für *Regulae* typisch ist, mit Ausnahme von Einleitung und Schluss. Der Schwerpunkt der *Consuetudines* liegt auf der Organisation und der Lebensweise im Kloster; spirituelle Bemerkungen in den Kapiteln sind nur knapp zwischen die praktischen Bestimmungen eingestreut. Die Sprache ist einfach und schnörkellos, so dass sich insgesamt der Eindruck eines sachlichen und nüchternen Textes ergibt. Des Überblicks wegen sollen hier die Kapitelüberschriften – nach der deutschen Übersetzung bei Posada – zitiert werden:

- 1 Das Stundengebet
- 2 Über denselben Gegenstand
- 3 Derselbe Gegenstand
- 4 Derselbe Gegenstand
- 5 Derselbe Gegenstand
- 6 Derselbe Gegenstand
- 7 Das Stundengebet des Sonntags
- 8 Mehr vom Stundengebet
- 9 Wie oft im Jahr wir uns rasieren
- 10 Welche Gäste man zum Chor zulässt
- 11 Das Stundengebet für die Verstorbenen
- 12 Der Besuch bei einem Kranken
- 13 Wie man einem Sterbenden beistehen soll
- 14 Suffragien für die Verstorbenen
- 15 Die Einsetzung des Priors
- 16 Der Prokurator des unteren Hauses

---

<sup>430</sup> Cygler, Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten, S. 98.

<sup>431</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 15, 5 (Über den Prior): *Quod idcirco scribimus, ne quis forte posterorum cornua sibi vellit assumere, vel nomen suum quacumque gloria vel eminentia celebrare*. Vgl. auch den Rat an die Nachfolger Guigos, ebenda, 79,2.

- 17 Der Kranke, der ins untere Haus geschickt wird
- 18 Noch einmal über den Prokurator
- 19 Über die Reittiere der Gäste
- 20 Die Armen und die Almosen
- 21 Die Frauen
- 22 Der Novize
- 23 Die Profeß des Novizen
- 24 Gebet über die Kukulle
- 25 Gebet über den Novizen
- 26 Das Ordensalter
- 27 Das Aufnahmealter
- 28 Die Gegenstände der Zelle
- 29 Wann man die Zelle verläßt, die Nachtwachen und der Stundenplan
- 30 Von den ungelegenen Besuchern und vom Koch
- 31 Mehr über die Zelle
- 32 Die bei einer Arbeit beschäftigten Brüder
- 33 Fasten und Mahlzeiten
- 34 Die Quantität des Weines und des Käses
- 35 Ohne Guttheißung des Priors darf keiner zusätzliche Bußübungen machen
- 36 Die Aufnahme von Gästen
- 37 Die Art und Weise Rat zu halten
- 38 Die Sorge für die Kranken
- 39 Das Aderlassen
- 40 Die Ornamente
- 41 Wir dürfen außerhalb der Einöde keine Besitztümer haben. – Begräbnis von Fremden
- 42 Das Stundengebet der Brüder
- 43 Derselbe Gegenstand. – Und wann sie ins Bett zurückkehren
- 44 Wer vorstehen und wer antworten soll
- 45 Die Brüder dürfen mit ihrem Vorsteher sprechen
- 46 Der Koch
- 47 Der Bäcker
- 48 Der Schuhmacher
- 49 Der mit der Landwirtschaft Beauftragte
- 50 Der Herdenmeister

- 51 Wann die Brüder Wein haben sollen
- 52 Das Fasten der Brüder
- 53 Wann man Haferbrot ißt
- 54 Der Aderlaß der Brüder
- 55 Das Stillschweigen während der Mahlzeit
- 56 Was man irgendwo bei einer Gefahr tun soll
- 57 Die Bekleidungen der Brüder und die Gerätschaften der Zelle
- 58 Die Brüder sollen nicht um Erlaubnis bitten, um mit Fremden zu reden
- 59 Was mit dem geschieht, was einem von uns geschickt wird
- 60 Was soll man mit einer Fundsache tun?
- 61 Die Kittel und die kleinen Felle der Brüder
- 62 Der Bruder, der die Lasttiere betreut
- 63 Der Garten
- 64 Der Brückenwächter
- 65 Die Disziplinen der Brüder
- 66 Der Aschermittwoch
- 67 Was die Brüder anstelle der Messe tun
- 68 Der Gründonnerstag
- 69 Der Karfreitag
- 70 Wie sich die Brüder an Festtagen verhalten
- 71 Was sie für einen Verstorbenen beten
- 72 Die Rasur der Brüder
- 73 Die Aufnahme eines Novizen
- 74 Die Profeßformel eines Konversen
- 75 Wie sich ein Bruder nach der Aufnahme verhalten soll
- 76 Die Herberge der Brüder, die auswärts geschickt werden
- 77 Die Flüchtigen und die Ausgestoßenen
- 78 Die Zahl der Bewohner
- 79 Warum die Zahl so klein ist
- 80 Lob des einsamen Lebens<sup>432</sup>

---

<sup>432</sup> Guigo, Die Gebräuche der Kartause, in: Posada, Der heilige Bruno, S. 277 – 319.



Der Übersichtlichkeit halber soll die Thematik der Kapitel im Folgenden zusammengefasst werden:

*Gebäude der Mönche*

- 1-8 Gottesdienst
- 9 Rasur
- 10 Gäste im Chor
- 11-14 Kranke, Sterbende, Totendienst
- 15 Prior
- 16-21 Die domus inferior und die Aufnahme von Gästen, Armen und Frauen
- 22-27 Novizen (Mönche)
- 28-32 Zelle und Schweigen
- 33-34 Essen und Trinken
- 35-41 Gemischte Vorschriften

*Gebäude der Laienbrüder*

- 42-43 Gottesdienst und Tagesablauf der Laienbrüder
- 44-45 Vorsteher, Schweigen
- 46-50 Ämter
- 51-55 Essen und Trinken
- 56-65 Gemischte Vorschriften, weitere Ämter
- 66-70 Vorschriften für einzelne Zeiten und Feste
- 71 Totengebet
- 72 Rasur
- 73-75 Novizen (Konversen)
- 76-77 Reisende, Flüchtige, Ausgestoßene

*Das gesamte Kloster*

- 78-79 Anzahl der Mönche
- 80 Lob des Eremitentums

Die Kapitelgliederung wirkt dabei wenig systematisch – teilweise finden sich Vorschriften, die sich auf dieselbe Sache beziehen, beieinander (z.B. zum Gottesdienst, zu den Ämtern),

teilweise werden sie aber auch von Einschüben anderer Bestimmungen unterbrochen. Manche Bestimmungen, wie diejenigen zur Krankenpflege, finden sich weit verstreut im Text.<sup>433</sup> Insgesamt ergibt sich daraus, wie Laporte es ausdrückt, „un caractère un peu abrupt“<sup>434</sup>. Ein paar Ordnungsprinzipien fallen jedoch auf. So beziehen sich von den 80 Kapiteln Kapitel 1 – 41 auf die Mönche, Kapitel 42 – 77 auf die Laienbrüder, die letzten drei Kapitel auf das gesamte Kloster. Auffällig ist hierbei, dass die Bestimmungen für die Laienbrüder beinahe die Hälfte der *Consuetudines* einnehmen. Es handelt sich hierbei um die detaillierteste und am meisten ausgearbeitete Regel für Konversen unter den Orden dieser Zeit.<sup>435</sup> Dies entspricht der singulären Rolle, welche die Laienbrüder bei den Kartäusern einnehmen und die Laporte folgendermaßen beschreibt: „La vie des frères convers reçut en Chartreuse de traits particuliers et spécifiques en raison de leur vocation propre et de la configuration du désert. Eux aussi, en effet, aspiraient à garder la solitude à laquelle Dieu les avait appelés; mais ils devaient être en même temps un rempart de protection pour la solitude plus stricte des pères, et cela demeure depuis des siècles un élément essentiel de leur vocation.“<sup>436</sup> Ein weiteres Ordnungsprinzip ist, dass die Bestimmungen mit dem Gottesdienst anfangen, da dieser der *dignior pars*<sup>437</sup> ihrer Lebensweise sei. Mit 13 von 41 Vorschriften, die sich auf die Mönche beziehen, nehmen sie einen sehr breiten Raum ein. Auch die Bestimmungen für die Laienbrüder werden mit Vorschriften zum Gottesdienst eingeleitet. Die Kartäuser möchten also die liturgische Ausrichtung hervorheben, die, wie sie betonen, viel mit der *psalmodia regularis* der Benediktiner gemeinsam habe.<sup>438</sup>

Diese Betonung der Gemeinsamkeit verwundert und ist vielleicht – falls es sich bei Saint-Sulpice tatsächlich um ein ehemaliges Cluniazenserpriorat handeln sollte<sup>439</sup> – als Zugeständnis an die dortige Gemeinschaft zu sehen, die sich mit dem Gedanken trug, die *Consuetudines* der Kartäuser anzunehmen. Denn in Kapitel 80, das den Schluss der *Consuetudines* bildet, zeigt Guigo ganz deutlich auf, dass sich die Kartäuser als Eremiten verstehen. Den Inhalt bildet eine *Commendatio vitae solitariae*, wie es bereits der heilige Bruno als auch Guigo in einzelnen Briefen thematisiert hatten<sup>440</sup>; falls man davon ausgeht, dass mit Saint-Sulpice ein ehemaliges Benediktinerkloster adressiert wurde, so wirken die

<sup>433</sup> Cons. Guigonis, cap. 12, 17, 38, 39, und 54.

<sup>434</sup> Laporte, Introduction, S. 57. Ähnlich Rieder, *Deus locum dabit*, S. 55.

<sup>435</sup> Laporte, Introduction, S. 54 f.

<sup>436</sup> Laporte, Introduction, S. 53 f.

<sup>437</sup> Vgl. Cons. Guigonis, Prol. 4.

<sup>438</sup> Vgl. Cons. Guigonis, Prol. 4.

<sup>439</sup> Siehe hierzu Kapitel II.1, S. 92, Anm. 373.

<sup>440</sup> Vgl. Bruno, *Ad Radulphum, cognomento viridem, Remensem praepositum*, S. 66 - 81; Guigo, *De vita solitaria ad ignotum amicum*, S. 142 - 149.

Consuetudines wie eine Werbeschrift für das eremitische Leben. Eine *Commendatio vitae solitariae* sei eigentlich überflüssig, so steht es im Text, da die drei adressierten Prioren genauso gut wie sie selbst wüssten, dass dieses Leben von vielen Heiligen, Weisen und hohen Autoritäten empfohlen wurde.<sup>441</sup> Wie das Alte und das Neue Testament zeigten, würden beinahe alle größeren und tieferen Geheimnisse fast immer von Gott offenbart werden, wenn seine Diener alleine waren; beinahe immer auch suchten sie die Einsamkeit, wenn sie tiefer meditieren, freier beten oder sich *per mentis excessum* den weltlichen Dingen entziehen wollten.<sup>442</sup> Als biblische Beispiele werden Isaak, Jakob, Moses, Elias, Elischa, insbesondere Jeremias und Johannes der Täufer, schließlich Jesus selbst und Paulus genannt.<sup>443</sup> Auch auf die Väter Paulus, Antonius, Hilarion, Benedikt und Weitere wird verwiesen.<sup>444</sup> Am Ende werden die Leser dazu aufgefordert, noch weitere Beispiele aus der Gegenwart und der heiligen Schrift zu sammeln. Die größte Empfehlung für ein einsames Leben sei jedoch, und so schließen die Consuetudines, dass es nur selten und nur von wenigen geführt werde, da nach den Worten des Herrn der Weg, der zum Leben führe, eng sei und nur von wenigen gefunden werde, derjenige aber, der zum Tod führe, breit sei und von vielen begangen werde. Daraus folgt: „inter Christianae religionis instituta, tanto se unum quodque melioris et sublimioris ostendit meriti, quanto pauciores; et tanto minoris et inferioris, quanto plures admittit.“<sup>445</sup> Dieser Satz zeigt das elitäre Bewusstsein der Kartäuser auf, das auch an einer anderen Stelle aufscheint, in der die Verwirklichung des *Schwierigsten* als Grundsatz des kartäusischen Lebens dargestellt wird.<sup>446</sup> Das wiederum impliziert eine Heilsgewissheit, die wir auch in anderen eremitischen Regeln vorfinden<sup>447</sup>, und legt die Interpretation nahe, dass

---

<sup>441</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 80,3.

<sup>442</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 80,4.

<sup>443</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 80, 5 – 10.

<sup>444</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 80, 11.

<sup>445</sup> Cons. Guignonis, cap. 80, 12.

<sup>446</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 14,5.

<sup>447</sup> Vgl. beispielsweise die Kamaldulenserregel: Rudolf, Liber eremitice regule, Prolog 8: „Unde apparet evidentissime quod adversus insidias antiqui serpentis nullum tutius refugium, nulla securior protectio post Deum atque per Deum invenitur, quam solitarie conversationis presidium.“ Vgl. Petrus Damiani, Epistola 50, S. 82: „(...) multae sunt viae, quibus itur ad Deum. Diversi sunt ordines in universitate fidelium, sed in omnibus his nulla profecto via est tam recta, tam certa, tam expedita, atque cunctis supplantatoriae inactionis offendiculis aliena, quia et omnes fere occasiones, quibus peccari possit, eliminat, et plurima virtutum, quibus Deo placeatur, incrementa convectat, ita ut quodammodo facultatem adimat delinquendi, et bonis operibus insistendi vim necessitatis imponat.“ Noch deutlicher ebenda, S. 131: „Hoc autem ex divinae clementiae bonitate confidimus, quia quisquis illa peragere, quae in hoc opusculo scripta sunt, augendi proventus intentione studuerit, non laedetur a morte secunda, nec delebitur nomen eius de libro vitae, sed agnus ille, qui eum post se crucis suae conspicit gestatorem, in caelesti Hierusalem adscribet sibimet proculdubio coheredem.“ Auch im Brief Guigos über das eremitische Leben findet sich diese Heilsgewissheit wieder, wenn er seinen unbekannteren oder fiktiven Freund dazu auffordert, „ordinis nostris propositum aeternae salutis intuitu aggrediaris“ (Guigo, De vita solitaria ad ignotum amicum, S. 146). Nach Rieder, Deus locum dabit, S. 61, kann dies zwar als Aufforderung zu einem monastischen oder eremitischen Leben generell, nicht unbedingt desjenigen der Kartäuser, gedeutet werden.

die Kartäuser zu den wenigen zählen – oder gar die Einzigen seien –, die gerettet werden. Jedenfalls kritisiert ein abtrünniger Kartäuser namens Alexander in der *Magna Vita Sancti Hugonis*, die zu Beginn des 13. Jahrhunderts von Adam von Eynsham geschrieben wurde, gerade eine solche Auffassung: „Das Joch der neuen Regel, das deiner Ansicht nach getragen werden muß, als wären alle Christen mit Ausnahme der Kartäuser verdammt (...) und der Weg zur Erlösung nur ganz wenigen offen, ist in dieser Welt fast unerträglich. Da wir es besser wissen, dürfen und können wir diese unergiebig und beschränkte Lebensweise nicht länger ertragen. Wir werden uns etwas Vernünftigeres suchen und weigern uns entschieden, noch länger hier zu bleiben.“<sup>448</sup> Die Schlussfolgerung, dass es demnach kaum ein Bestreben nach der Vermehrung der Kartäuserklöster geben dürfte, steht in einem irritierenden Widerspruch zur Kodifizierung der *Consuetudines* selbst, die ja im Zusammenhang mit einer Verbreitung der Kartäuser stehen, wenngleich es sich noch um eine sehr kleine Gemeinschaft handelte. Diese ambivalente Einstellung zur Ordenswerdung ist ein Charakteristikum der frühen Kartäuser und soll weiter unten noch einmal angesprochen werden.<sup>449</sup>

### **2.3 Spiritualität und Lebensweise der Kartäuser nach den *Consuetudines***

Worin bestand nun die besondere Lebensweise in der Chartreuse? Da darüber schon sehr viel geschrieben worden ist und die Spiritualität und Lebensweise der Kartäuser nicht den Schwerpunkt dieser Untersuchung bilden sollen, kann ich mich hier kurz fassen. Ein Merkmal der kartäusischen Lebensweise, welche in den *Consuetudines* festgehalten wurde, war die radikale Weltabgeschiedenheit, in welcher die Chartreuse die zeitgenössischen Klöster übertraf. Diese radikale Weltabgeschiedenheit zeigte sich auch in der besonderen baulichen Anlage der Chartreuse. Diese bestand nämlich aus zwei Häusern, einer *Domus superior* und einer *Domus inferior*. In Letzterer lebten die Laienbrüder unter einem mönchischen Prokurator<sup>450</sup>; diese übernahmen alle Kontakte mit der Welt und sorgten für sämtliche wirtschaftlichen Belange.<sup>451</sup> Der Prokurator empfing die Gäste, speiste mit ihnen, falls es sich um Ordensleute handelte, und führte gegebenenfalls die würdigen Leute zum Prior.<sup>452</sup>

---

Dass Guigo hier jedoch das Wort *propositum* verwendet, mit dem er in den *Consuetudines* die kartäusische Lebensweise bezeichnet, ist für ihn ein Hinweis, dass Guigo doch zum Eintritt in eine Kartause überreden will.

<sup>448</sup> Vgl. Adam of Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis*, II, 11; deutsche Übersetzung nach Brooke, Christopher, *Die große Zeit der Klöster*, S. 84.

<sup>449</sup> Siehe Kapitel II.3.2 und II.4.1.3.

<sup>450</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 16.

<sup>451</sup> Vgl. Posada, *Der heilige Bruno*, S. 129.

<sup>452</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 18.

Dadurch bildeten die Konversen einen Riegel gegen die Außenwelt für die Eremiten, welche sich so ungestört der Kontemplation widmen konnten. „Die Freude am Psalmensingen, die Lust an den Lesungen, die Glut der Gebete, die Tiefe der Betrachtungen, die Verzückerung in der Beschauung, das Taufbad der Tränen“<sup>453</sup> – genau das wollten die Mönche der Chartreuse verwirklichen. Es ging ihnen darum, das Schwierigste der *disciplina regularis* zu verwirklichen, das Schweigen in der Einsamkeit, und demgegenüber sollten andere traditionelle Verpflichtungen des Mönchtums, wie das Feiern von Messen, zurückstehen: „Raro quippe hic missa canitur, quoniam precipue studium et propositum nostrum est, silentio et solitudini celle vacare, iuxta illud iheremiae, Sedebit solitarius, et tacebit. Et alibi, A facie manus tuae solus sedebam, quia comminatione replesti me. Nichil enim laboriosius in exercitiis discipline regularis arbitramur, quam silentium solitudinis et quietem. Unde et beatus augustinus dicit, amicis huius mundi nichil esse laboriosius quam non laborare.“<sup>454</sup> Das Schweigen durfte nur mit Erlaubnis des Priors durchbrochen werden<sup>455</sup>; eine Versammlung der Brüder zur gemeinsamen Besprechung fand nur an jedem Sonntag statt.<sup>456</sup> Die Mönche der Chartreuse verbrachten die meiste Zeit des Tages in ihrer Zelle; außer an Sonn- und Feiertagen kamen sie nur zu Matutin, Laudes und Vesper zum gemeinsamen Gebet in der Kirche zusammen.<sup>457</sup> Radikaler als bei den Benediktinern war die *Stabilitas* gefasst<sup>458</sup>; der Mönch sollte nicht einmal seine Zelle verlassen, außer wenn man sich im Kloster oder der Kirche versammelte<sup>459</sup>, und er durfte nicht einmal das umliegende Gebiet des Klosters unerlaubt betreten, da er nicht weiter als bis zur Küche gehen durfte.<sup>460</sup> Ein Besuch der *Domus inferior* war daher nur für kranke oder schwache Mönche vorgesehen.<sup>461</sup> Diese Vorschriften galten prinzipiell auch für den Prior, der in mancherlei Hinsicht dem benediktinischen Abt ähnelte. So sprechen die *Consuetudines* folgendermaßen von ihm: „Sed et si cui pitantiam aliquam, seu cibi seu somni, vel alterius cuiuslibet rei facere, aut durum aut grave aliquid imponere voluerit, repugnare fas non habemus, ne cum ei restiterimus, non ei sed *domino cuius erga nos agit vices*, restitisse inveniamur. Licet enim multa sint, et diversa quae observamus, uno tamen et solo obedientiae bono, cuncta nobis fructuosa futura

---

<sup>453</sup> Cons. Guigonis, cap. 80, 11. Deutsche Übersetzung: Guigo, Die Gebräuche der Kartause, in: Posada, Der heilige Bruno, S. 318 f.

<sup>454</sup> Cons. Guigonis, cap. 14,5.

<sup>455</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 30,3.

<sup>456</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 7, 1-2.

<sup>457</sup> Vgl. Hogg, Die Lebensformen der Kartäuser, S. 52.

<sup>458</sup> Vgl. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 221 - 231, der zugleich hervorhebt, dass es hier vor allem um die räumliche Dimension der *Stabilitas* gehe.

<sup>459</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 28,6.

<sup>460</sup> Vgl. Cons. Guigonis cap. 30,2.

<sup>461</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 17.

speramus.”<sup>462</sup> Der Prior erscheint hier als Stellvertreter Christi wie der benediktinische Abt<sup>463</sup>, und der Gehorsam wird als zentrale Tugend herausgestellt, ohne die alle anderen Tugenden fruchtlos bleiben. Auch im Kapitel über das Noviziat spielt der Gehorsam eine wichtige Rolle: „Ex hoc tempore, qui susceptus est ita se ab omnibus quae mundi sunt intelligit alienum, ut nullius prorsus rei, *nec sui quidem ipsius sine prioris licentia habeat potestatem*. Cum enim ab omnibus qui *regulariter vivere* decreverunt, *oboedientia* magno studio sit servanda, *ab his tamen tanto devotius ac sollicitius, quanto districtius asperiusque subiere propositum*, ne si quod absit ista defuerit, tanti labores non solum careant premio, sed et supplicium dampnationis incurrant. Hinc etiam samuhel, melior est inquit oboedientia quam victimae, et auscultare magis quam offere adipem arietum, quoniam quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus ydolatriae, nolle acquiescere. Quod unum testimonium, et oboedientiae laudem, et inoboedientiae sufficientem habet vituperationem.”<sup>464</sup> Dieser Gehorsam zählte für die Kartäuser mehr als asketische Höchstleistungen, denn für eigene asketische Übungen, die das normale Maß übertrafen, war man wie ein Benediktiner gehalten, die Erlaubnis des Priors einzuholen.<sup>465</sup> Im Unterschied zur Benediktregel galt der Gehorsam mehr dem Prior als der Regel, die ja gerade erst verschriftlicht wurde. Der Prior sollte ebenso wie ein benediktinischer Abt bei großen und ernsthaften Angelegenheiten die Mönche zusammenrufen und sie anhören, traf aber Entscheidungen selbst; in weniger wichtigen Sachen konnte er selbst entscheiden oder bloß die Älteren anhören.<sup>466</sup>

Auf der anderen Seite wurde die Vorbildlichkeit als die Hauptaufgabe des Priors angesehen, er sollte vor allem ein *exemplum* für die kartäusische Lebensweise abgeben: „Qui quanvis omnibus verbo et vita prodesse debeat, et cunctorum sollicitè gerere curam, monachis tamen ex quibus sumptus est, quietis et stabilitatis, et caeterorum quae ad eorum vitam pertinent exercitorum, exemplum maxime praebere debet.“<sup>467</sup> Das wiederum führte zu einigen verschärften Vorschriften für den Prior, durch die er keineswegs über seine Mönche gestellt wurde: „Ipse tamen heremi terminos non egreditur. Sedes eius ubilibet vel vestitus, nulla quasi dignitate vel preciositate differt a caeteris, nec quicquam gestat, unde quod sit prior appareat. Supplicatur et, et hoc modice, solummodo ad lectionem eunti vel redeunti, vel cum ante eum transitur, et cum ad aliquos venit, assurgitur.”<sup>468</sup> Zwar durfte er in die Domus

<sup>462</sup> Cons. Guignonis, cap. 35, 2-3. Hervorhebung von mir.

<sup>463</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 2.

<sup>464</sup> Cons. Guignonis, cap. 25, 2-3. Hervorhebungen von mir.

<sup>465</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 35, und Regula Benedicti, cap. 49.

<sup>466</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 37, und Regula Benedicti, cap. 3.

<sup>467</sup> Cons. Guignonis, cap. 15,2.

<sup>468</sup> Cons. Guignonis, cap. 15,4.

inferior hinabsteigen, aber nur wenn es notwendig war; von fünf Wochen sollte er aber eine in der Domus inferior verbringen.<sup>469</sup> Auch wenn die Rolle des Priors derjenigen des benediktinischen Abtes ähnelte, so fallen die Unterschiede ins Auge, denn hier erschien der Prior mehr wie ein *Primus inter pares*.<sup>470</sup> Besonders scharf musste der Kontrast des Priors zu den zeitgenössischen benediktinischen Äbten ausfallen, welche mächtige weltliche Herren waren, sich häufig vorrangig mit Ihresgleichen abgaben und sich wie Ihresgleichen kleideten.<sup>471</sup> Bei dem reduzierten Gemeinschaftsleben, das die Kartäuser hatten, musste dem Prior eine weniger entscheidende Rolle zukommen als bei den Benediktinern.<sup>472</sup> Auch wurden ihm die Außenkontakte vom Prokurator und den Laienbrüdern abgenommen.

Die Einsamkeit in der Zelle, die radikale Weltabgeschiedenheit hatte aber mehr als nur eine veränderte Rolle des Oberen zur Folge. Wie oben bereits erwähnt, wurden die Messen reduziert, was die Kartäuser mit den neuen Orden ihrer Zeit gemeinsam hatten; Ziel war es, die Verflechtungen mit der Außenwelt zu lockern und sich aus dem Korsett der liturgischen Verpflichtungen, welches das benediktinische Mönchtum einschnürte, zu befreien.<sup>473</sup> Dies äußerte sich auch – ebenfalls wie in anderen neuen Häusern – in einem besonderen Autarkieideal der Mönche.<sup>474</sup> Es wurde ihnen in den *Consuetudines* strikt verboten, etwas außerhalb des Heremus zu besitzen; sie sollten von den Erträgen aus der Landwirtschaft und Viehhaltung innerhalb der Einöde leben können, damit sie nicht auf Spenden von außen bauen mussten, die lästige Pflichten mit sich bringen konnten.<sup>475</sup> Damit die Mönche davon auch ernährt werden konnten, wurde die Anzahl der Mönche reduziert. So sollte es in einer Kartause insgesamt höchstens 30 Mönche und Laienbrüder geben – Mönche höchstens 13, in Ausnahmefällen auch 14, Laienbrüder 16.<sup>476</sup> Die Begründung für die Beschränkung lautete: „Hanc autem numeri paucitatem eadem consideratione delegimus, qua nec hospitum

---

<sup>469</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 15.

<sup>470</sup> Vgl. Rieder, *Nec quicquam gestat*, S. 135. Nach Constable, *The Reformation*, S. 179 f., könnte auch die Wahl des Titels Prior statt des Abtstitels auf „a shift in the position of the superior from a ruler to the first among equals“ hinweisen. Im Allgemeinen unterschied sich die Stellung der Oberen in den neuen Häusern von derjenigen in Benediktinerklöstern, vgl. ebenda, S. 183: „In a general way it can be said that old black houses were more likely to have abbots who were exempt from episcopal control and who felt responsible only to God and themselves in ruling over monks who owed them complete obedience and that houses of reformed monks and regular canons more often had a superior who was called a prior, provost, or prelate rather than an abbot, who recognized the authority both of the diocesan bishop and of a mother-house and a general chapter, and who felt obliged to consult with other members of the community in making important decisions. There were so many exceptions to this generalization, however, as to make it almost meaningless.“

<sup>471</sup> Vgl. Constable, *The Reformation*, S. 181 f.

<sup>472</sup> So auch Rieder, *Nec quicquam gestat*, S. 134, und *Deus locum dabit*, S. 119 - 122.

<sup>473</sup> Vgl. Constable, *The Reformation*, S. 200 – 204; Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 62 f.; Rieder, *Deus locum dabit*, S. 310 f.

<sup>474</sup> Vgl. Constable, *The Reformation*, S. 210 f.

<sup>475</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 79, 2-3.

<sup>476</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 78.

equitaturas procuramus, nec domum elemosinariam habemus, videlicet ne ad maiores quam locus iste patitur expensas coacti, querere et vagari quod horremus incipiamus.“<sup>477</sup> Lieber sollte man weniger Mönche als das beschriebene Übel zulassen, empfahl Guigo seinen Nachfolgern.<sup>478</sup>

Das Autarkieideal der Mönche und die damit einhergehende Armut hatten eine reduzierte Verpflegung der Gäste zur Folge, deren Pferde nicht versorgt wurden und denen nur Betten und Speisen bereitgestellt wurden, wie sie die Mönche hatten.<sup>479</sup> Die Intention dieser Vorschrift dürfte auch gewesen sein, diejenigen Gäste, welche Reichtum und Komfort gewohnt waren, zu vertreiben; mancher Gast mochte sich bloß im Notfall in der Chartreuse einquartiert haben, weil ihm die karge Kost nicht behagte. Auch die Versorgung der Armen war reduziert – diese bekamen zwar Nahrung, normalerweise aber kein Dach über dem Kopf; die Chartreuse hatte kein Armenhaus und leistete keine *cura corporum*. Die Begründung dafür wirkt ziemlich barsch: „Non enim propter alienorum temporalem curam corporum, sed pro nostrarum sempiterna salute animarum, in huius heremi secessus, aufugimus. Et ideo mirandum non est, si plus familiaritatis et solatii his qui pro animabus quam qui pro suis huc corporibus veniunt exhibemus. Alioquin, non in tam asperis et remotis, et pene inaccessibilibus locis, quo quicumque corporalis solatii venerit gratia, plus patiatur laboris quam assequatur remedii, sed in strata potius publica olim debueramus utique consedisse.“<sup>480</sup>

Es folgt ein Verweis auf Maria und Martha, mit der bei Eremiten gängigen Begründung, diese habe nach Jesus „den besseren Teil erwählt“<sup>481</sup>: „Dicendo optimam, non tantum commendavit, sed et sororibus laboriosis actibus praetulit. Dicendo non auferetur defendit, et ne sollicitudinibus eius et perturbationibus quamlibet piis sese insereret excusavit.“<sup>482</sup>

Außerdem verwies man darauf, dass die Mönche selber kaum genug zum Leben hatten und das Wenige, was ihnen übrig bliebe, an ausgewählte Arme in den umliegenden Dörfern verteilten.<sup>483</sup> Insgesamt wurde das Schreckbild der Gyrovagen beschworen, welche herumzogen und bettelten und so im Gegensatz zum Propositum der Kartäuser standen<sup>484</sup>: „Ergo ego relicta cella mea, claustro meo, et quid proposuerim oblitus propter girovagos girovagus, propter paltonarios paltonarius, et propter suscipiendos pascendosque seculares

---

<sup>477</sup> Cons. Guigonis, cap. 79,1.

<sup>478</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 79,2.

<sup>479</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 19, 1.

<sup>480</sup> Cons. Guigonis, cap. 20,1.

<sup>481</sup> Vgl. Constable, *The Reformation*, 156.

<sup>482</sup> Cons. Guigonis, cap. 20,3.

<sup>483</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 19,1 und 20, 6.

<sup>484</sup> Nach Laporte, *Introduction*, S. 68 f., ist die betonte *Stabilitas* bei den Kartäusern als Reaktion auf die „Gyrovagen“ in der *Currière* zu sehen, welche ganz in der Nähe der Chartreuse lag.



efficiar secularis? Illi, illi ipsi eant potius ut caeperunt, mundumque circumeant, ne si et ego iero, ipsorum de me numerositas augeatur. Aut si urgent penitus ut eam ego, cessent ipsi, faciantque quod ego facio, ut merito religiosorum labore pascantur atque periculo.”<sup>485</sup> Der scharfe Ton, den die *Consuetudines* in der Frage der Unterbringung von Armen und Gästen annehmen, deutet vielleicht darauf hin, dass die Kartäuser stark dafür kritisiert wurden; insbesondere die Armenfürsorge scheint von ihnen erwartet worden zu sein.

Obwohl sich die Kartäuser so von der Welt zurückgezogen und der Armut und Schlichtheit verschrieben hatten, mochten sie doch nicht darauf verzichten, nach außen zu wirken. Sie wollten vielmehr durch das Kopieren von Büchern auf ihre eigene Art „predigen“ und den Menschen zum Seelenheil verhelfen: „Libros quippe tamquam sempiternum animarum nostrum cibum cautissime custodiri et studiosissime volumus fieri, ut quia ore non possumus, dei verbum manibus predicemus. Quot enim libros scribimus, tot nobis veritatis praecones facere videmur, sperantes a domino mercedem, pro omnibus qui per eos vel ab errore correcti fuerint, vel in catholica veritate profecerint, pro cunctis etiam qui vel de suis peccatis et viciis compuncti, vel ad desiderium fuerint patriae caelestis accensi.”<sup>486</sup> Dabei legten sie mehr Wert auf das Abschreiben bewährter Bücher als originäres kartäusisches Schrifttum.<sup>487</sup> Damit weisen die *Consuetudines* der Kartäuser zahlreiche Eigenheiten auf; allerdings sind auch Bezüge zur Benediktregel oder benediktinischen Praktiken der Zeit zu erkennen. Das Verhältnis der kartäusischen Gewohnheiten zur Benediktregel soll denn auch das Thema des nächsten Kapitels sein.

### **3 Die *Consuetudines Guigonis* als normativer Basistext**

#### **3.1 Die *Consuetudines Guigonis* – eine eigenständige Regel oder Ergänzung zur Benediktregel? Oder: Waren die Kartäuser Benediktiner?**

Obwohl das Regelwerk Guigos keineswegs einen reinen *Consuetudines*-Charakter aufweist, lädt sein Titel zu weitergehenden Fragen ein. Eine Frage, die daher immer wieder diskutiert wird, ist diejenige, ob es sich bei den *Consuetudines* der Kartäuser tatsächlich um die grundlegende Gesetzgebung der Chartreuse handelte oder ob sie als Ergänzung zur Benediktregel gedacht waren, wie beispielsweise die *Consuetudines* von Cluny. Die

---

<sup>485</sup> Cons. Guigonis, cap. 20, 4.

<sup>486</sup> Cons. Guigonis, cap. 28, 3-4.

<sup>487</sup> Vgl. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 145.

Forschungskontroverse zu dem Thema hat eine lange Geschichte, da erstmals Jean Mabillon im 18. Jahrhundert die These vortrug, bei den Kartäusern könnte es sich um Benediktiner gehandelt haben. Er begründete dies mit manchen Inhalten der Consuetudines, der Liturgie der Kartäuser und den päpstlichen Bullen, die sich an den Orden richteten. So berief er sich auf die Überschrift „Statuta Guigonis Cartusiae prioris, & aliorum patrum, juxta Regulam sancti Benedicti“, die er in einem Codex der Kartause Portes gefunden hatte.<sup>488</sup> Doch die ältesten Handschriften der Consuetudines bezeichnen das Regelwerk nicht als Statuten und enthalten auch den Zusatz „juxta Regulam sancti Benedicti“ nicht.<sup>489</sup> Zudem verwies Mabillon darauf, dass Guigo im Vorwort der Consuetudines geschrieben hatte, dass die Mönche der Chartreuse sich nach der Benediktregel richten würden, sowie auf die Gleichheit der kartäusischen und benediktinischen Professformel. Diese Argumente werden weiter unten besprochen und wurden oft abgelehnt. Auch das liturgische Argument wurde widerlegt: Nach Mabillon wäre Benedikt vor der Kanonisation Brunos im 16. Jahrhundert im kartäusischen Confiteor als Ordensvater angerufen worden<sup>490</sup>, was beispielsweise Roth bestreitet, da das kartäusische Confiteor ein anderes als das römische gewesen sei und „außer an die heilige Maria keine Heiligenanrufungen kennt“.<sup>491</sup> Gerade was die Liturgie betrifft, wurde von Becker plausibel dargelegt, dass die Gründergeneration der kanonikalen Tradition folgte<sup>492</sup>, während das monastische Stundengebet, das sich in den Consuetudines wiederfindet und Mabillon ebenfalls als Argument diente<sup>493</sup>, erst später eingeführt worden war. Mabillon zufolge würden die Kartäuser in den ältesten päpstlichen Bullen den Benediktinern zugerechnet, wobei er auch Santa Maria della Torre als Beispiel heranzog<sup>494</sup>, das eine andere Geschichte als die Chartreuse durchlief. Auch steht inzwischen fest, dass der Ausdruck, die Kartäuser lebten *secundum regulam Benedicti*, sich nur in Bullen an einzelne Kartäuserklöster

<sup>488</sup> Vgl. Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Bd. 5, S. 203 f.; Ders., *Praefationes actis sanctorum ordinis S. Benedicti*, praef. in saec. VI nr. 87, S. 497 f. So auch Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 100.

<sup>489</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, S. 148 f. mitsamt kritischem Apparat.

<sup>490</sup> Vgl. Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Bd. 5, S. 204; Ders., *Praefationes actis sanctorum ordinis S. Benedicti*, praef. in saec. VI nr. 87, S. 497 f. Ebenso Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 116.

<sup>491</sup> Roth, *Kartäuser und Benediktiner*, S. 246; ebenso Laporte, *ASVC* 2, S. 157.

<sup>492</sup> Becker/ Franz, *Das Antiphonar der Kartause*, S. 261-263; demnach benutzten die ersten Kartäuser unter Bruno kanonikale Antiphonare, was naheliegt, da Bruno und zwei seiner Begleiter Kanoniker waren. Später könnte ein „urkatusiensisches“ Antiphonar nach kanonikalem Modell entstanden sein, welches anschließend einer „Monastisierung“ unterlief, so dass auf diese Weise das „kartusiensische“ Antiphonar zustande kam, welches monastische und kanonikale Elemente miteinander vereinte. Laporte, *Introduction*, S. 47 f., verweist auf Parallelen zwischen der Liturgie von St. Ruf und derjenigen der Chartreuse; diese lassen sich darauf zurückführen, dass zwei der Gründungsmitglieder und Begleiter Brunos ehemalige Kanoniker aus St. Ruf waren.

<sup>493</sup> Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Bd. 5, S. 204; *Praefationes actis sanctorum ordinis S. Benedicti*, praef. in saec. VI nr. 87, S. 497 f. Auch Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 123, verweist auf liturgische Gemeinsamkeiten zwischen Kartäusern und Benediktinern.

<sup>494</sup> Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Bd. 5, S. 204; *Praefationes actis sanctorum ordinis S. Benedicti*, praef. in saec. VI nr. 87, S. 497 f.

wiederfindet, nicht aber in Privilegien für das Mutterhaus selbst oder den gesamten Orden. Als frühester Beleg für diese Form der „Regularitätsklausel“ gilt eine päpstliche Bulle Eugens III. aus dem Jahr 1145, die an das Kloster Mont-Dieu gerichtet war<sup>495</sup>, während in frühen Papstbriefen und -bullen einzig von einem eremitischen Leben die Rede war.<sup>496</sup> Insgesamt wurde die Ansicht Mabillons in der Forschung nur selten vertreten.<sup>497</sup> So schrieb unter anderem Wilmart 1933, dass die Kartäuser der Benediktregel folgten und ergänzend die *Consuetudines Guigonis* hinzufügten<sup>498</sup>, und Misch bezeichnete die Kartäuser 1954 als eine „von den Benediktinern abgezweigte Kongregation“<sup>499</sup>. Heimbucher hingegen blieb unentschieden, indem er sie nicht „zu den Orden mit Benediktinerregel, aber doch zu den Mönchsorden“<sup>500</sup> zählte, aber dennoch in den Abschnitt „Die übrigen Orden mit Benediktinerregel“ einsortierte.

Einen neuen Aufschwung erfuhr die Debatte in den 1960er Jahren durch die Kontroverse zwischen dem Kartäuser Maurice Laporte und dem Benediktiner Jacques Dubois. Letzterer reagierte auf die kritische Edition der *Consuetudines Guigonis*, welche Laporte im Rahmen des Werkes „Aux sources de la vie cartusienne“ herausgegeben hatte. Dieses monumentale und tief recherchierte Werk läutete eine neue Epoche der Kartäuserforschung ein.<sup>501</sup> Als Kartäuser hatte Laporte in ihm die Eigenständigkeit des kartäusischen Lebens herausgestellt; in der erneuten Edition der *Consuetudines* aus den 1980er Jahren<sup>502</sup> sah er als Zweck des Regelwerks, eine Umwandlung der Chartreuse in ein Benediktinerkloster zu verhindern. Als ausschlaggebend für die Verschriftlichung durch Guigo betrachtete er die Gefährdung des eremitischen Propositum, die in Brunos Erlebnissen in Sèche-Fontaine sowie dem Hader mit La Chaise-Dieu nach dem Weggang Brunos sichtbar wurde.<sup>503</sup> Was die Papsturkunden betraf, in denen die „Regularitätsklausel“ vorkam, so unterschätzte er ihre Zahl und erklärte sie – wenig überzeugend – mit Irrtümern oder Fehlern der Schreiber, was Dubois zu Recht

---

<sup>495</sup> Merati, *Secundum Deum et Beati Benedicti regulam*, S. 95.

<sup>496</sup> Merati, *Secundum Deum et Beati Benedicti regulam*, S. 96-100.

<sup>497</sup> Für einen detaillierten Überblick über die Forschungskontroverse mit zahlreichen Zitaten mitsamt einer Stellungnahme gegen die These siehe Hogg, *The Carthusians and the Rule*, S. 281-318.

<sup>498</sup> So bei Wilmart, *L'appel à la vie cartusienne*, S. 339, Anm. 6

<sup>499</sup> Misch, *Studien zur Geschichte der Autobiographie*, S. 171.

<sup>500</sup> Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Bd. 1, S. 376.

<sup>501</sup> Laporte, Maurice, *Aux sources de la vie cartusienne*, 8 Bde, Saint-Pierre-de-Chartreuse: La Grande Chartreuse 1960 – 1971. Die Edition der *Consuetudines* findet sich in Band 4.

<sup>502</sup> Guigues Ier Prieur de Chartreuse, *Coutumes de Chartreuse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux (*Sources chrétiennes* 313, *Série des textes monastiques d'occident* 52), Paris 1984.

<sup>503</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 70-75. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 38, meint, dass „die *Consuetudines Guigos* halfen, einer ‚Zönotisierung‘ gegenzusteuern“, schreibt aber nirgendwo, dass er dies für einen Zweck der *Consuetudines* hält.

kritisierte.<sup>504</sup> Dieser unterzog das Werk Laportes einer fundamentalen, teilweise auch überzogenen und ungerechtfertigten Kritik. Für den polemischen Ton seiner Aufsätze<sup>505</sup> wurde Dubois seinerseits angegriffen<sup>506</sup> – „[b]losse Polemik“,<sup>507</sup> wie Rieder schreibt, sind seine Ausführungen jedoch nicht. Der Benediktiner, sensibel für innermonastische Animositäten, wandte sich vor allem gegen die starke Abgrenzung der frühen Kartäuser gegen die Benediktiner, welche Laporte vornahm. Er gründete seine Ansicht darauf, dass den Kartäusern in einigen päpstlichen Urkunden – nicht nur zweien, wie Laporte behauptete – ein Leben nach der Benediktregel zugeprochen wurde, und darauf, dass sich die Kartäuser, ihren *Consuetudines* zufolge, nicht von den schwarzen Mönchen unterscheiden wollten.<sup>508</sup> Dubois warf Laporte vor, die Verbindung der Kartäuser zu dem übrigen Mönchtum der Zeit zu kappen<sup>509</sup> und die tatsächlichen Gemeinsamkeiten der *Consuetudines* mit der Benediktregel zu verschleiern. So führe Laporte in seiner zweiten Edition zwar die Benediktregel als Quelle an, behandle ihre Wichtigkeit für die *Consuetudines* aber nicht eigens und lasse sie in einer achtseitigen Liste zwischen den anderen Quellen verschwinden.<sup>510</sup> Die Tatsache, dass Laporte in seiner zweiten Edition Cassian, Augustinus und Hieronymus als wichtigste Quellen für die *Consuetudines* angibt<sup>511</sup> und mit keinem Wort auf die offensichtlichen Parallelen zur Benediktregel eingeht<sup>512</sup>, zeigt, dass die Kritik von Dubois durchaus einen Nerv trifft. Dubois berief sich für seine Kritik an Laporte auch auf Jean Mabillon<sup>513</sup>, trug aber eine eigene These vor. In einem Aufsatz untersuchte er die „Regularitätsklausel“ in Papsturkunden für mehrere mittelalterliche Klostersverbände und Orden und kam zu dem Schluss, dass die Klausel, ein Kloster oder Orden lebe nach der *Regula Benedicti* und eigenen Institutionen, nicht so gedeutet werden kann, als habe es sich um Benediktiner in strikt juristischem Sinn gehandelt. Vielmehr zeige der Verweis auf die Benediktregel nur die allgemeine Zugehörigkeit zum Mönchsstand an.<sup>514</sup> Auch wandte er sich gegen das Wort „Benediktiner“,

---

<sup>504</sup> Dubois, *Quelques problèmes*, S. 35 f.; Dubois bezieht sich hier auf Aussagen Laportes in ASVC 2, S. 118 f., 121 und 156 f. Ebenda, S. 157, schreibt Laporte, dass es in 900 Jahren nur zwei päpstliche Bullen gegeben habe, welche bezüglich der Kartäuser auf die Benediktregel verwiesen.

<sup>505</sup> Dubois, Jacques, *Quelques problèmes de l'histoire de l'ordre des chartreux à propos de livres récents*, in: RHE 63:1 (1968), S. 27 – 54; Dubois, Jacques, *Les institutions monastiques au XIIe siècle*, in: *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 72 (1986), S. 209 – 244.

<sup>506</sup> vgl. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 32; Hogg, *The Carthusians and The Rule*, S. 288 – 302.

<sup>507</sup> Rieder, *Deus locum dabit*, S. 52, Anm. 3.

<sup>508</sup> Vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 34, zu den *Consuetudines*; ebenda, S. 35 – 37, zu den Papsturkunden.

<sup>509</sup> Vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 35; wiederholt in ders., *Les institutions monastiques*, S. 223.

<sup>510</sup> Vgl. Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 225.

<sup>511</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 87.

<sup>512</sup> In seiner Untersuchung der Quellen hebt Laporte einzig die Unterschiede der *Consuetudines* zur Benediktregel hervor, vgl. Laporte, *Introduction*, S. 65 – 76.

<sup>513</sup> Vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 35.

<sup>514</sup> Vgl. Dubois, *Les ordres religieux*, S. 309: “On a mal compris ces clauses quand on s'est imaginé que cette allusion à une Règle créait une direction précise, ou pire encore un lien juridique: il ne s'agissait que d'une

das die Existenz eines festen und einheitlichen „Benediktinerordens“ impliziere, der im 11. und 12. Jahrhundert noch nicht existierte<sup>515</sup>, und verwies auf die Parallelen zwischen „neuen“ und „alten“ Mönchen, denn auch die Zisterzienser, welche sich der reinen Benediktregel verschrieben hatten, kamen wie die schwarzen Mönche nicht ohne zusätzliche Regelungen aus, so dass sich die alten und neuen Häuser hierin de facto nicht sehr voneinander unterschieden.<sup>516</sup> Speziell in Bezug auf die kartäusischen *Consuetudines* betonte er die Verbindung der frühen Kartäuser zu Petrus Venerabilis, welcher nach ihm als Mittler zwischen der Chartreuse und den drei Klöstern fungierte, an welche das Regelwerk gerichtet war, und letztlich auch dessen Verschriftlichung veranlasste.<sup>517</sup> Auch verwies er auf die Förderung der frühen Kartäuser durch die schwarzen Mönche und kritisierte die Ansicht Laportes, dass die alten Mönche Eremitagen in Priorate umzuwandeln suchten, was er – zu Unrecht – als reine Unterstellung ablehnte.<sup>518</sup> Ohne das hohe Verdienst Laportes für die Kartäuserforschung infrage stellen zu wollen, soll hier betont werden, dass die Gedanken von Dubois, die er leider verstreut und wenig systematisch vorgetragen hat, einige wichtige Punkte enthalten, welche unten aufgegriffen werden sollen. Zudem hat er eine Forschungsdiskussion angestoßen, zu der auch heute noch Beiträge erscheinen.<sup>519</sup> Die Verdienste beider Kontrahenten sowie auch ihre unterschiedlichen Sichtweisen finden darin Ausdruck, dass sich – einmalig im *Dizionario degli istituti di perfezione* – unter dem Stichwort Certosini zwei Artikel befinden, einer von Laporte und einer von Dubois.<sup>520</sup> Wie aber verhielten sich die *Consuetudines Guigonis* zur Benediktregel, und wie schlüssig sind die Argumente der einzelnen Forscher? Im Folgenden soll dabei, der Kürze und Griffigkeit des Begriffs wegen, trotz der Anmerkungen von Dubois die Bezeichnung „Benediktiner“ für die schwarzen Mönche benutzt werden; selbstverständlich soll damit nicht die Existenz eines „Benediktinerordens“ im Hochmittelalter behauptet werden.

---

indication très générale, analogue aux prescriptions qui actuellement rappellent qu'il ne peut y avoir de vie religieuse sans les trois voeux de pauvreté, chasteté et obéissance. La façon d'énoncer ces principes se présentait au XIIe siècle d'une façon plus traditionnelle et moins juridique, elle n'écrasait pas davantage les originalités.“

<sup>515</sup> Vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 34.

<sup>516</sup> Vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 38 f.

<sup>517</sup> Vgl. Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 227 f.

<sup>518</sup> Vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 46 f.

<sup>519</sup> Ein ausgewogenes Urteil über Dubois findet sich bei Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 38. Hier schreibt er von Dubois' „interventi (...) aspri e ingenerosi, ma sempre competenti, documentati e capaci di fare dei fatti considerati altrettanti problemi storici (...)“. Erst im Jahr 2010 erschien ein Aufsatz von Tim Peeters, der sich der Frage widmete, ob die Kartäuser als Zweig des Benediktinerordens aufzufassen seien oder nicht, vgl. Peeters, Tim, *L'ordre des chartreux et le monachisme bénédictin: une branche au même tronc?*, in: *Collectanea Cisterciensia* 72 (2010), S. 319 – 326.

<sup>520</sup> Un Certosino [Laporte, Maurice], *Certosini. I. Fisionomia storica e spirituale dell'Ordine*, DIP 2, Rom 1975, Sp. 782 – 802; Dubois, Jacques, *Certosini. II. Osservazioni critiche nel quadro della storia monastica generale*, DIP 2, Rom 1975, Sp. 802 – 821.

Die Forscher, welche die Kartäuser der benediktinischen Familie zurechnen, argumentieren vor allem mit den zahlreichen Papsturkunden, in denen sich die Formel findet, dass die Kartäuser *secundum regulam Benedicti* leben würden; dazu folgt unten mehr. Darüber hinaus stützen sie sich auf einige Stellen in den *Consuetudines Guigonis*. Vor allem wird hierzu auf eine Stelle aus dem Prolog verwiesen, die hier bereits zitiert wurde: „A quo negocio, rationabilibus ut putamus de causis diu dissimulavimus. Videlicet, quia vel in epistolis beati iheronimi, vel in regula beati benedicti, seu in ceteris scripturis authenticis, omnia pene quae hic religiose agere consuevimus, contineri credabamus; et nos qui tale aliquid facere possemus vel deberemus, dignos minime putamus.“<sup>521</sup> Aus dieser Stelle schloss Mabillon, dass es sich bei den Kartäusern um Benediktiner gehandelt habe.<sup>522</sup> Es gibt auch zwei weitere Stellen, die darauf hindeuten könnten. Zum einen findet sich ein Ausdruck, der zeigen könnte, dass sich die Kartäuser als den Zönobiten zugehörig sahen: „Cum enim ad omnes monachos tum maxime ad nos humilitatem attritionemque pannorum et universorum quibus utimur vilitatem, paupertatem et abiectiorem certus est pertinere.“<sup>523</sup> Eine weitere Stelle zum Noviziat könnte Ähnliches nahelegen: „Cum enim ab omnibus qui regulariter vivere decreverunt, oboedientia magno studio sit servanda, ab his tamen tanto devotius ac sollicitius, quanto districtius asperiusque subiere propositum, ne si quod absit ista defuerit, tanti labores non solum careant premio, sed et supplicium dampnationis incurrant.“<sup>524</sup> Zudem wurde darauf verwiesen, dass die Professformel der Kartäuser derjenigen der Benediktiner gleiche.<sup>525</sup> Wie diese, schwört der Kartäusernovize bei seiner Profess *stabilitas, oboedientia* und *conversio morum*; der Laienbruder hingegen schwört *oboedientia, conversio morum* und *perseverantia*.<sup>526</sup>

Die Gegenargumentation liegt nahe, da die zitierten Stellen aus den *Consuetudines* allesamt anders interpretiert werden können. Die erste Stelle wirkt dabei überinterpretiert; schließlich wird die Benediktregel gleichwertig mit den Briefen des heiligen Hieronymus und anderen authentischen Schriften genannt. Dem Verfasser des Textes geht es mehr darum, sich in die Tradition der Väter zu stellen, und nennt als Beispiele dafür Hieronymus und Benedikt.<sup>527</sup> Freilich bekommen die beiden Väter durch die namentliche Nennung eine hervorgehobene,

<sup>521</sup> Cons. Guigonis, Prol. 2,3. Hervorhebung von mir.

<sup>522</sup> Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Bd. 5, S. 203 f.; *Praefationes actis sanctorum ordinis S. Benedicti*, praef. in saec. VI nr. 87, S. 497 f.; siehe auch Löbbel, *Der Stifter des Charthäuser-Ordens*, S. 115 f.

<sup>523</sup> Cons. Guigonis, cap. 28,1. Hervorhebung von mir.

<sup>524</sup> Cons. Guigonis, cap. 25,2. Hervorhebung von mir.

<sup>525</sup> Vgl. Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Bd. 5, S. 204; *Praefationes actis sanctorum ordinis S. Benedicti*, praef. in saec. VI nr. 87, S. 497 f.; Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 127 f.

<sup>526</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 23,1 und 74,1.

<sup>527</sup> Vgl. auch Rieder, *Deus locum dabit*, S. 52 f.

aber keine exklusive Stellung. Analog verhält es sich mit den beiden anderen Textauszügen, in denen ausgedrückt wird, dass die Kartäuser in allem strenger leben als die Mönche, weshalb die Vorschriften für diese erst recht – und dann in verschärfter Form – für jene gelten. Gerade aus den beiden letztgenannten Stellen wird jedoch wieder sichtbar, dass sich die Kartäuser nicht strikt von den Mönchen trennen wollten. Weiterhin wurde darauf hingewiesen, dass in der Professformel der Chartreuse die Formel *secundum Benedicti regulam* fehle, welche bei den Benediktinern vorgesehen war.<sup>528</sup> In der Tat erscheint der Aufnahmeeritus der Kartäuser anders als bei den Benediktinern. Während bei Letzteren die Regel mehrmals verlesen wird, damit der Novize weiß, worauf er sich einlässt, und schließlich auf exakt diese Regel Gehorsam ablegt, womit die Regel eine prominente Rolle einnimmt<sup>529</sup>, fehlt das Verlesen einer Regel im Aufnahmeeritus der Chartreuse völlig. Der Novize wird vielmehr von einem älteren, erfahrenen Mitbruder Stück für Stück in den Gewohnheiten unterwiesen.<sup>530</sup> Der Gehorsam, den der Novize dann bei seiner Profess schwört, gilt nicht einer Regel, sondern vielmehr dem Prior, was an folgender Stelle deutlich wird: „Ex hoc tempore, qui susceptus est ita se ab omnibus quae mundi sunt intelligit alienum, ut nullius prorsus rei, nec sui quidem ipsius sine prioris licentia habeat potestatem. Cum enim ab omnibus qui regulariter vivere decreverunt, oboedientia magno studio sit servanda, ab his tamen tanto devotius ac sollicitius, quanto districtius asperiusque subiere propositum, ne si quod absit ista defuerit, tanti labores non solum careant premio, sed et supplicium damnationis incurrant.“<sup>531</sup> Auch wird in den *Consuetudines* explizit der eremitische Charakter der Kartäuser hervorgehoben, wobei auch hier auffällt, dass Benedikt als Eremit in Beschlag genommen wird.<sup>532</sup>

Zwar gibt es in den *Consuetudines Guigonis* zahlreiche Anleihen an der Benediktregel, so unter anderem in der Stellung des Priors, der zentralen Rolle des Gehorsams sowie der Betonung von Maß, *misericordia* und *necessitas*.<sup>533</sup> Dennoch ergeben sich gravierende Unterschiede in der Frage der Einsamkeit, der Armut, der Aufnahme von Armen und Gästen

---

<sup>528</sup> Vgl. Laporte, Introduction, S. 69 f.; Rieder, Die Originalität der Berufung Brunos, S. 52; Hogg, The Carthusians and The Rule, S. 287, und Peeters, L'ordre des chartreux, S. 323 f.

<sup>529</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 58. Bei allen Parallelen zwischen benediktinischem und kartäuischem Aufnahmeeritus, die Löbbel, Der Stifter des Carthäuser-Ordens, S. 127 f., hervorhebt, übersieht er diesen zentralen Unterschied.

<sup>530</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 22.

<sup>531</sup> Cons. Guigonis, cap. 25,2.

<sup>532</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 80,11.

<sup>533</sup> *Misericordia* und *necessitas* werden als Leitlinien für den Prior benannt, und die Verehrung des Priors soll maßvoll sein, vgl. Cons. Guigonis, cap. 15. Zu der gemäßigten Askese bei den Kartäusern vgl. Rieder, Deus locum dabit, S. 272 – 276. Auf die Rolle des Gehorsams wurde bereits oben in Kapitel II.2.3 eingegangen. Eine Auflistung von Parallelen zur Benediktregel findet sich bei Peeters, L'ordre des chartreux, S. 325.

sowie dem Noviziat.<sup>534</sup> Auch der Prior der Kartäuser unterscheidet sich trotz aller Anleihen an der Benediktregel fundamental vom benediktinischen Abt. Wie oben bereits gezeigt, wollten die Mönche der Chartreuse konsequent das Schwierigste im religiösen Leben verwirklichen, nämlich die reine Kontemplation.<sup>535</sup> Sie erfanden hierzu die ihnen eigene Arbeitsteilung zwischen Mönchen und Laienbrüdern, wobei Letztere als Puffer zur „Welt“ eingesetzt wurden. Insgesamt hat das eine wesenhaft radikalere Entweltlichung als in der Benediktregel zur Folge, und hier ergeben sich auch einige gravierende Widersprüche zu ihr, vor allem in der Frage der Behandlung von Gästen und Armen.<sup>536</sup> Während man nach der Benediktregel alle Gäste empfangen soll, als seien sie Christus selbst, ihnen die Füße waschen, ihnen gut auftischen, sie am Tisch des Abtes tafeln lassen soll<sup>537</sup>, so wird in den *Consuetudines Guigonis* deutlich, dass sich die Mönche der Chartreuse lieber nicht allzu sehr von Gästen stören lassen wollten. Die Gäste wurden vielmehr im unteren Haus abgefangen und bekamen die gleiche karge Kost und das gleiche unbequeme Bett wie die Mönche, was einige von ihnen sicher schnell vertrieb. Nicht alle Gäste, sondern nur die wichtigen sollten zum Prior geführt werden, und nicht alle, sondern nur Gäste aus dem Religiosenstand durften am Tisch des Prokurators und des Priors essen; von einer Fußwaschung ist nirgendwo die Rede.<sup>538</sup> Ganz besonders solle man sich um die armen Gäste kümmern, schreibt Benedikt, da man ja den Reichen und Mächtigen gegenüber von selbst Ehrerbietung erweise.<sup>539</sup> Die Mönche der Chartreuse hingegen gaben den Armen in der Regel nicht einmal ein Bett, um eine Dauerbelegung zu verhindern, sondern schickten sie in die umliegenden Dörfer. Kritik an der Praxis der Chartreuse, die es anscheinend gab, entgegnete Guigo mit dem trotzig wirkenden Satz, dass man wohl das Kloster nicht so hoch in die Berge, sondern an einer öffentlichen Straße gebaut hätte, wenn man karitative Dienste hätte leiten wollen.<sup>540</sup> Auch wenn sich das Ganze aus der Armut der Kartäuser und den Missständen, die in Benediktinerklöstern der Zeit oft vorgefunden wurden, erklären lässt – es ist doch sichtbar, dass die *Consuetudines Guigonis* in diesem zentralen Punkt dem Geist Benedikts widersprechen.<sup>541</sup> Hinzuzufügen wäre auch noch, dass es sich bei den *Consuetudines* um eine annähernd vollständige

---

<sup>534</sup> Vgl. Laporte, Introduction, S. 67, der die Gegensätze im Umgang mit Gästen, in der Profess und dem Noviziat nennt.

<sup>535</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 14,5.

<sup>536</sup> Auch Rieder, *Deus locum dabit*, S. 224 f., sieht hier einen Gegensatz zur Benediktregel, aber auch den Idealen des Eremitentums im 11. und 12. Jahrhundert. Ebenso hebt Hogg, *The Carthusians and The Rule*, S. 285 f., den Unterschied in dem Punkt hervor.

<sup>537</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 53 und 56.

<sup>538</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 18, 19,1 und 36,1.

<sup>539</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 53.

<sup>540</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 20,1.

<sup>541</sup> Gegen Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 126 f.



Regelung der klösterlichen Belange handelt; von Machtfrage, Ämterorganisation, Tagesablauf und Ernährung ist alles so geregelt, dass die Benediktregel nicht als Grundlage benötigt wird. Das Einzige, das den *Consuetudines* sichtlich fehlt und wofür man vielleicht auf die Benediktregel zurückgriff, waren Strafbestimmungen für deviante Mönche<sup>542</sup>; doch das würde mehr auf eine ergänzende denn als auf eine grundlegende Rolle der Benediktregel hinweisen. Während also prinzipiell der Ansicht Laportes Recht gegeben werden muss, dass die Kartäuser keine Benediktiner im eigentlichen Sinn seien, so sind die Überlegungen von Dubois nicht als völlig abwegig von der Hand zu weisen. Der Gedanke, dass die Kartäuser sich zur benediktinischen Familie rechnen, wird durch die *Consuetudines* selber nahegelegt, da jene sich tatsächlich nicht völlig von den Benediktinern abheben wollten. Trotz der vielen gravierenden Unterschiede fällt auf, dass sie immer wieder die Gemeinsamkeiten zu den Benediktinern hervorheben, und das an prominenter Stelle. Bereits genannt wurde die namentliche Nennung der Benediktregel als Einfluss im Prolog, die Betonung der Ähnlichkeit zu den Benediktinern in den oben zitierten Stellen, die Ähnlichkeit des Aufnahme-ritus, die Berufung auf den Eremiten Benedikt. Ebenso wird gleich am Anfang betont, dass der Gottesdienst der *dignior pars* sei und man in der Psalmodie viel gemeinsam mit den Benediktinern habe, auch wenn man später, in Abhebung von der benediktinischen Praxis der Zeit, die Anzahl der Messen reduziert.<sup>543</sup> Auch die Bestimmungen zur Aufnahme der Gäste und Armen klingen an das benediktinische Vorbild an. Was man an diesen Stellen sieht, ist, dass Guigo sich mit dem benediktinischen Leben auseinandersetzte und sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten zu den Benediktinern aufzeigen wollte. Eine solche Vorgehensweise lag nahe, da einer der Adressaten ja ein ehemaliges Benediktinerkloster war, das die Annahme der kartäusischen Lebensweise erwog; das waren Fragen, die gerade dieses Kloster interessierten. Im nächsten Kapitel II.3.2 und in Kapitel II.4.2.2 werden noch andere Gründe präsentiert, die es Guigo nahelegten, sich mit den Benediktinern zu beschäftigen.

---

<sup>542</sup> Auf das Fehlen von Strafbestimmungen weist Rieder, *Nec quicquam gestat*, S. 143 f., hin. Er setzt dieses jedoch in Beziehung zur Rolle des Priors als „Arzt“ für die Mitbrüder, was im Gegensatz zum Bild eines autokratischen Herrschers steht.

<sup>543</sup> Vgl. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 310 f.

### 3.2 Normativität und Rezeption der *Consuetudines* sowie einige Merkmale der kartäusischen Identität

Dass die Kartäuser zwar ihre eigene Lebensweise in Abhebung von der Benediktregel verschriftlichen, aber sich dennoch nicht deutlich von den Benediktinern abheben wollen, ist ihrer ambivalenten Einstellung zur Ordenswerdung geschuldet, die sich aus manchen Stellen der *Consuetudines* erschließen lässt. Eigentlich steht das Selbstverständnis der Kartäuser als *arta via*, als Elite der Wenigen, einem Bestreben nach Vermehrung der Kartäuserklöster entgegen. Cygler hat darauf hingewiesen, dass die Gründungen von Kartäusern von Außenstehenden ausgingen, nicht von der Chartreuse selbst.<sup>544</sup> Insbesondere sind hier die Aussagen aus dem Prolog wichtig, in welchen Guigo begründet, warum er erst jetzt eine Verschriftlichung der Gewohnheiten vornimmt: „A quo negocio, rationabilibus ut putamus de causis diu dissimulavimus. Videlicet, quia vel in epistolis beati iheronimi, vel in regula beati benedicti, seu in ceteris scripturis authenticis, omnia pene quae hic religiose agere *consuevimus*, contineri credabamus; et nos qui tale aliquid facere possemus vel deberemus, dignos minime putamus. Huc accedebat, quia doceri magis quam docere, humilitatis nostrae propositum pertinere noveramus, tutiusque esse, aliena potius bona quam sua praedicare (...). Videte ne iusticiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis.“<sup>545</sup> Es wurde bereits aufgezeigt, dass der Autor hier dem Verdacht einer hochmütigen *novitas* entgegenwirken wollte. Wenn man die Aussagen aus dem Abschnitt verallgemeinert, fallen einige grundsätzliche Überlegungen zu Regeln auf. So hielt Guigo anscheinend neue Klosterregeln für überflüssig, da ja alles bereits bei den Vätern zu lesen sei, und grenzte sich dadurch von anderen Eremitengemeinschaften seiner Zeit ab, die weniger Skrupel hatten, sich eine eigene Regel zu geben, so wie Petrus Damiani oder später auch die Grandmontenser. Die Bibel und die Schriften der Väter wurden somit als eigentliche „Regel“ aufgefasst, an der sich die Lebensweise der Kartäuser messen lassen musste. Ihre *Consuetudines* erschienen nur als praktische Umsetzung oder Kompilation besagter Schriften.

Hier ist ein Schlüssel zu sehen, warum Guigo die Form der *Consuetudines* wählte und nicht diejenige einer *Regula*. Eine Regel für eine eigene Gemeinschaft hat etwas Trennendes, während die *Consuetudines* eine ambivalente, eine integrative Form sind.<sup>546</sup> Man kann sie

---

<sup>544</sup> Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 210.

<sup>545</sup> Cons. Guigonis, Prol. 2,3.

<sup>546</sup> Rieder, *Deus locum dabit*, S. 54, äußert den gleichen Gedanken, formuliert ihn aber so: „Andererseits mag es Guigo wichtig gewesen sein, nicht als Stifter oder Begründer eines neuen ‘Ordens’, vielmehr als treuer Verwalter einer überkommenen monastischen Tradition zu erscheinen, sei dies nun das Erbe des frühen

sich zur Benediktregel oder zu anderen Schriften hinzudenken. Guigo wollte offenbar auf eine eigene Rechtsetzung verzichten, welche den Schriften der Väter ihren Rang streitig machte. Hinzu kommt, dass Guigo mit den *Consuetudines* kein Gesetz erlassen wollte, das von stärkerer Verbindlichkeit sein sollte als spätere Zusätze. *Consuetudines* können einfach weiter ergänzt werden, und Guigo forderte dazu auch im Text selbst auf.<sup>547</sup> Das verlieh dem entstehenden Klosterverband mehr Flexibilität für die künftige Gesetzgebung, da weitere *Consuetudines* theoretisch genauso verbindlich wie die ursprünglichen *Consuetudines* waren.<sup>548</sup> Auch bedeutete das mehr Flexibilität für die einzelnen Prioren, da von Unveränderlichkeit keine Rede war; die Vorschriften wurden von Guigo hingegen als „*vilia (...) et minuta*“<sup>549</sup> hingestellt. Wahrscheinlich steckte dahinter die „gerade im 11. Jahrhundert“ fassbare Ansicht, dass „der Abt (...) grundsätzlich die Vollmacht hat, die *consuetudo* seines Hauses zu ändern.“<sup>550</sup> Der Text der *Consuetudines* war – wie Cygler zutreffend bemerkte – in sich selbst nicht normativ, weil den Adressaten die Übernahme freigestellt war<sup>551</sup>; ebenso wurden Änderungen bzw. Anpassungen des Textes an die einzelnen Häuser nicht prinzipiell ausgeschlossen. In diesem Punkt scheint der Text einem *coutumier descriptif* zu entsprechen.<sup>552</sup>

Zwar sind keine Handschriften erhalten, in denen an einzelne Kartausen angepasste *Consuetudines* überliefert sind. Ein Bild davon, wie man in der Praxis mit dem Text umging, können jedoch die Urkunden vermitteln: So wurde es beispielsweise bereits 1128 Frauen in bestimmten Fällen erlaubt, das Gebiet von Portes zu durchqueren, was zeigt, dass man die Bestimmungen der *Consuetudines* an die Gegebenheiten des Hauses anzupassen wusste.<sup>553</sup> Den *Consuetudines* nach war es Frauen generell verboten, den Besitz der Chartreuse zu betreten<sup>554</sup>, was unterstreicht, dass man sich zwar an dem Regelwerk orientierte, es aber nicht in allen Punkten sklavisch befolgte. Solche Abweichungen von den *Consuetudines* finden sich

---

Mönchtums (vgl. CG 80,3) oder sei dies die Tradition der Kartause selber, die aber auch mit Bruno keinen absoluten ‘Neubeginn’ bedeutete.“

<sup>547</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 80, 2: „Non tamen ita omnia, ut nichil omnino remanserit, putamus nos hoc scripto potuisse concludere. Sed facile si quid effugit, collocutione presenti poterit indicari.“ Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 99, deutet diese Sätze als „ausdrücklich eingeräumte[n] Möglichkeit zur Vervollständigung.“

<sup>548</sup> Unter Guigos Nachfolger Anthelm wurden denn auch ergänzende *Consuetudines* niedergeschrieben, vgl. Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 99.

<sup>549</sup> *Cons. Guigonis*, cap. 80,1.

<sup>550</sup> Tutsch, *Zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Bernhards*, S. 86.

<sup>551</sup> Vgl. Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 185.

<sup>552</sup> Zur Typologie Davrils für die monastischen *Consuetudines* siehe Kapitel I.2.1.1 und II.2.1.

<sup>553</sup> Dubois, *Les limites des Chartreuses*, S. 190 f.; Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 6, S. 46, und cap. 8, S. 48.

<sup>554</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 21.

in bischöflichen Urkunden für Portes<sup>555</sup>, wurden aber auch in diversen Urkunden von den jeweiligen Förderern festgelegt, beispielsweise für Portes<sup>556</sup> und Meyriat<sup>557</sup>. Bereits auf dem ersten Generalkapitel wurde statuiert, dass die *Consuetudines* unumschränkt einzuhalten seien und Änderungen sowie Ausnahmen immer der Zustimmung des Generalkapitels bedurften<sup>558</sup>, was abermals demonstriert, dass man in den Einzelhäusern häufig flexibel mit dem Text umging. Dies wurde aber zunehmend als Missstand empfunden, so dass eine Kontrolle durch das Generalkapitel eingeführt wurde.

Ein allzu flexibler Umgang mit den *Consuetudines* stand auch im Widerspruch zur Urkunde „*Qui divina gratia vocante*“, mittels derer Portes im Jahr 1128 die *Consuetudines* annahm. In dieser Bischofsurkunde wurde der *Passus* eingefügt, dass die Eremiten ihren gesamten Besitz verlieren sollten, falls sie von ihrem *Propositum* abfielen oder versuchten, Besitz außerhalb der Grenzen ihrer Einöde zu erwerben.<sup>559</sup> Durch diesen Rechtsakt wurden die *Consuetudines* unveränderlich, ein Abweichen von ihnen zum Verstoß, dessen Wiedergutmachung von außen eingefordert werden konnte und auch wurde. So gaben sowohl Portes als auch Meyriat Grundbesitz, der außerhalb ihrer *termini* lag, zurück bzw. tauschten ihn gegen erlaubten Besitz um.<sup>560</sup> Es ist hierbei nicht belegt, aber zu vermuten, dass die anderen Kartäuser mittels einer analogen Urkunde die *Consuetudines* annahmen; im Fall von Arvières ist eine beinahe identische Urkunde erhalten.<sup>561</sup> Für die Interpretation der *Consuetudines* und die Forschungsdiskussion um ihre gattungsmäßige Zuordnung muss somit beachtet werden, dass sich der rechtliche Status bzw. der normative Charakter des Textes durch seine Annahme

---

<sup>555</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 6, S. 46: Frauen durften auf einem vorgeschriebenen Weg die Einöde durchqueren, sich darin aber ansonsten nicht aufhalten.

<sup>556</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 8, S. 48: Frauen sollten im Monat Juni zur Heuernte einen Teil der Einöde betreten dürfen. Die betreffende Urkunde wurde von Richard von Bénonces, einem weltlichen Förderer der Kartause, ausgestellt, vgl. ebenda, cap. 7, S. 47.

<sup>557</sup> Vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 22, S. 32 f.; Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33-38: Als Petrus Venerabilis die Kartause Meyriat mit Gebiet beschenkte, das vorher Nantua gehört hatte, legte er fest, dass dabei die Nutzungsrechte der Bauern von Brénod erhalten bleiben sollten. Dies stand dem Anspruch der Kartäuser auf alleinige Nutzung ihrer Einöde entgegen.

<sup>558</sup> Vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, cap. 1 und 7.

<sup>559</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 11, S. 49-51.

<sup>560</sup> Richard von Bénonces beschenkte im Jahr 1135 die Kartause Portes mit Gebiet, das außerhalb der *termini* lag; noch im selben Jahr oder im Jahr darauf gaben die Kartäuser den Besitz zurück, vgl. Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, Appendice VIII, S. 72-77. Die Rückgabe erfolgte unter Verweis auf die *Consuetudines* und vermutlich nicht ganz freiwillig, da die Eremiten vorher genau darauf geachtet hatten, die Schenkung von mehreren Seiten bestätigen zu lassen. Dass auch Meyriat in den Jahren 1136/37 einen solchen unerlaubten Besitz vorzuweisen hatte, geht aus der Urkunde des Jahres 1137 hervor, in der eine Einigung zwischen Meyriat und dem Clunizenserpriorat Nantua festgehalten wurde, vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33-38. Meyriat hatte das Gebiet von Rittern erworben und übergab es – im Gegenzug zu einer Schenkung durch Nantua – an die Cluniazenser, behielt dabei aber das Weiderecht.

<sup>561</sup> Vgl. Guigue, *Notice sur la chartreuse d'Arvières*, S. 63-65.

änderte. Erst hierdurch wurde er verbindlich und einer Regel gleichwertig<sup>562</sup>, und gemäß der Typologie Davrils müsste man ihn nun den *coutumiers normatifs* zuordnen.<sup>563</sup>

Ebenso ist der an sich selbstverständliche Umstand zu berücksichtigen, dass auch die Chartreuse als Adressat des Regelwerks zu betrachten ist. Tatsächlich ist, wie bereits gezeigt, der Text auch im Hinblick auf die Nachfolger Guigos als Prioren der Chartreuse geschrieben worden.<sup>564</sup> Für die Mönche der Chartreuse handelte es sich dabei um Gesetze, die von ihren Priestern erlassen wurden, was die vereinzelt gesetzgeberischen Ausdrücke erklärt, die nicht recht zur *Consuetudines*-Form passen. Einige dieser Gesetze konnten als Gewohnheit interpretiert werden, da sie schon seit Längerem praktiziert wurden. Aus dem Gehorsam gegenüber dem Prior und der Gewohnheit wiederum resultierte die Verbindlichkeit des Textes. Aus zwei Stellen geht hervor, dass Guigo seinen Text offenbar als bindend für sich und seine Nachfolger betrachtete. So schrieb er unter anderem, dass der Prior die Grenzen der Einöde nicht verlassen und sich in der Kleidung nicht von den gewöhnlichen Mönchen unterscheiden durfte, und bemerkte danach: „Quod idcirco scribimus, ne quis forte posterorum cornua sibi velit assumere, vel nomen suum quacumque gloria vel eminentia celebrare.“<sup>565</sup> Noch deutlicher wird dies an einer anderen Stelle: „Cupiditatis occasiones nobis et nostris posteris quantum deo iuvante possumus precipientes, presentis scripti sanctione statuimus, quatinus loci huius habitatores extra suae terminos heremi nihil omnino possideant.“<sup>566</sup> Die Fixierung der bewährten und angesehenen Gebräuche – und eventuell einiger Neuerungen Guigos – schränkte den Handlungsspielraum der Prioren durchaus ein und schützte somit das Propositum der Chartreuse. Insofern können die *Consuetudines Guigonis* auch als *coutumier directif* nach der Typologie Davrils gesehen werden.<sup>567</sup>

Der Text erfüllte somit, je nach Adressat und Rezeption, verschiedene Funktionen, und auch seine Normativität kann nicht unabhängig von diesen Rahmenbedingungen beurteilt werden. Er entzieht sich daher auch einer eindeutigen Zuordnung zu den drei Typen von *Consuetudines*, die Davril definiert hat. Im Hinblick auf die Chartreuse und die Einsiedeleien, welche den Text annahmen, erfüllten die *Consuetudines Guigonis* sogar die Funktion einer Regel. Auch die päpstliche Approbation des Textes im Jahr 1133 zeigt, dass es sich hier um etwas anderes als die klassischen benediktinischen *Consuetudines* handelte, die nicht

---

<sup>562</sup> Betonung durch Laporte, ASVC 2, S. 73, sowie Meyer/ Smet, Guigo's „*Consuetudines*“ van de eerste Kartuizers, S. 18 f. und 93.

<sup>563</sup> Zur Typologie Davrils für die monastischen *Consuetudines* siehe Kapitel I.2.1.1 und II.2.1.

<sup>564</sup> Vgl. Meyer/ Smet, Guigo's „*Consuetudines*“ van de eerste Kartuizers, S. 19 f. und 93.

<sup>565</sup> Cons. Guigonis, cap. 15,5.

<sup>566</sup> Cons. Guigonis, cap. 41, 1.

<sup>567</sup> Zur Typologie Davrils für die monastischen *Consuetudines* siehe Kapitel I.2.1.1 und II.2.1.

approbiert werden mussten, weil sie durch die „normative Kraft der Praxis bereits ‚approbiert‘“<sup>568</sup> waren. Die *Consuetudines Guigonis* stellten vielmehr einen verbindlichen normativen Basistext dar, der die kartäusische Spiritualität transportierte und die Identität der kleinen Gemeinschaft von Klöstern prägte, aus der bald der Kartäuserorden hervorgehen sollte.<sup>569</sup>

Obwohl die *Consuetudines Guigonis* für die Chartreuse und die Einsiedeleien, die ihn angenommen hatten, alles andere als unverbindlich waren, war gleichwohl im Text selbst von einer Unveränderlichkeit keine Rede. Dies mag einen flexiblen Umgang mit ihm in den einzelnen Kartausen begünstigt haben, bevor das erste Generalkapitel eine einheitliche Lebensweise der Kartäuser annahmte. Mit dem ersten Generalkapitel änderte sich der normative Status der *Consuetudines Guigonis* abermals, da sie de facto mit Statuten gleichgesetzt wurden und vom Generalkapitel – aber nur von diesem – verändert werden durften. Dem Generalkapitel oblag es auch, Ausnahmen für einzelne Häuser zu erlauben. Sylvain Excoffon, der die Domänen der Kartausen in der Dauphiné und die Gesetzgebung der Generalkapitel zu Besitzfragen untersuchte, kam daher zu dem Schluss: „*Les Coutumes de Guigues* sont en conséquence effectivement considérées, non pas comme une somme normative, mais comme un auxiliaire dans la fixation des critères de l’action, un éclairage dans l’obscurité des temps à venir.“<sup>570</sup> Abweichungen von der Strenge des Gesetzes konnten jedoch auch durch das juristische Prinzip der *aequitas* (Billigkeit) gerechtfertigt werden; daher kann aus den erlaubten Ausnahmen nicht geschlossen werden, dass die *Consuetudines* nicht als normativer Text verstanden wurden.<sup>571</sup> Dass die Kartausen mit dem Text nicht nach Gutdünken umgehen durften, sondern allein das Generalkapitel bzw. das Definitorium Änderungen vornehmen oder Ausnahmen erlauben durfte, zeigt dies hinlänglich. Nach seiner Annahme durch ein Kloster war der Text mehr als nur „un auxiliaire dans la fixation des critères de l’action“<sup>572</sup>, denn seine Einhaltung konnte von außen erzwungen werden – anfangs in erster Linie durch die bischöfliche Korrekturgewalt, da die Kartausen nicht exemt waren<sup>573</sup>, und später durch das Generalkapitel, das unbotmäßige Prioren absetzen konnte.<sup>574</sup>

---

<sup>568</sup> Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster, S. 291.

<sup>569</sup> Zum Platz der *Consuetudines* in der Identität der frühen Kartäuser siehe Kapitel II.4.1.1.

<sup>570</sup> Excoffon, *Aspects et limites de l’expansion temporelle cartusienne*, S. 78. Beispiele aus dem 12. und 13. Jahrhundert, welche diese Aussage belegen, finden sich ebenda, S. 75-78.

<sup>571</sup> Zum Rechtsprinzip der *aequitas* siehe Kapitel IV.2.1.1.

<sup>572</sup> Excoffon, *Aspects et limites de l’expansion temporelle cartusienne*, S. 78.

<sup>573</sup> Zur bischöflichen Korrekturgewalt siehe Kapitel II.4.2.3.

<sup>574</sup> Das erste Generalkapitel sah hier ein Zusammenwirken zwischen dem Prior der Chartreuse und dem Generalkapitel vor. Allerdings konnte auch der Prior der Chartreuse abgesetzt werden, so dass das Generalkapitel als entscheidend erschien, vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, cap. 2, S. 119 f. Das

Dass Guigo zunächst als in sich selbst nicht normativ erscheinende *Consuetudines* bzw. ein *coutumier descriptif* verfasste, ist aus den besonderen Entstehungsbedingungen des Textes erklärbar. Die einzelnen Kartausen hingen nicht von einem Mutterhaus ab, das exempt war, sondern die einzelnen Häuser waren voneinander unabhängig und standen noch unter der Kontrolle der Diözesanbischöfe, so dass die Chartreuse organisatorisch den anderen nicht übergeordnet war.<sup>575</sup> Die *Consuetudines* konnten allenfalls eine Verbandsverdingung einleiten, waren aber noch nicht für einen existenten Verband geschrieben.<sup>576</sup> Dieser konnte erst kurz vor dem ersten Generalkapitel entstehen, als die entsprechenden Bischöfe ihre Rechte an das Generalkapitel abtraten.<sup>577</sup> Zur Zeit der *Consuetudines* war es noch fraglich, ob aus der losen, eher ideellen Gemeinschaft von Einzelklöstern, als die sich die Kartäuser damals präsentierten, jemals ein Orden werden würde. Die *Consuetudines*-Form wurde wohl gewählt, weil sie eine Übernahme von Gewohnheiten ohne eine Affiliation ermöglichte, wie es zum Beispiel auch bei den cluniazensischen *Consuetudines* möglich war; auch ermöglichte sie eine Abänderung durch die Empfänger, wie es bei den cluniazensischen *Consuetudines* gängige Praxis war.<sup>578</sup> Auch wurden die Adressaten nicht gezwungen, die *Consuetudines* anzunehmen; die Übernahme war freiwillig, die *Consuetudines* erschienen mehr als Vorschlag denn als Vorschrift.<sup>579</sup> So erklärt sich die eigentümliche Form einer Regel, die eigentlich keine Regel sein wollte, die sich noch nicht endgültig festlegen wollte und die sich auch nicht endgültig von den anderen Mönchen, auch nicht den Benediktinern, abgrenzte. Diese Offenheit und integrative Funktion der *Consuetudines* ist es, welche auch an der Wurzel der Forschungsdiskussion liegt, ob die Kartäuser den Benediktinern zuzurechnen seien oder nicht. Wie bereits sichtbar wurde, trifft auch die Ansicht von Dubois einen wichtigen Aspekt der *Consuetudines Guigonis*.

---

Generalkapitel von 1155 betonte die Absetzung von Priors durch das Generalkapitel und schrieb dem Prior der Chartreuse keine besondere Rolle mehr zu, vgl. *Capitulum generale Basilii secundum*, cap. 6, S. 139.

<sup>575</sup> Betonung durch Laporte, *ASVC* 2, S. 71, und Meyer/ Smet, Guigo's „*Consuetudines*“ van de eerste Kartuizers, S. 18 f. und 93.

<sup>576</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 211.

<sup>577</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 215.

<sup>578</sup> Tutsch, *Zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Bernhards*, S. 86-88, zeigt hier jedoch Entwicklungen auf. Während Ulrich von Cluny dem Abt Wilhelm von Hirsau in einem Brief vorschlug, sich doch eine eigene *Consuetudo* aus derjenigen von Cluny sowie von St. Emmeram zusammenzustellen, wurden später Klöster, welche die cluniazensischen *Consuetudines* abwandelten, von Cluny kritisiert. Bernhard von Cluny sprach sogar von *sanctae consuetudines*.

<sup>579</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 213: „Dafür spricht auch die Tatsache, daß Guigo offensichtlich sein Werk keineswegs als verbindliche Regel konzipiert hatte (...). Die liebevolle Belehrung und Information Gleichgesinnter bzw. -berechtigter scheint demnach sein einziges Anliegen gewesen zu sein. Dennoch gab es jetzt einen Referenztext, mit dem nicht nur die Adressaten, sondern auch die sonstigen kartäusischen Priors nach eigenem Belieben umgehen konnten.“ Ebenso ders., *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 99. Der Text sei somit nicht in sich selbst normativ, schreibt Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 185.

Dabei ist nicht ganz klar, ob die damaligen Kartäuser zwischen einer unveränderbaren Regel und veränderbaren *Consuetudines* unterschieden. Wenn das der Fall war, so erscheint es als Vorteil der *Consuetudines*-Form, dass man die Reform von Benediktinerklöstern erleichtern konnte; durch die *Consuetudines* hätte man das Transitus-Problem ein wenig umschiffen können. Auf der anderen Seite wäre es aber auch möglich gewesen, Kartäuser in Benediktinerklöster umzuwandeln, ohne dass eine Regel gebrochen werden musste. Durch die Offenheit der *Consuetudines* würde sich so eine Durchlässigkeit gegenüber den Benediktinerklöstern ergeben, die nicht unbedingt von Vorteil erscheint, da Eremitenklöster häufig Gefahr liefen, in Benediktinerklöster umgewandelt zu werden. Nach Laporte sollten die *Consuetudines* Guigonis jedoch eine solche Umwandlung verhindern. Wie lässt sich dieser Widerspruch auflösen? Es liegt einerseits nahe, dass die Form gewählt wurde, um den Adressaten eine Probephase zu ermöglichen, was insbesondere sinnvoll war, falls es sich bei Saint-Sulpice um ein ehemaliges Clunizenserklaster handelte. Die *Consuetudines*-Form suggerierte eine Kontinuität zum benediktischen Leben; im Vergleich zu vorher hatten die Mönche nur „mehr“ bzw. „das Schwierigste“ der Tradition zu erfüllen, was dem Selbstverständnis der Kartäuser entsprach. Dagegen bedeutete die Annahme einer neuen Regel einen Bruch mit der Vergangenheit und konnte eine Gemeinschaft spalten oder gar zerreißen, da diejenigen, welche die neue Regel nicht befolgen wollten, das Kloster notgedrungen verlassen oder zum Gehorsam gezwungen werden mussten. Eine neue *Consuetudo* auszuprobieren, war den Mönchen gegenüber, die ja ursprünglich vielleicht in ein Benediktinerklaster eingetreten waren, sicher leichter zu vertreten.

Der als unverbindlich erscheinende Wortlaut des Textes legt dabei nahe, dass die *Consuetudines* zunächst als Handreichung für eine solche Probephase geschrieben wurden, in der die Adressaten das Leben nach kartäusischer Gewohnheit testen konnten, ehe sie sich darauf festlegten. Dies lässt vermuten, dass die Eremiten in Portes bereits einige Zeit nach den *Consuetudines* lebten, bevor sie diese in aller Form als Regel adaptierten. Bekanntlich nahm Saint-Sulpice die *Consuetudines* schließlich nicht an, sondern schloss sich um 1130 den Zisterziensern an; vermutlich hatten sie vorher auch die zisterziensische Lebensweise ausprobiert. Ein analoges Beispiel liefert Stephan von Obazine, der mit verschiedenen Regeln für seine Gemeinschaft experimentierte, ehe er sich für die Benediktregel und zuletzt den Anschluss an die Zisterzienser entschied.<sup>580</sup> Dem umgekehrten Fall, einer Rückverwandlung einer Kartause in ein Benediktinerklaster, hatte der Text der *Consuetudines* demgemäß tatsächlich nichts entgegenzusetzen. Dies suchte man vielmehr durch Urkunden wie „Qui

---

<sup>580</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 551-559; Melville, Stephan von Obazine, S. 88-99.



divina gratia vocante“ zu verhindern. Hier wird, wie bei der Frage nach der Normativität des Regelwerks, deutlich, dass die *Consuetudines* nicht isoliert betrachtet werden dürfen. Es existierten andere Referenztexte, welche die *Consuetudines* abstützten, ihre Defizite ausglich, ihre Interpretation bedingten und sogar ihren rechtlichen Charakter änderten. Dadurch konnten schließlich auch die Nachteile der *Consuetudines*-Form, die eine Offenheit gegenüber den Benediktinern mit sich brachte, beseitigt werden.

Auf individueller Ebene konnte diese Offenheit aber auch von Vorteil für die Kartäuser sein, da sie einzelnen Mönchen gegebenenfalls einen *Transitus* erleichtern konnte. Das kartäusische Leben war so schwierig, dass es immer wieder Mönche geben konnte, welche dafür nicht geschaffen waren.<sup>581</sup> Solche Mönche waren es, welche die Forderungen nach einer Umwandlung in Benediktinerklöster trugen, welche so viele Eremitengemeinschaften zerrissen, wie auch die Schwestergründung Santa Maria in Kalabrien. Da der Kartäuser nicht Gehorsam auf die *Consuetudines* im Speziellen, sondern nur auf den Prior schwor<sup>582</sup>, wurde ihm der *Transitus* erleichtert, da er kein Gelübde brechen musste, wenn er ein leichteres Leben anfangen mochte – gesetzt, der Prior stimmte dem zu. Den Hintergrund bildete die sich bis zur Niederschrift des *Decretum Gratiani* allmählich herausbildende Auffassung, dass ein freier *Transitus* nur zu einem strengeren Orden möglich war, weil man ansonsten sein Gelübde brechen musste<sup>583</sup>; ein *Transitus* von den Kartäusern zu einem anderen Orden wäre damit schier unmöglich gewesen.<sup>584</sup>

Auffällig ist nun, dass die *Consuetudines* dies anders zu regeln schienen, auch wenn das Problem nicht direkt behandelt wurde. So finden sich weder Vorschriften darüber, was man bei der Aufnahme von Mönchen aus anderen Klöstern beachten, noch was mit den Chormönchen geschehen sollte, welche eine Kartause verlassen wollten. Einzig die Professformel für die Laienbrüder enthielt den *Passus*, dass sie im Falle einer Flucht auch mit

---

<sup>581</sup> Vgl. auch Bruno, *Ad filios suos Cartusienses*, S. 82 - 84: „Gaudete, quia quietam et tutam stationem portus secretioris obtinuistis, ad quem cum multi venire desiderent, multi quoque nonnullo conatu contendant, non perveniunt tamen. Multi vero, postquam potiti fuere, exclusi sunt, quoniam nulli eorum desuper concessum est.“

<sup>582</sup> Vgl. die Professformel, *Cons. Guigonis*, cap. 23: *Ego frater ille, promitto stabilitatem et oboedientiam, et conversionem morum meorum, coram deo et sanctis eius, et reliquiis istius heremi, quae constructa est ad honorem dei et beatae semper virginis mariae et iohannis baptistae, in presentia domni illius prioris.* Auch im *Noviziat* spielten die *Consuetudines* als Text keine Rolle – eine Verlesung wurde nicht vorgeschrieben, der *Novize* sollte vielmehr von einem älteren, erfahrenen Bruder angeleitet werden, vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 22.

<sup>583</sup> Diese Auffassung teilten die meisten monastischen Reformer des 11. und 12. Jahrhunderts, vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 103. Zum *Transitus* allgemein siehe Dannenberg, *Das Recht der Religiösen*, S. 288-329; Melville, *Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica*, S. 205-243.

<sup>584</sup> Zum *Transitus* in der kartäusischen Frühzeit gibt es bisher keine Untersuchung. Für den einzigen Aufsatz speziell zum Thema vgl. Jaritz, *Transeunte ad alium ordinem*, S. 32-39. Der Aufsatz von Jaritz ist recht knapp und widmet sich nicht nur dem *Transitus* bei den Kartäusern, sondern auch bei den Zisterziensern, so dass er allenfalls einen groben Überblick bieten kann. Jaritz behandelt die *Transitus*regelungen der Kartäuser ab 1156, konzentriert sich aber vor allem auf das Spätmittelalter.

Gewalt zurückgefordert werden konnten.<sup>585</sup> Dieses Schweigen verwundert, da die *stabilitas* Bestandteil der Professformel für Chormönche war<sup>586</sup> und aus dem Text klar hervorgeht, dass sich Guigo bewusst war, dass das Kartäuserleben nicht für jeden geeignet war.<sup>587</sup> Mehrere Stellen legen jedoch nahe, dass man in der Praxis pragmatisch vorging. Ein Novize, so steht es im Text, sollte schwören, in ein anderes Kloster einzutreten, wenn er das Einsiedlerleben nicht aushielt, und keinesfalls in die Welt zurückzukehren (ut si forte nostrum nequiverit aut noluerit tolerare propositum, ad saeculum nequaquam redeat, sed aliquod potius aliud religionis genus, quod ferre possit accipiat).<sup>588</sup> Posada vermutete, man habe hierbei an das benachbarte, von La Chaise-Dieu abhängige Benediktinerpriorat gedacht.<sup>589</sup> Interessant für die Frage ist auch der Umgang mit *fugitivi*, wie ihn die *Consuetudines* vorsahen. Anders als in der *Regula Benedicti*, konnte ein Kartäuser schon bei einmaliger Flucht seinen Platz in der Kartause verlieren. Wenn er zurückkam und wieder aufgenommen werden wollte, so sollten der Prior und die Gemeinschaft beraten und ihn entweder wieder aufnehmen oder ihm die Erlaubnis geben, in ein anderes Kloster einzutreten (Sin autem, dabitur ei licentia, ad aliquam aliam religiosam eundi domum, in qua suam possit animam salvam facere). Hier sollten unter anderem auch das Wohl der Gemeinschaft und das Seelenheil des Flüchtigen, aber auch die Zahl der Mönche und damit wirtschaftliche Erwägungen eine Rolle spielen.<sup>590</sup> An beiden Stellen findet sich die neutrale Wendung *aliud religionis genus* bzw. *aliam religiosam (...)* *domum* ohne eine nähere Qualifizierung, was auch ein Benediktinerkloster einschloss. Es erscheint unlogisch, dass einem *fugitivus* eine solche Erlaubnis gegeben werden sollte und jemandem, der den Prior darum bat, nicht. Auch schien die Chartreuse in dieser Zeit mehr Bewerber zu haben als sie aufnehmen konnte<sup>591</sup>, so dass es keinen Grund gab, demotivierte

---

<sup>585</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 74: Quod si aliquo tempore unquam hinc aufugere vel abire temptavero, liceat servis dei qui hic fuerint, me plena sui iuris auctoritate requirere, et coacte ac violenter in suum servicium revocare.

<sup>586</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 23.

<sup>587</sup> Siehe das Versprechen des Novizen in Cons. Guigonis, cap. 22: ut si forte nostrum nequiverit aut noluerit tolerare propositum, ad saeculum nequaquam redeat, sed aliquod potius aliud religionis genus, quod ferre possit accipiat. Dass mit Schwierigkeiten auch bei Chormönchen gerechnet wurde, zeigt Cons. Guigonis, cap. 17, über das untere Haus. Falls einer der Mönche krank oder übermäßig versucht oder seines Lebens überdrüssig wurde, sollte ihn der Prior zu den Konversen im unteren Haus schicken.

<sup>588</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 22,2.

<sup>589</sup> Vgl. Posada, Der heilige Bruno, S. 136.

<sup>590</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 77. Ebenda, cap. 78 f., findet sich die Zulassungsbeschränkung für Mönche und die Begründung mit der ökonomischen Notwendigkeit. Zum Vergleich *Regula Benedicti*, cap. 29: Ein Mönch kann dreimal aus seinem Kloster flüchten, ohne dass er einen Ausschluss fürchten muss; sofern er Reue zeigt und Besserung gelobt, wird er auf jeden Fall wieder aufgenommen. Erst wenn der Mönch ein viertes Mal eigenmächtig das Kloster verlässt, wird ihm eine Rückkehr verwehrt.

<sup>591</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 78 f., zur Zulassungsbeschränkung in der Chartreuse und deren ökonomischer Begründung. Es sollten 13, maximal 14 Chormönche und 16 Laienbrüder in einer Kartause sein. Nach Guigo ließen die Einnahmen der Chartreuse eine höhere Zahl nicht zu, wenn man den Bettel vermeiden mochte. Bevor man betteln ginge, sollte lieber die Zahl der Brüder verringert werden. Auch an anderen Stellen wird deutlich,

Mönche zu halten. Vermutlich wird der Prior einem Ansinnen auszutreten aber nicht sofort stattgegeben haben, sondern den Mönch zunächst zur Erholung in das untere Haus zu den Laienbrüdern geschickt haben.<sup>592</sup>

Insgesamt schienen sich die Kartäuser somit an der Praxis der Benediktiner zu orientieren, bei denen es zum guten Ton gehörte, Mönche aus anderen Klöstern nur mit Erlaubnis des jeweiligen Oberen aufzunehmen<sup>593</sup>; so betonte auch Guigo in seiner *Vita sancti Hugonis*, dass die zwei Kanoniker aus St. Ruf, die sich Bruno angeschlossen hatten, dies mit Genehmigung ihres Abtes getan hatten.<sup>594</sup> Auch bei der Gründung der Kartause Portes wurde darauf geachtet, dass die Erlaubnis des Abtes von Ambronay eingeholt wurde und die Mönche, die aus Ambronay stammten, vom Gehorsam ihm gegenüber entbunden wurden.<sup>595</sup> Entsprechend war es einem Kartäuser möglich, in ein Kloster anderer – und weniger strenger – Observanz einzutreten, sofern es sein Prior erlaubte. Dass dies auch von päpstlicher Seite nicht als anstößig gesehen wurde, zeigt eine Urkunde Innozenz' II. aus dem Jahr 1137, in die eine Vereinbarung zwischen Meyriat und Nantua aufgenommen wurde. Nantua sollte demzufolge nur einen kartäusischen Professen aufnehmen dürfen, wenn die Erlaubnis des Priors bzw. ein Empfehlungsschreiben vorlag, selbst wenn es sich um einen ehemaligen Mönch aus Nantua handelte; bei einem Novizen war dies jedoch nicht nötig: „*Quod si forte frater aliquis ad heremum veniens ante professionem recesserit, in sepedicto monasterio licite recipi valeat; post professionem autem regularis sanctio conservetur, ut relinquens heremum nullatenus in monasterio sine commendaticii litteris admittatur.*“<sup>596</sup> Erwägungen über große und weniger große Strenge, welche die Diskussion zwischen Zisterziensern und Cluniazensern sowie die spätere Transituslehre von Gratian bestimmten, spielten für die Kartäuser somit anscheinend keine Rolle. Entscheidend war für sie allein, dass der Transitus mit Zustimmung des Priors geschah und damit der gelobte Gehorsam gewahrt wurde, der ja allein dem Prior galt. Die Beziehungen zwischen Kartäusern und Benediktinern gestalteten sich in dieser Hinsicht also wahrscheinlich nicht anders als diejenigen zwischen Benediktinerklöstern. So war der Wechsel von einer Benediktinerabtei in eine Kartause und umgekehrt zwar nicht als Regelfall gedacht, aber mit Erlaubnis des Oberen prinzipiell möglich, wodurch das Transitus-Problem

---

dass die Aufnahme von neuen Brüdern immer unter Beachtung der Zulassungsbeschränkung bzw. der ökonomischen Gegebenheiten vorgenommen werden sollte, so im Kapitel über das Noviziat (Cons. Guignonis, cap. 22) und die Wiederaufnahme von Flüchtigen (Cons. Guignonis, cap. 77).

<sup>592</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 17. Diese Maßnahme war für Mönche gedacht, die krank wurden, gegen große Versuchungen kämpften und ihres Lebens überdrüssig waren.

<sup>593</sup> Vgl. hierzu *Regula Benedicti*, cap. 61.

<sup>594</sup> Guigo, *Vita s. Hugonis*, Sp. 769.

<sup>595</sup> Urkunde des Abtes Desiderius von Ambronay, ediert bei Guichenon, *Histoire de Bresse et de Bugey*, S. 222 f.

<sup>596</sup> Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 35.

entschärft wurde. Eine Argumentation, wie sie Bernhard von Clairvaux gegen ehemalige Zisterzienser gebrauchte, welche in Cluniazenserklöster eintraten, war den Kartäusern damit fremd.

Eine solche Regelung, welche auf eine klare Abgrenzung zu den Benediktinern verzichtete, hatte einige Vorteile für die Eremiten, solange sie – wie Guigo – keinen Wert darauf legten, dass die kartäusische Lebensweise viele Menschen anzog. Der Vorteil einer solchen Regelung für die Kartäuser, welche sich als kleine Elite betrachteten, liegt auf der Hand: Denjenigen, welchen das Leben in der Chartreuse zu schwierig war, wurde mitunter erlaubt, eine leichtere Regel anzunehmen; die *Consuetudines* suggerierten, dass es ja ohnehin einige Gemeinsamkeiten zur Benediktregel gebe. Potenzielle Störenfriede konnten so aus der Kartause entfernt werden, so dass die eremitische Strenge und Homogenität der Gemeinschaft gewahrt werden konnten. Die Kartäuser entließen damit die Ungeeigneten aus ihrer Verantwortung und trennten sie institutionell von der Chartreuse. Damit standen sie im Gegensatz zu Santa Maria della Torre, das sich der Ungeeigneten annahm und dafür mit einem Verlust seines eremitischen Charakters büßen musste. Der Unterschied zur kalabrischen Schwestergründung ist offensichtlich, so dass die *Consuetudines* vielleicht auch im Hinblick auf diese geschrieben wurden; dazu folgt unten mehr. Vielleicht sollten die *Consuetudines* eine Entwicklung wie diejenige in Kalabrien verhindern.<sup>597</sup> Wahrscheinlicher noch ist, dass Guigo hierbei die Entwicklung von Chalais vor Augen stand, das um 1100 von Hugo von Grenoble unweit der Chartreuse gegründet worden war. Ursprünglich ebenfalls eine Einsiedelei, wandelte sich Chalais um 1124 in eine Abtei um.<sup>598</sup>

Insgesamt ist die Rolle, welche die Beziehungen der frühen Kartäuser zu den Benediktinern für die *Consuetudines* spielten, kaum zu überschätzen; dies wird auch unten deutlich werden, wenn der Schreibanlass der *Consuetudines* behandelt wird. Diese Beziehungen sind in der Forschung noch nicht hinreichend gewürdigt worden. Mit Ausnahme von Jacques Dubois, der die Rolle des Petrus Venerabilis hervorgehoben hat<sup>599</sup>, und Giles Constable, der die Verbindungen der Chartreuse zu Cluny betonte<sup>600</sup>, wird die Rolle der Benediktiner, allen voran der Cluniazenser, für die Kartäuser unterschätzt.<sup>601</sup> Trotz der Freundschaft Guigos mit

---

<sup>597</sup> So implizit auch Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 211 f., der allerdings nirgendwo explizit schreibt, dass die Entwicklungen in Kalabrien den Schreibanlass für die *Consuetudines* bildeten.

<sup>598</sup> Vgl. Bligny, *L'Église et les ordres religieux*, S. 403.

<sup>599</sup> Vgl. Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 227 – 229.

<sup>600</sup> Vgl. Constable, *Cluny – Cîteaux – La Chartreuse*, S. 241-263.

<sup>601</sup> Vgl. beispielsweise folgende Aussagen bei Posada, *Der heilige Bruno*, S. 94 f.: „Innerhalb des Mönchtums schließt er [Bruno] auch Cluny aus, deren Klöster in seiner Umgebung eine bedeutende Stellung innehatten. Er kannte sehr wohl Realität und Ideal ihrer Observanz. Die Reimser Äbte von Saint-Thierry, Saint-Rémi und Saint-Niclas befolgten sie und die Umgebung von Reims war von cluniazensischen Prioraten übersät. (...) Im

Petrus Venerabilis werden die Kartäuser oft in Nähe zu den Zisterziensern gerückt.<sup>602</sup> Zweifellos waren die Verbindungen zu den Zisterziensern eng. Neben spirituellen Gemeinsamkeiten<sup>603</sup> gab es auch persönliche Kontakte. So waren auch Guigo und Bernhard von Clairvaux miteinander befreundet und tauschten Briefe aus; im Jahr 1123 besuchte Bernhard sogar die Chartreuse.<sup>604</sup> Ebenso verband ihn eine Freundschaft mit seinem Namensvetter Bernhard von Portes, einem der Adressaten der *Consuetudines*.<sup>605</sup> In seinem Brief an Innozenz II. äußerte Guigo Bitten insbesondere für die Zisterzienser und den Verband von Fontevraud<sup>606</sup>, was zeigt, dass sich Guigo mit den neuen Orden (*novellis Religionibus*) identifizierte, ohne doch selbst als Angehöriger einer *novella Religio* gesehen werden zu wollen. Die ältesten Handschriften der *Consuetudines* stammen aus Beständen von Zisterzienserklöstern<sup>607</sup>, und die Zisterzienser werden als einziger Orden in den *Consuetudines* erwähnt. Die entsprechende Stelle zeugt auch von einer Kenntnis zisterziensischer Gebräuche.<sup>608</sup> Eine wichtige Rolle spielten die Zisterzienser auch für die päpstliche Approbation der *Consuetudines*, da 1131 letztlich Abt Hugo von Pontigny die Verbindung zwischen der Chartreuse und Papst Innozenz II. herstellte. Dieser überbrachte Innozenz einen Brief, den Guigo an ihn geschrieben hatte, und sprach auf einem Konzil in Reims über die Lebensweise der Kartäuser. Ein Jahr später besuchte bereits Kardinal Aimerich, der Kanzler des Papstes, die Chartreuse; wieder nach einem Jahr folgte die Approbation.<sup>609</sup> Guigo lobte die Lebensweise der Zisterzienser und empfahl Stephan von Obazine, der sich mit seinen zahlreichen Mönchen an die Chartreuse anschließen wollte, sich

---

Kapitel von Reims selbst hatten sich mehrere Gefährten Brunos der cluniazensischen Oberservanz zugewandt. Niemals jedoch sondiert Meister Bruno nach dieser Seite hin. Man weiß nicht einmal, ob er je die berühmte Abtei oder irgendein cluniazensisches Kloster besucht hat. Es gibt keinen Beleg, der auf eine besondere Verbindung der Chartreuse mit Cluny hinweist. (...) Warum hat Bruno diese Wahlmöglichkeit ausgeschlossen? (...) Nur eines ist sicher: In Cluny lebte man ein intensives Gemeinschaftsleben, Bruno aber zog in allen Phasen seiner Berufung immer mehr die eremitische Einsamkeit vor.“

<sup>602</sup> Vgl. Laporte, *ASVC* 2, S. 197 – 261 (kurze Zusammenfassung auf S. 260 f.); Köpf, *Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser*, S. 221 – 231; Bligny, *L'église et les ordres religieux*, S. 319 – 326; Grill, *Benediktinisch-cisterziensischer Einfluß auf die Gründung des Kartäuserordens*, S. 3 – 18; Roth, *Beziehungen zwischen Kartäusern und Zisterziensern*, S. 5 – 20.

<sup>603</sup> Vgl. Köpf, *Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser*, S. 222 – 231; Bligny, *L'église et les ordres religieux*, S. 319 – 326.

<sup>604</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 209.

<sup>605</sup> Vgl. Laporte, *ASVC* 2, S. 218 f.

<sup>606</sup> Guigo, *Ad Innocentem papam*, S. 170.

<sup>607</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 94 – 100.

<sup>608</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 55,1: „Edentes, ubicumque sint silentium tenent. Quod licet et prius, tamen post exemplum reverentissimorum ac deo dilectorum cistellensium monachorum, quos et religione et numero in brevi multum crevisse gaudemus, perfectius custodimus. Ipsorum enim laici sive monachi, non loquuntur in prandio.“

<sup>609</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 61 – 63.

stattdessen an den befreundeten Orden zu wenden.<sup>610</sup> Auch dass Bruno in Sèche-Fontaine auf Gebiet siedelte, das von Molesme abhängig war, unterstreicht eine frühe Verbindung.<sup>611</sup> Doch oft wird übersehen, dass die Chartreuse und die Kartausen im Bugey von Benediktinerklöstern und Kanonikern umgeben waren, während Zisterzienserklöster in der näheren Umgebung fehlten.<sup>612</sup> Auch Petrus Venerabilis und andere Cluniazenser besuchten die Chartreuse; ein Brief von Guigo an Petrus Venerabilis beweist, dass man in regem Kontakt stand.<sup>613</sup> Insbesondere wurden zwischen der Chartreuse und Cluny Bücher ausgetauscht.<sup>614</sup> Petrus Venerabilis verlieh seiner Bewunderung für die Kartäuser in mehreren Schriften Ausdruck<sup>615</sup>, doch auch Guigo vertraute auf die Kraft der cluniazensischen Gebete.<sup>616</sup> Nicht zuletzt waren wichtige Förderer der Frühzeit Cluniazenser oder standen diesen nahe – neben Petrus Venerabilis, der die Kartäuser wohl in seiner Zeit als Prior von Domène kennen und schätzen gelernt hatte, war es vor allem Bischof Hugo von Grenoble, der sich ein Jahr lang als Mönch in das Cluniazenserklöster La Chaise-Dieu zurückgezogen hatte, ehe er vom Papst wieder in sein Amt zurückgerufen wurde.<sup>617</sup> Wenn Bischof Hugo die Gründung von Kartausen sowie die Verschriftlichung der *Consuetudines* initiierte, hatte er vermutlich vor allem das Vorbild des cluniazensischen Verbandes vor Augen, und das ist wohl der wichtigste Grund, warum die Kartäuser die *Consuetudines*-Form wählten, auch wenn sie nicht die Benediktregel adaptierten. Die Cluniazenser kannten nämlich – abseits vom cluniazensischen Klosterverband im strikten Sinn, der dem Abt von Cluny unterworfen

---

<sup>610</sup> Vgl. Laporte, Introduction, S. 73 f.

<sup>611</sup> Vgl. Bligny, *L'Église et les ordres religieux*, S. 320 f.

<sup>612</sup> Charakteristisch für das Gebiet, in dem sich diese vier Klöster befanden, ist, dass die Zisterzienser dort nicht oder kaum präsent waren, siehe unten, Kapitel II.4.2.2. Wenn Kartäuser und Zisterzienser in allernächster Nachbarschaft aufeinandertrafen, war das Verhältnis bei Weitem nicht mehr so gut, vgl. Bligny, *L'Église et les ordres religieux*, S. 299. Das verwundert kaum, wenn man an die ähnliche Wirtschaftsweise und das ähnliche Bedürfnis nach weiträumigen „Einöden“ denkt; hier musste notgedrungen eine territorialpolitische Rivalität ausbrechen.

<sup>613</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 83; Guigo, *Ad Petrum abbatem Cluniacensem*, S. 206 - 209. Aus dem Brief Guigos geht einerseits hervor, dass Petrus Venerabilis der Chartreuse einen Brief geschrieben und ein Kreuz geschenkt sowie der Prior von Cluny und Hugo von Creceio die Kartause besucht hatten. Die Grüße, die Guigo an einen Bekannten ausrichten ließ, sowie sein Mitgefühl für die Krankheit des Altpriors, von der ihm Petrus erzählt hatte, deuten auf ein enges Verhältnis hin. Im Brief zeigt sich auch, dass Guigo Kontakte zu mehreren cluniazensischen Priors hatte. Guigo antwortete hier auf Brief 24 des Petrus Venerabilis.

<sup>614</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, Brief 24, S. 44 – 47: Hier wird nicht nur erwähnt, dass Petrus Guigo ein Kreuz schickte, sondern auch einige Schriften, um die Guigo gebeten hatte, unter anderem zwei Heiligenviten und einen Ambrosiusbrief. Eine weitere Schrift, die in Cluny nicht vorhanden war, versprach er für Guigo in Aquitanien zu besorgen. Seinerseits bat Petrus Guigo um einen Codex mit Briefen des Augustinus.

<sup>615</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, *De miraculis* II, 27 – 29, sowie unter anderem die Briefe an Guigo, Petrus Venerabilis, Brief 24, S. 44 – 47, und Brief 48, S. 146 – 148. Guigo wurde von Petrus auch in Briefen an andere rühmend erwähnt, vgl. Brief 102, S. 264.

<sup>616</sup> Vgl. Guigo, *Ad Petrum abbatem Cluniacensem*, S. 206: “Salutate reverendos patres et dominos nostros, quibus paternam curam impenditis, quorum pariter et vestris precibus nostram illuminari caecitatem, roborari infirmitatem et aboleri petimus iniquitatem.“ Diese Sätze zeigen, dass Guigo den cluniazensischen Gebeten Einiges zutraute, sogar die Befreiung von der eigenen Sündhaftigkeit.

<sup>617</sup> Betonung durch Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 233.

war – auch lose Formen der Bindung: Bestimmte Klöster adaptierten die cluniazensischen *Consuetudines*, ohne jedoch eine rechtliche Bindung an Cluny einzugehen<sup>618</sup>, ähnlich wie es in der kartäusischen Observanzgemeinschaft der Fall war. Das zisterziensische Modell wurde von den Kartäusern erst später übernommen, mit der Einrichtung des Generalkapitels um 1140; doch auch hier ging Cluny unter Petrus Venerabilis zeitlich voran (1132), so dass es nicht ausgeschlossen ist, dass die Kartäuser auch hier zunächst Cluny folgten. Falls Guigo bereits ein erstes „Generalkapitel“ im Jahr 1136 einberufen hat, wie die *Annales* von Le Couteulx übermitteln, leider jedoch ohne Belege, so würde das die Verbindung nur unterstreichen.<sup>619</sup>

Damit wird auch das Problem der päpstlichen Urkunden erklärbar, welche den Kartäusern zuweilen ein Leben *secundum Benedicti regulam* zuschrieben. Diese Urkunden sind auch das stärkste Argument für die These, dass die Kartäuser den Benediktinern zuzurechnen seien. Widerlegungen dieser These von Seiten derjenigen, welche den eremitischen Charakter der Chartreuse betonten, blieben seltsam vage. So wurde darauf hingewiesen, dass die Chartreuse selbst nie mit der Regularitätsklausel bedacht wurde, ebenso wenig wie der gesamte Orden. Nur Bullen, welche Einzelhäuser betreffen, enthalten ab und an diese Formel. Der früheste Nachweis für die Klausel findet sich im Jahr 1145 in einer päpstlichen Bulle für das Priorat Mont-Dieu.<sup>620</sup> Doch damit bleibt immer noch offen, warum es sich einzelne Kartäuser gefallen ließen, zu den Mönchen unter der Benediktregel gezählt zu werden.<sup>621</sup> Zwar muss die Klausel für die *Consuetudines*, welche ja mehr als fünfzehn Jahre vorher entstanden, nicht unbedingt berücksichtigt werden. Sie ist aber dennoch ein Hinweis auf die Identität der frühen Kartäuser, welche trotz ihrer Eigenheiten im weitesten Sinn als „Benediktiner“ gesehen werden wollten, ohne Benediktiner im strengen Sinn zu sein, d.h. ohne die Profess auf die Benediktregel zu leisten und das benediktinische Gemeinschaftsleben zu führen. Dies entspricht auch dem oben erwähnten Ergebnis der Untersuchung der „Regularitätsklausel“ in Papsturkunden durch Jacques Dubois. Die Mönche der Chartreuse sahen sich demnach als Einsiedler, die auch nach der Benediktregel lebten und so Eremiten- und Zönotentum miteinander verbanden. Sie sahen keinen Widerspruch darin, denn ihrer Ansicht nach stand Benedikt für beides, denn er war auch Eremit gewesen. Es lag hierbei nahe, die eigene Klosterregel auf einen der Väter zurückzuführen, um dem Verdacht der *novitas*

---

<sup>618</sup> Vgl. Frank, Art. Cluny, in: TRE 8, S. 129 f.

<sup>619</sup> Vgl. Le Couteulx, *Annales*, Bd. 1, S. 401.

<sup>620</sup> Merati, *Secundum Deum et Beati Benedicti regulam*, S. 95.

<sup>621</sup> Vgl. folgende Bemerkung von Dubois, *Quelques problèmes*, S. 37: „Quoi qu’il en soit, on ne peut nier que pendant un demi-siècle, les chartreux ont admis d’être classés par la curie pontificale dans l’*ordo monasticus ... secundum beati Benedicti regulam*“.

entgegenzuwirken. Benedikt, als Eremit und Vater der Mönche, bot sich hier als Identifikationsfigur an.

Die Orientierung am Benediktinertum hat noch ein paar interessante Implikationen, da die Verschriftlichung von *Consuetudines* auf eine ähnliche Rechtsauffassung wie bei den Benediktinern hindeuten könnte. Es ist bekannt, dass bei den schwarzen Mönchen die *Consuetudines* die lokale Tradition verkörperten, welche für die Mönche schwerer wiegen konnte als die Benediktregel selbst, auch wenn sie sich als Söhne Benedikts bekannten. So schrieb Laporte, dass die *Consuetudines* oft gegen die Regel ausgespielt wurden und es den Mönchen im Zweifelsfall darauf ankam, sich allgemein in die monastische Tradition zu stellen, ohne speziell auf die Regel hinzuweisen.<sup>622</sup> Dies wird durch die Untersuchungen Patzolds über Konflikte in Klöstern des ottonisch-salischen Reiches bestätigt. Patzold arbeitete heraus, dass die Mönche in Konfliktfällen keineswegs immer vorrangig die Benediktregel als Begründung heranzogen, sondern sich gleichermaßen auf die Bibel und andere Autoritäten sowie mündlich tradierte Gewohnheiten beriefen.<sup>623</sup> Daraus folgerte er: „Die rechte Ordnung klösterlichen Lebens ergab sich bis ins 12. Jahrhundert hinein offenbar nicht allein aus der Benediktregel, sondern aus einem Nebeneinander verschiedenartiger Regeln und Vorschriften (...). Für diese These: daß die Ordnung monastischen Lebens in der Vorstellung der Religiösen nicht allein aus den Bestimmungen der Benediktregel, sondern eher aus einem undifferenzierten, gleichberechtigten Nebeneinander von Einzelnormen verschiedenartiger Normensysteme gebildet wurde, lassen sich weitere Indizien finden (...). Beispielsweise fügt es sich nahtlos in diesen Zusammenhang ein, daß die Mönche des früheren Mittelalters (anders als Historiker des 20. Jahrhunderts) keine einheitliche Bezeichnung für ihre schriftlichen *Consuetudines* geprägt, sondern sie mit den unterschiedlichsten Begriffen belegt haben (...). Eine solche Vielfalt an Bezeichnungen weist darauf hin, daß die Mönche eine schriftliche *Consuetudo* nicht als eine festumrissene und –definierte Normenart ansahen, die sich systematisch von andersartigen Normen (wie einer *Regula* oder einer mündlich tradierten Gewohnheit) durch ihren normativen Charakter hätte unterscheiden lassen.“<sup>624</sup>

Eine ähnliche Rechtsauffassung vertraten vielleicht die frühen Kartäuser. Dafür spricht einerseits die fehlende Abgrenzung gegenüber den „Zönobiten“ bzw. den Benediktinern, andererseits die mangelnde Reflexion über den rechtlichen Charakter der *Consuetudines*. Im

---

<sup>622</sup> Vgl. Laporte, ASVC 2, S. 102 – 104.

<sup>623</sup> Vgl. Patzold, Konflikte im Kloster, S. 296 f., der hier auch schreibt, dass die Mönche unter anderem nicht zwischen Recht, Sitte und Brauch unterschieden. In einem Konflikt berief sich ein Mönch sogar auf das sächsische Stammesrecht, vgl. ebenda, S. 296, Anm. 311.

<sup>624</sup> Patzold, Konflikte im Kloster, S. 300.



Gegensatz zum Beispiel zur Regel der Grandmontenser, die ein durchdachtes Rechtskonzept aufwies, zeichnete Guigo einerseits Gesetze, andererseits Gewohnheiten auf, verfasste eine Regel für seine Nachfolger, ließ aber die Profess immer noch nicht auf die *Consuetudines*, sondern nur auf den Prior leisten, hob das eremitische Propositum heraus und verstand sich gleichwohl als Sohn Benedikts. Die hohe Bildung Guigos lässt dabei weniger mangelndes Können, sondern vielmehr Gleichgültigkeit gegenüber exakten Rechtsdefinitionen vermuten. Es war für Guigo ganz selbstverständlich, wie für die Cluniazenser, dass die Eigenart eines Propositum durch die *Consuetudines*, d.h. die lokale Tradition bestimmt wurde und die Benediktregel eher auf die Zugehörigkeit zum Mönchsstand verwies. Das ginge denn auch mit den Untersuchungen konform, welche Jacques Dubois über die „Regularitätsklausel“ in Papsturkunden generell angestellt hat; aus diesen schloss er, dass die Zuschreibung der Benediktregel in den Urkunden nicht in streng juristischem Sinn, sondern als allgemeine Einordnung unter die Mönche verstanden werden müsse.<sup>625</sup> Dieser Umstand kann auch gut erklären, warum es einzelnen Kartäusern nichts auszumachen schien, wenn in Papsturkunden stand, dass sie nach der Benediktregel lebten.

Hieraus ergeben sich zwei Schlussfolgerungen in Bezug auf moderne Fragestellungen. Zum Ersten unterschieden die frühen Kartäuser nicht, wie wir modernen Forscher heute, zwischen einer sakrosankten *Regula* als einem monastischen „Grundgesetz“ und bloß ergänzenden oder interpretierenden *Consuetudines*, welche als „Ausführungsbestimmungen“ für die *Regula* dienen sollten.<sup>626</sup> Das entspricht einer frühmittelalterlichen Art und Weise, mit Recht umzugehen: Hier wurden weder klare rechtliche Hierarchien aufgestellt<sup>627</sup> noch Widersprüche zwischen den einzelnen Rechtssätzen aufgelöst, was für die Praxis bedeuten musste, dass man im Einzelfall den Sätzen folgte, die passend erschienen.<sup>628</sup> So konnten in den Klöstern des Frühmittelalters einmal die *Regula*, einmal die *Consuetudines* und einmal andere authentische Schriften in den Vordergrund treten, da im Grunde alles auf einer gleichen rechtlichen Ebene lag. Da die *Consuetudines* keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhoben sowie beispielsweise Strafbestimmungen fehlten, ist anzunehmen, dass die kartäusischen Prioren zusätzlich andere Schriften hinzuzogen. Auch gab Guigo sein Regelwerk als reine Kompilation vor allem der Regeln des heiligen Benedikt und Hieronymus und anderer, nicht näher bestimmter authentischer Schriften aus. Cygler schrieb, dass der Text der *Consuetudines* in sich selbst

---

<sup>625</sup> Vgl. Dubois, *Les ordres religieux*, S. 309.

<sup>626</sup> Siehe hierzu auch Kapitel I.2.1.3.

<sup>627</sup> Für die Praxis bei frühmittelalterlichen Mönchen vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 296 und 298.

<sup>628</sup> Vgl. die Vorgehensweise von frühmittelalterlichen Mönchen im Konfliktfall, die sich mitunter auch auf Zitate der Autoritäten beriefen, welche nur im weiteren Sinn mit ihrem Problem zu tun hatten, vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 299 und 304.

nicht normativ sei, da den Adressaten die Übernahme freigestellt war<sup>629</sup>; man könnte aber ebenso behaupten, der Text sei genauso normativ wie die anderen authentischen Schriften, aus denen er zusammengesetzt war, und diejenigen, die neben ihm bestanden.

Demgemäß machte es für die frühmittelalterliche Rechtsauffassung keinen Unterschied, ob es sich bei der eigenen, als sakrosankt betrachteten Rechtsgrundlage um eine Regula oder eine Consuetudo handelte.<sup>630</sup> So verwundert es nicht, dass auch bei den Cluniazensern im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts von „sanctae consuetudines“ gesprochen wurde<sup>631</sup>, und dass es in clunizensischen Kreisen Menschen gab, welche auf die uneingeschränkte Einhaltung cluniazensischer Consuetudines pochten, wie beispielsweise der Kardinal Matthäus von Albano († 1136). Bezeichnenderweise erntete er Widerspruch unter anderem von dem damaligen benediktinischen Abt Wilhelm von Saint-Thierry, der sich später den Zisterziensern zuwandte und sich damals bereits auf die Höherrangigkeit der Benediktregel berief.<sup>632</sup> Laporte wies darauf hin, dass die Zisterzienser de facto ein neues Regelverständnis aufwiesen, das er etwas despektierlich als „Regelkult“ bezeichnete.<sup>633</sup> Erst durch sie, betonte er, wurde die Benediktregel zu „der“ Regel, wodurch sich die Rolle der monastischen Consuetudines änderte: „Les Coutumiers sont réduits à leur rôle de complément.“<sup>634</sup> Doch bereits gegen Ende des 11. Jahrhunderts hatten auch die Mönche von Montecassino – allerdings weitaus weniger ausgefeilt als die Zisterzienser – die Cluniazenser kritisiert. Auch sie waren der Auffassung, dass Consuetudines der Regel nicht widersprechen durften, was eine Rechtshierarchie zwischen Regel und Consuetudines konstituierte.<sup>635</sup>

Das Regelverständnis der Zisterzienser sollte daher nicht als völlig revolutionär eingeschätzt werden. Gleichwohl waren es letztlich vor allem die Zisterzienser, durch welche die vom Frühmittelalter herkommenden Benediktiner und vor allem die Cluniazenser in massiven Rechtfertigungsdruck gerieten. Um ihre frühmittelalterliche, möglicherweise bei einigen aber weit über das Frühmittelalter hinausreichende Rezeptionsweise zu rechtfertigen, bot die

---

<sup>629</sup> Vgl. Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 185.

<sup>630</sup> Vgl. auch Meyer/ Smet, Guigo's „Consuetudines“ van de eerste Kartuziers, S. 20: „Dat Guigo's brief over de *Consuetudines* voor bindend werd gehouden, lag helemaal in de lijn van het toenmalige monachisme benoorden de Alpen. Tot op het einde van de XI<sup>e</sup> eeuw werd hier immers door niemand aan de steeds bindende kracht van de aangenomen kloostergewoonte getwijfeld. Slechts later, na de XI<sup>e</sup> eeuw, zouden de vertegenwoordigers van de nieuwe stichtingen of de voorstanders van een nauwer aansluiten bij de Regel van St Benedictus, in hun discussies het voor de Regel en tegen de *Consuetudines* gaan opnemen.“

<sup>631</sup> Vgl. Tutsch, *Zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Bernhards*, S. 87 mit Anm. 39. Die Formel findet sich bei Bernhard von Cluny.

<sup>632</sup> Vgl. Laporte, *ASVC* 2, S. 105; Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 234.

<sup>633</sup> Vgl. Laporte, *ASVC* 2, S. 105.

<sup>634</sup> Laporte, *ASVC* 2, S. 106.

<sup>635</sup> Vgl. Brief der Mönche von Monte Cassino an Abt Hartwig [von Hersfeld, Amtszeit 1072-1090], in: Nonn, U. (Hg.), *Quellen zur Alltagsgeschichte im Früh- und Hochmittelalter. Zweiter Teil (FSGA 40b)*, Darmstadt 2007, Nr. 58, S. 130-134.

Kanonistik den Benediktinern einen kommoden Ausweg, nämlich die Lehre vom Dispens und die Priorität des Evangeliums. Auf das Liebesgebot und die veränderten Zeiten berief sich denn auch Petrus Venerabilis in der berühmten Kontroverse mit den Zisterziensern.<sup>636</sup> Dass die Anfänge dieser Debatte bereits in die 1120er Jahre fielen, in denen auch die *Consuetudines* niedergeschrieben wurden, macht Guigos Desinteresse an exakten Rechtsdefinitionen nochmals augenfällig. Angesichts ihrer strengen Lebensweise, die allgemein als vorbildlich anerkannt wurde, waren die Kartäuser – anders als die Clunizenser – offenbar nicht gezwungen, ihre frühmittelalterliche Rechtsauffassung zu überdenken; ganz selbstverständlich fixierten sie ihre *Consuetudines*.

Aus dieser Rechtsauffassung wiederum ergibt sich eine zweite Überlegung zu modernen Fragestellungen. Da Guigo keinen Wert auf exakte juristische Abgrenzungen legte, geht die Forschungskontroverse, ob die Kartäuser nun Benediktiner seien oder nicht, wohl an der Identität der frühen Kartäuser vorbei. Wahrscheinlich ist es sogar falsch ausgedrückt, wenn man wie Laporte schreibt, dass die Kartäuser durch die *Consuetudines* eine Umwandlung in ein Benediktinerkloster verhindern wollten. Es scheint vielmehr, dass die Kartäuser keine scharfe Trennlinie zwischen Eremiten und Zönobiten zogen. Eremitisches Leben bedeutete für sie, das Schwierigste des monastischen Lebens zu verwirklichen. So gesehen, verlief die Trennlinie für sie nur zwischen einer strengeren, d.h. einsameren und asketischeren, und einer weniger strengen Lebensweise; die *Consuetudines* sollten demnach garantieren, dass sie weiterhin so streng lebten wie bisher. Entsprechend sahen sie wohl keinen fundamentalen Unterschied zwischen sich und den Benediktinern. Die Untersuchung der *Consuetudines* Guigonis ergibt somit den überraschenden Befund, dass im Fall der frühen Kartäuser die *neuen Eremiten* anfangs näher an den *alten Eremiten* waren, als man es gemeinhin annimmt.

Die Abgrenzung der Kartäuser von den Benediktinern verlief offenbar schrittweise und ohne spektakuläre Polemik; sie ging mit einer rechtlichen Präzisierung und verschiedenen Schritten zur Ordenswerdung einher. Wichtig waren hierbei zunächst die Rechtsakte der Annahme der *Consuetudines* ab 1128, welche einen Wandel des *Propositums* bzw. die Annahme anderer benediktinischer *Consuetudines* erschwerten, womit der Text die Funktion einer Regel einnahm. Hinzu kamen die päpstliche Approbation des Textes im Jahr 1133, die dem Text das Prestige einer Regel verschaffte, und schließlich das erste Generalkapitel im Jahr 1140, das den Text zur normativen Basis eines Ordens machte. Dadurch wurde allmählich eine

---

<sup>636</sup> So rechtfertigte Petrus Venerabilis die cluniazensischen Praktiken, welche von der wörtlich verstandenen Benediktregel abwichen, damit, dass alle monastischen Regeln nur *pro tempore* aufgestellt worden (d.h. dispensibel) seien und dass das Liebesgebot des Evangeliums als übergeordnete „Regel“ Milderungen der Benediktregel gebiete, vgl. Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard*, S. 223 f.

Rechtshierarchie konstituiert; die *Consuetudines* rückten immer mehr in den Vordergrund, während die Benediktregel immer nachrangiger wurde. Mit den ersten Generalkapiteln nach zisterziensischem Vorbild kam auch das neue hochmittelalterliche Rechtsdenken im Orden zum Durchbruch. Die *Consuetudines Guigonis* wurden den Statuten gleichgestellt, was eine permanente Revision ermöglichte und Praktikabilität wie Widerspruchsfreiheit der Normen gewährleistete.<sup>637</sup> Der Name der *Consuetudines* aber blieb, was gegen Ende des 12. Jahrhunderts erklärungsbedürftig wurde. Eine Antwort darauf, warum die kartäusische Regel *Consuetudines* hieß, fand der Biograph Anhelms um 1180: Nach ihm hatte Guigo seine Regel aus Demut *Consuetudines* genannt.<sup>638</sup>

#### 4 Gründe für die Niederschrift der *Consuetudines Guigonis*

Während die Normativität der *Consuetudines* und ihr Verhältnis zur Benediktregel vergleichsweise häufig und tiefgreifend diskutiert wurden, ist dies bei der Frage nach einem konkreten Schreibanlass oder Schreibzweck des Textes nicht der Fall. Es ist dabei eine Besonderheit der *Consuetudines Guigonis*, dass im Text selbst ein Schreibanlass angegeben ist – im Unterschied zu anderen Klosterregeln. Die Angabe Guigos, dass er das Regelwerk auf Bitten der drei Prioren und Gemeinschaften von Portes, Meyriat und Saint-Sulpice sowie auf Befehl des Bischofs Hugo von Grenoble niedergeschrieben habe, wurde in der Forschung kaum hinterfragt. Zwar wurde die Frage gestellt, warum sich der Text nur an die drei genannten Gemeinschaften und nicht an die anderen vorhandenen Kartausen der Zeit richtete. Mit der Antwort Laportes, dass die Prioren der drei Kartausen, im Gegensatz zu den anderen, nie in der Chartreuse gelebt und daher mehr Klärungsbedarf als die anderen Kartausen hatten, schien diese Frage jedoch hinreichend beantwortet.<sup>639</sup>

Im Einklang mit dem Text wurde in der Forschung häufig der äußere Einfluss betont, der Guigo zur Abfassung der *Consuetudines* bewegte. Insbesondere wurde der Anteil der

---

<sup>637</sup> Für den Begriff und die Charakteristika des neuen hochmittelalterlichen Rechtsdenkens siehe Kapitel I.2.1.3.

<sup>638</sup> Siehe Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, 6: „Fuerat Cartusiae prior memoria dignus aeterna Guigo vir venerandus qui, ob divinitus sibi collatam mellifluae doctrinae gratiam, hanc obtinet praerogativam ut ‘bonus Prior’ nominetur ab eis qui de ipso loquuntur. Is cartusiensis Ordinis religioni modum certosque statuit terminos. Nam regulam ipse scripsit quam ‘Consuetudines’ vocavit.“ Der Zusatz „ex humilitate“ findet sich nicht in der Edition von Picard (vgl. Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, 6), aber in den *Acta Sanctorum*, die auf eine alte Handschrift aus der Kartause Meyriat zurückgriffen, vgl. *AA SS Junii*, Bd. 5, S. 226; die entsprechende Stelle der *Vita Antelmi* ebenda, S. 230. Obwohl Picard auch diesen Abdruck berücksichtigt, wird die Variante im kritischen Apparat seiner Edition nicht angeführt.

<sup>639</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 16; ihm folgen unter anderem Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 212, sowie Giuliani, *La formazione dell’identità*, S. 91.

Bischöfe und insbesondere des Bischofs Hugo für die Niederschrift unterstrichen; so schreibt Cécile Caby: „L’écriture comme vecteur de l’institutionnalisation est le plus souvent à la fois une étape décisive vers la circulation des modèles – en dépit de l’attitude des premières générations de la Chartreuse –, mais également vers la reconnaissance canonique par la hiérarchie ecclésiastique et notamment la papauté. En effet, il serait illusoire de céder à l’image trop facile d’une évolution strictement spontanée: que ce soit à l’occasion des interventions ponctuelles des évêques ou par les diverses voies de l’homologation pontificale, il n’est pas d’expérience religieuse dont l’évolution fasse abstraction des grandes orientations de la politique ecclésiastique et notamment du contrôle de la vie religieuse.“<sup>640</sup> Der Eindruck, der auch von den *Consuetudines* gestützt wird, dass für dieses Regelwerk Bitten und Druck von außen eine besonders große Rolle spielten, impliziert, dass Guigo den Text vielleicht nur gezwungenermaßen verfasste. Das würde die ambivalente Einstellung zur Verbandsverdingung erklären, die sich im Text fassen lässt. Ebenso passt das zum häufig erwähnten Befund, dass die Gründung neuer Kartäuser von Außenstehenden und nicht von der Chartreuse ausging, was Cygler zu der überspitzten Äußerung bewegt, der Chartreuse seien die anderen Kartäuser „gleichgültig“ gewesen.<sup>641</sup> Auch Jacques Dubois hält den äußeren Einfluss für sehr gewichtig, befindet sich aber mit seiner These, primär Petrus Venerabilis habe die Niederschrift des Regelwerks veranlasst, auf einsamem Posten.<sup>642</sup>

Andere Forscher betonen dagegen eher Gründe für die Niederschrift, die innerhalb der kartäuserischen Gemeinschaft lagen. Florent Cygler trägt eine eigene These zum Schreibanlass der *Consuetudines* vor; er geht davon aus, dass sie in einer Zeit aufgeschrieben wurden, in der das Charisma Brunos allmählich verblasste. Nach ihm diene das Regelwerk dazu, das *Propositum* Brunos zu wahren.<sup>643</sup> Maurice Laporte äußert sich nicht explizit zu einem möglichen Schreibanlass. Er fügt jedoch, wie oben erwähnt, Überlegungen zum Zweck der *Consuetudines* an und stellt die These auf, diese hätten dazu gedient, eine Umwandlung der Kartäuser in Benediktinerklöster zu verhindern. Hierbei seien die negativen Erfahrungen Brunos in Sèche-Fontaine sowie die Probleme der Chartreuse mit La Chaise-Dieu nach dem Weggang Brunos ausschlaggebend gewesen.<sup>644</sup> Daraus ergäbe sich die Wahrung des eremitischen *Propositum*, wie es Bruno vorlebte, als Schreibzweck. Posada bemerkt nur lapidar, in den *Consuetudines* könne man „[o]hne viel Mühe (...) einen Anstoß zur Einheit

---

<sup>640</sup> Caby, *De l’ermitage à l’ordre érémitique*, S. 92.

<sup>641</sup> Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 212.

<sup>642</sup> Vgl. Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 227 – 229.

<sup>643</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 211 f.

<sup>644</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 70 – 75.

oder besser zur Gleichförmigkeit unter den angeschlossenen Häusern sehen.<sup>645</sup> Diese Einheit, zunächst auf die Lebensweise bezogen, war durch die Unerfahrenheit der drei Prioren der adressierten Kartausen gefährdet, denn dadurch konnten nach Cygler „Unwissen und Unsicherheit über wichtige Observanzpunkte entstehen“<sup>646</sup>; dem sollten die *Consuetudines* abhelfen.

Im Folgenden sollen diese verschiedenen Thesen diskutiert und eine eigene These zum Schreibanlass der *Consuetudines* vorgetragen werden. Eine Unterscheidung zwischen Schreibanlass und Schreibzweck erscheint dabei als wenig sinnvoll, so dass im Folgenden einfach von Gründen für die Niederschrift der *Consuetudines* die Rede sein soll. Zudem erscheint es als zweckmäßig, zwischen Gründen innerhalb und außerhalb der kartäusischen Gemeinschaft zu unterscheiden. Von den Gründen innerhalb der Gemeinschaft sollen die Wahrung des Charismas Brunos, die Wahrung des eremitischen Propositum und der Wille zur Einheit bzw. der Zusammenhang mit der Verbandsverdingung der Kartäuser – und damit die Thesen Cyglers, Laportes und Posadas – besprochen werden. Danach sollen die Gründe außerhalb der Gemeinschaft betrachtet werden und damit auch die Thesen Cabys und Dubois'. Ausgehend davon, dass die *Consuetudines* im Zusammenhang mit der Besitzentwicklung der ersten Kartausen gesehen werden müssen, soll anschließend die Rolle der Benediktiner, der Bischöfe und der weltlichen Gewalt für die Niederschrift des Textes untersucht werden. Diese Aufzählung externer Faktoren, welche auf das Regelwerk einwirkten, verdeutlicht bereits, dass in der Tat der Einfluss von außen eine große Rolle für die Verschriftlichung der *Consuetudines* spielte. Die Erwähnung der weltlichen Gewalt zeigt dabei einen Gesichtspunkt auf, der in der Forschung bisher nicht berücksichtigt wurde.

In den nächsten Kapiteln wird zudem deutlich werden, dass die drei Adressaten Portes, Meyriat und Saint-Sulpice nicht nur nach der traditionellen These erklärt werden können. Oben wurde bereits eine alternative Antwort impliziert, nämlich dass sich die anderen Einsiedeleien noch nicht an der Chartreuse orientierten.<sup>647</sup> Eine andere plausible Erklärung wäre, dass die *Consuetudines* besonders auf die Bedürfnisse der drei Adressaten sowie der Chartreuse und des Bischofs Hugo reagierten. In dem Fall wäre letztlich das wirtschaftliche und politische Umfeld der genannten vier Kartausen wichtig oder gar entscheidend für die Niederschrift gewesen, ebenso, wie der Regeltext dieses Umfeld beeinflussen sollte. Damit wäre das Regelwerk im weitesten Sinn als politisches Dokument zu deuten und müsste,

---

<sup>645</sup> Posada, *Der heilige Bruno*, S. 249.

<sup>646</sup> Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 98.

<sup>647</sup> Es ist nicht klar, ob die einzelnen „Kartausen“ sich bereits seit ihrer Gründung an der Chartreuse orientierten oder sich erst später der Chartreuse zuwandten, vgl. Kapitel II.1.

analog zur Historiographie und Hagiographie, auch unter diesem Aspekt gesehen werden. Daher ist es, was die Quellenbasis betrifft, problematisch, sich ausschließlich auf den Regeltext selbst zu stützen. Für die Untersuchung des Schreibanlasses werden deshalb auch die Briefe Guigos und die Hagiographie, vor allem aber die Urkundenüberlieferung herangezogen werden. Diese Überlieferung ist bisher im Zusammenhang mit den *Consuetudines* nur unzureichend beachtet worden; gerade hieraus lassen sich aber neue Erkenntnisse gewinnen, wie es zum Teil bereits bei der Frage nach der Rechtsauffassung der *Consuetudines* deutlich wurde. Die Historiographie und Hagiographie können denn auch einen häufig genannten Grund für die Niederschrift der *Consuetudines* näher beleuchten: dass speziell das Charisma Brunos durch den Text bewahrt werden sollte.

## **4.1 Gründe innerhalb der Gemeinschaft**

### **4.1.1 Wahrung des Charismas Brunos? Der Gründer und die Identität der frühen Kartäuser**

Die meisten Forscher gehen im Fall der Kartäuser von einem langsamen, aber recht reibungslosen Übergang vom Charisma Brunos zur Institution aus, unterbrochen nur von der Krise seines Weggangs, die in kurzer Zeit gemeistert wurde. Fast einhellig ist man der Meinung, dass sich die Ideale und die Lebensweise des heiligen Bruno ungebrochen in der Chartreuse gehalten haben und im Laufe der Zeit allenfalls ergänzt wurden; demgemäß liege in den *Consuetudines* im Wesentlichen ein Abbild der authentischen Lebensweise Brunos vor. Die Anteile Brunos und Guigos an den *Consuetudines* werden hierbei unterschiedlich bewertet; meist wird angenommen, dass der Großteil der Bestimmungen auf Bruno zurückgeht, während Guigo nur einige Ergänzungen vornahm.<sup>648</sup> Eine Ausnahme bilden hier

---

<sup>648</sup> Die extreme These, dass die *Consuetudines* nichts als die Lebensweise Brunos wiedergeben, wird heute in der Regel nicht mehr vertreten. Dies entspricht jedoch der traditionellen Ansicht, welche sich beispielsweise bei dem kartäusischen Ordensgeneral Le Masson, der zu Beginn des 18. Jahrhunderts verstarb, wiederfindet, vgl. Le Masson, *Annales ordinis Cartusiensis*, Bd. 1, cap. 3,3, S. 6: „Nullam vivendi formam à Sancto Brunóne scriptam fuisse crédimus: sed Sancti illíus viri documenta & extrémpla erant illis quasi vivens Régula, quam adimplére & ad suos successóres per exempla etiam ipsi transférre didícérant. Ipsam tamen eámdem esse non dubitámus, quam pósteà R. Pater Guigo scriptis mandávit; nihílque in ejus Consuetudínibus reperíri credimus, quod quasi ab ore Sancti Brunónis per discípulos, qui eum víderant & audierant, non didícérit.“ In der inhaltlich kongruenten, aber nicht ganz wortgetreuen deutschen Übersetzung in Posada, *Der heilige Bruno*, S. 251, lautet die Passage folgendermaßen: „Der heilige Bruno hat keine geschriebene Regel hinterlassen. Die Belehrungen und Beispiele des Heiligen bildeten gleichsam eine lebendige Regel, die man zu beobachten und an die Nachfolger weiterzugeben trachtete. Wir zweifeln nicht daran, daß es dieselbe ist, die später der ehrwürdige Vater Guigo niederschrieb. Und wir glauben, daß sich in seinen Gebräuchen nichts findet, das er von den Schülern, die ihn

Meyer und Smet, welche einzig „l'esprit général“ auf Bruno zurückführen, die Ausgestaltung der Konventsgebäude jedoch Hugo von Grenoble, die komplette Organisation des kartäusischen Lebens und Wirtschaftens, wie sie in den *Consuetudines* erscheint, allein Guigo zuschreiben, der sich hier als Neuerer betätigt habe.<sup>649</sup> Der Strang der mündlichen

---

gesehen und gehört haben, gleichsam von den Lippen des Heiligen nicht erfahren hätte.“ Analog äußert sich Goßens, Bruno von Köln, S. 38. Cygler setzt voraus, dass die frühen Kartäuser mit den *Consuetudines* das *Propositum Brunos* verschriftlichten, behandelt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Bruno und den *Consuetudines* jedoch nicht, vgl. Cygler, Das Generalkapitel, S. 211 f., sowie Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten, S. 98 f.

Andere gehen von einer allmählichen Entfaltung der kartäusischen Lebensweise aus, bei der aber die ursprüngliche Lebensform Brunos weitgehend beibehalten wurde. Löbbel, Der Stifter des Carthäuser-Ordens, S. 106 f., spricht so von einer „schrittweise[n] Gestaltung der Regel“ (S. 107). Von den *Consuetudines* schreibt er, dass sie „in erster Linie nichts anderes sind, als die Regeln, nach denen man schon zur Zeit Brunos lebte“, die sich „viva voce (...) weiter vererbt und durch die lange Gewohnheit Bürgerrechte gewonnen“ hätten (S. 114). Nach Löbbel orientierte sich Bruno in der Chartreuse am Evangelium und der Benediktregel (S. 115) und übernahm in Kalabrien die Gebräuche der Kamaldulenser (S. 236 f.). Dies habe schließlich auf die Chartreuse zurückgewirkt, deren *Consuetudines* eine Mischung zwischen Benedikt- und Kamaldulenserregel darstelle (S. 115 f.). Doch nicht alles in den *Consuetudines* ginge auf Bruno zurück: „Dass von manchen dieser Satzungen zur Zeit Brunos noch keine Rede sein konnte, bedarf nicht der Erwähnung. Zumal die Regeln über die Wahl der Vorsteher, über die Aufnahme der Novizen, die Bewirtung der Gäste u. s. w., waren zur Zeit Brunos durchaus gegenstandslos; die sieben Gefährten bildeten eine freie Gemeinschaft, in der jeder gleichberechtigt war, Brunos Leitung war nur eine autoritative. Deshalb konnte sich in der ersten Zeit auch jeder anschließen, dem es Bedürfnis war, in der Einsamkeit sein Seelenheil sicher zu stellen, Bruno gewährte allen die liebevollste Aufnahme.“ (S. 130) Ebenso schreibt Hogg, Die Lebensformen der Kartäuser, S. 52: „Bruno hat keine Regel verfasst. Es ist jedoch anzunehmen, dass die ‘Consuetudines’ seine Vorstellung widerspiegeln, wenn auch ein Teil der Anordnungen aus der gelebten Erfahrung der Kommunität stammt.“ Auch Rieder, Die Originalität der Berufung, S. 51, mit Anm. 4, geht von einer grundlegenden Kontinuität zwischen Bruno und Guigo aus, verweist aber auf die Änderungen in der Liturgie gegenüber der Anfangszeit. Nach Posada, Der heilige Bruno, S. 254, war Guigo nur in der Einrichtung des unteren Hauses sowie vielleicht in einigen Einzelheiten schöpferisch tätig: „Vielleicht klärte er die Normen in einigen Details von geringerer Bedeutung auf, beseitigte Zweideutigkeiten oder füllte Lücken, eine seinem Talent entsprechende Arbeit. Doch das wissen wir nicht.“ Guigos Verdienst besteht für Posada vorrangig darin, dass er das Wesen der Lebensweise Brunos klar und deutlich als Norm darlegte. „Guigo rief weder eine Revolution noch eine Evolution hervor, sondern eine vervollkommnende Involution, wenn dieser Begriff gestattet ist. Diese bestand darin, zusammenzufassen, zu festigen und zu reinigen. Man bat ihn, bildlich ausgedrückt, um die Gußform jener Lebensweise, und er modifizierte nicht das Modell. Vielmehr betonte er dessen grundlegende Züge, arbeitete die Zusammenhänge heraus, hob manche Einzelheit hervor und schuf damit ein vollkommenes Modell.“

Unklar und in unterschiedlichen Schriften verschieden äußert sich hingegen Laporte. Er geht in der Einleitung zu der Edition der *Consuetudines* aus den 80er Jahren davon aus, dass die Spiritualität Brunos zwar ungebrochen nachwirkte, die Lebensweise der frühen Kartäuser sich aber nach und nach entwickelt habe (vgl. Laporte, Introduction, S. 8 und 90 f.). Guigo gab der Spiritualität Brunos eine Form (S. 43), sorgte für ihre Dauerhaftigkeit und vollendete so das Werk des Gründers (S. 91). Er habe einerseits etablierte, andererseits in den Anfängen seines Priorats entwickelte Gewohnheiten niedergeschrieben; um diese Gewohnheiten aus der monastischen Tradition zu begründen, habe er eine eigenständige Synthese seiner Quellen entwickelt, worin denn auch seine Originalität liege (S. 85-87). Während hier Bruno vorrangig eine inspirierende und integrierende Rolle einnimmt und Guigos Leistung als wichtiger für das konkrete kartäusische Leben erscheint, betont Laporte in ASVC 2, S. 45-51, eine weitreichendere Kontinuität zwischen Bruno und Guigo. So seien die Prioren bis einschließlich Guigo den Anweisungen Brunos gefolgt (S. 45 – 47, 50). Für Guigo wäre es schwierig gewesen, Änderungen einzuführen, da unter seinem Priorat noch Mönche in der Chartreuse lebten, die Bruno persönlich gekannt hatten. Auch habe Guigo sämtliche Ideale von Bruno geteilt (S. 50 f. sowie 8 – 20).

Hinweise für eine Weiterentwicklung der *Consuetudines* gegenüber der Lebensweise Brunos gibt es einige, so dass die These einer völligen Kontinuität zwischen Bruno und Guigo kaum haltbar ist. Neben den oben von Löbbel und Rieder genannten Aspekten wäre noch der Umstand zu erwähnen, dass die ersten Kartäuser unter Bruno zu zweit in einer Zelle lebten, während sich unter Guigo bereits Einzelzellen durchgesetzt hatten.

<sup>649</sup> Meyer/ Smet, Guigo's „Consuetudines“ van de eerste Kartuizers, S. 97 f. Aufgrund des Quellenmangels ist auch diese These spekulativ.



Überlieferung wäre jedenfalls gegeben gewesen, da zur Zeit der Abfassung der *Consuetudines* noch drei Brüder lebten, welche mit Bruno zusammengelebt hatten.<sup>650</sup> Auch der Bischof Hugo von Grenoble, der die Kartäuser seit ihren Anfängen begleitet hatte, hätte ein Bindeglied zwischen Bruno und Guigo bilden können.<sup>651</sup> Allerdings drohte diese unmittelbare Überlieferung durch das fortschreitende Alter Hugos und der drei Brüder abzureißen. Eine „Ausartung des *propositum* droht[e]“<sup>652</sup>, die Cygler zufolge durch die *Consuetudines Guigonis* verhindert werden sollte; nach ihm sollte der Text das *Propositum* Brunos konservieren, bevor es verloren ging bzw. das Charisma Brunos gänzlich verblasste.<sup>653</sup> So gesehen, wäre eine außerordentliche Kontinuität, wie sie später in der Ordensgesetzgebung bemerkbar ist<sup>654</sup>, bereits ein Kennzeichen der Anfänge der Kartäuser gewesen.<sup>655</sup>

Der verbreiteten These einer weitreichenden Kontinuität zwischen Bruno und Guigo widersprechen jedoch Meyer und Smet, die annehmen, dass Bruno sich in der Chartreuse ursprünglich an Petrus Damiani und den Kamaldulensern orientierte.<sup>656</sup> Wie oben bereits erwähnt, könnte dies anhand einer Stelle in der *Vita Hugonis* belegt werden, aus der hervorgeht, dass die Kartäuser anfänglich zu zweit in einer Zelle gelebt hatten.<sup>657</sup> Auch die Gestalt der kalabrischen Kongregation, die ähnlich wie die Kamaldulenser einen Verband aus Eremitagen und Benediktinerklöstern darstellte, könnte die These untermauern, zumal wenn man annimmt, dass die Benediktinerklöster innerhalb des Verbandes bereits von Bruno selbst gegründet worden seien.<sup>658</sup> Die meisten folgen allerdings Laporte, der überzeugend dafür argumentiert, dass die Entwicklung zu einer kamaldulenserähnlichen Kongregation erst nach dem Tod Brunos eingeleitet wurde, da sich sichere Belege für ein Benediktinerkloster erst ab 1114 finden lassen.<sup>659</sup> Auch wenn man der Argumentation Laportes nicht folgen wollte,

---

<sup>650</sup> Vgl. Greshake, *Epistulae Cartusianae*, S. 84; Laporte, *Introduction*, S. 89.

<sup>651</sup> So Laporte, *ASVC* 2, S. 44; Caby, *De l'ermitage à l'ordre érémitique*, S. 92.

<sup>652</sup> Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 211. Hervorhebung im Text.

<sup>653</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 211 f.

<sup>654</sup> Vgl. Cygler, *Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts*, S. 46 – 48, insbesondere folgende Aussagen auf S. 47: „Zugespitzt formuliert: Die Kartäuser kodifizierten ihr Recht kompilatorisch. Vergegenwärtigt man sich nochmals das ursprüngliche, spezifische Ziel, das sich die kartäusische Gesetzgebung einst auferlegt hatte, dann liegt die Erklärung für eine solche sehr 'konservative' Vorgehensweise auf der Hand: Hauptaufgabe bzw. Rolle des Priors der Chartreuse, dann des Generalkapitels und der von ihnen herausgegebenen Statuten war es, die *Consuetudines Guigonis* je nach Bedarf zu ergänzen. Diese letzten blieben trotz vieler *cancellata* zumindest theoretisch bzw. ideell immer in Kraft (...)“

<sup>655</sup> So Laporte, *Introduction*, S. 91.

<sup>656</sup> Vgl. Meyer/ Smet, *Guigo's „Consuetudines“ van de eerste Kartuizers*, S. 77-84, 97.

<sup>657</sup> Vgl. Guigo, *Vita s. Hugonis*, Sp. 770.

<sup>658</sup> So Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 118; Meyer/ Smet, *Guigo's „Consuetudines“ van de eerste Kartuizers*, S. 80, 82-84.

<sup>659</sup> Laporte, *ASVC* 1, S. 292 – 304, untersucht die Frage im Detail. Die Meinung, dass bereits Bruno ein Zönobium gegründet habe, fußt auf einer Schenkungsurkunde Graf Rogers I. aus dem Jahr 1098 oder 1099. In dieser wird neben Santa Maria auch Santo Stephano erwähnt, was impliziert, dass es „deux centres monastiques différents“ (S. 293) gegeben habe; analog steht es in einer Urkunde, die auf das Jahr 1102 datiert ist. Letztere ist

stünde die Kamaldulenser-These auf schwachen Füßen, denn aus den Plänen, die Bruno für seine kalabrische Gründung verfolgte, lassen sich keine Rückschlüsse auf seine ursprünglichen Vorbilder für die Chartreuse ziehen. Die Gründung in Kalabrien geschah unter anderen Umständen, lebte unter anderen Voraussetzungen auf als die Chartreuse, war weder so einsam gelegen wie diese noch konnte die Armut dort in gleichem Maße verwirklicht werden, da dem die Interessen des Grafen Roger entgegenstanden, der das Kloster reich beschenkte.<sup>660</sup> In Kalabrien lebte er mit anderen Mönchen zusammen; wenn die Mönche der Chartreuse dem Einsiedlerleben treu bleiben wollten, so musste das nicht heißen, dass die kalabrischen Mönche genauso sahen; dass eine Gruppe Differenzen bezüglich der Observanz entwickelte, war nichts Ungewöhnliches.

Es wäre durchaus möglich, dass Bruno seine Absichten erst in Italien geändert hätte, unter Einfluss der unterschiedlichen Mönche und Umstände, was denn auch Löbbel annimmt. Nach ihm ließ Bruno mit Santo Stefano del Bosco ein Haus für kranke und schwache Mönche erbauen, welche die Anforderungen des Einsiedlerlebens nicht erfüllen konnten oder mochten; hierbei soll er sich an Fontebuono unterhalb von Camaldoli orientiert haben.<sup>661</sup>

Diese Änderungen nach kamaldulensischem Vorbild hätten schließlich auch die Chartreuse beeinflusst, die bisher vor allem nach der Benediktregel gelebt hätte, und hätte in die *Consuetudines* gemündet, die Benedikt- und Kamaldulenserregel verbinden; diese

---

eine Fälschung, da Roger I. im Jahr 1102 bereits tot war; weitere Gründe nennt Laporte auf S. 304 f. Da Santo Stephano in anderen Urkunden erst seit den 1120er Jahren genannt wird (S. 294 f.), hängt die Frage, ob Bruno ein Zönobium gegründet hat, allein von der Echtheit der Urkunde von 1098/ 99 ab. Laporte hat die Frage akribisch untersucht und ist zu dem Schluss gekommen, dass es sich um eine Fälschung handelt, die zwischen 1122 und 1146 angefertigt wurde; er hält es für wahrscheinlich, dass sie in den 1140er Jahren erstellt wurde, da sich die Mönche im Jahr 1144 von Graf Roger II. ihren Besitz bestätigen ließen, wofür es sinnvoll war, ihm eine „Schenkung“ beanspruchten Gebietes vorzulegen (S. 296 f.). In der Urkunde fallen mehrere Ungereimtheiten auf. So wird das Kloster Sankt Jakobus in Montauro erwähnt, das aber nach Urkunden von Papst Paschalis II. erst 1114 errichtet wurde (S. 295). In einer Urkunde, die Paschalis II. im Jahr 1101 ausstellte und in der er den Besitz der Eremiten bestätigte, wurde kein Bezug auf die Urkunde von 1099 genommen (S. 283 f., 296). Die Zeugenliste der Fälschung ist beinahe wortwörtlich aus einer Schenkungsurkunde des Jahres 1096 übernommen (S. 297). Auch in der Totenrotel Brunos wird Santo Stephano nicht erwähnt sowie in keiner Urkunde bis zum Jahr 1124; danach werden häufig beide Häuser mit Schenkungen bedacht. Da Santo Stephano in den Konstitutionen Lamberts genannt wird, die zwischen 1120 und 1122 verfasst wurden, ist in diesen der früheste Beleg für das Kloster zu sehen; nach Laporte existierte es somit nicht vor 1122 (S. 295 f.). Das erste Zönobium, das aus der Kartause Santa Maria ausgegliedert wurde, war folglich St. Jakobus in Montauro; die Gründung erfolgte im Jahr 1114.

<sup>660</sup> Vgl. Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 159: „Wie ersichtlich, wurde die Genossenschaft der Carthäuser in Italien eher reich, als in Frankreich. Die Schenkungen des Grafen Roger waren so bedeutend, dass die Besitzungen der Carthäuser bald denjenigen der wohlhabendsten Ordensniederlassungen gleich kam [sic!]. Und noch immer fügte der Graf in wahrhaft fürstlicher Freigebigkeit den alten Schenkungen neue hinzu.“ Neben den Schenkungen Rogers führt Posada, *Der heilige Bruno*, 149 f., auch die im Vergleich zur Chartreuse ungünstigere Umgebung an, vor allem die Nähe des Dorfes, das später Serra San Bruno benannt wurde. Laporte, *ASVC* 1, S. 254 - 256, ordnet die kalabrische Gründung in die Religionspolitik Rogers ein, die auf eine Latinisierung Süditaliens und Siziliens zielte. Demgemäß stärkte Roger auch den Besitz von Santa Maria, um ein Gegengewicht gegen das griechische Mönchtum zu schaffen.

<sup>661</sup> Vgl. Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 161 f.

Verbindung mache denn auch die Originalität der Kartäuser aus.<sup>662</sup> So führt Löbbel einige Parallelen zwischen Kartäusern und Kamaldulensern an, wie das semieremitische Leben, die Institution und Lebensweise der Laienbrüder, das Amt des Priors, den Ausschluss von Frauen.<sup>663</sup> Trotz einiger Parallelen – nach Posada nicht verwunderlich bei „Eremiten ein und derselben Zeit und in nicht weit von einander entfernten Gegenden“<sup>664</sup> – kann Camaldoli nicht als einziger Einfluss auf die *Consuetudines* neben der Benediktregel gelten.<sup>665</sup> Gerade die Einrichtung des unteren Hauses, unterstreicht Rieder, sei nicht mit Fontebuono vergleichen, da die Laienbrüder der Chartreuse ebenfalls ein eremitisches Leben führten; auch sei die Funktion der *Domus inferior* nicht mit derjenigen von Fontebuono zu vergleichen. Anders als in Fontebuono, in dem die Mönche zunächst nach der Benediktregel leben sollten, um nach ausreichender Übung vielleicht einmal Einsiedler in Camaldoli werden zu können, sollte das untere Haus nicht als Schule für künftige Einsiedler dienen.<sup>666</sup> Da auch Laportes Argumente dafür, dass die Benediktinerklöster der kalabrischen Kongregation erst nach dem Tod Brunos entstanden, schlüssig sind, ist die Hypothese Löbbels abzulehnen.

Diese Diskussion verweist zugleich auf eine Problematik, die der Frage nach dem Verhältnis der *Consuetudines* zum heiligen Bruno und ihren unterschiedlichen Antworten zugrunde liegt: Es ist die ungünstige Quellenlage. Nicht nur, dass sich Nachrichten über die kalabrische Kongregation widersprechen; die zeitgenössische Überlieferung über Brunos Leben und Pläne sowie das Zusammenleben der Kartäuser unter ihm ist spärlich, und wir haben nur zwei gesicherte Schriften von Bruno, in denen er sich über seine monastischen Vorstellungen äußert – seinen Brief an Radulf den Grünen und seinen Brief an die Mönche der Chartreuse. Nirgendwo äußert sich Bruno über die Organisation eines Ordens, über Details einer Regel; seine Ermahnungen bewegen sich auf einer rein spirituellen Ebene.<sup>667</sup> Freilich lassen sich Parallelen zwischen den Briefen Brunos und den *Consuetudines* finden; zum Beispiel scheint Bruno dem Gehorsam eine große Rolle zuzumessen und ihn beinahe mit der Liebe gleichzusetzen, wie es auch in den *Consuetudines* der Fall ist. Aber diese Ansicht ist keine originäre Brunos, sondern findet sich auch bei anderen Zeitgenossen. Da die Briefe Brunos eher allgemein eremitische Ideale vermitteln, ist es schwierig, ein präzises *Propositum* Brunos zu erfassen, das sich von anderen eremitischen *Proposita* abhebt und als solches auf das

---

<sup>662</sup> Vgl. Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 116 und 236 f.

<sup>663</sup> Vgl. Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 117 f., 125 – 127, 129.

<sup>664</sup> Posada, *Der heilige Bruno*, S. 131.

<sup>665</sup> Vgl. die Auflistung möglicher Quellen bei Laporte, *Introduction*, S. 76 – 84.

<sup>666</sup> Vgl. Rieder, *Die Originalität der Berufung*, S. 55 f. Rieder verweist darüber hinaus auch auf unterschiedliche Akzente in der Spiritualität.

<sup>667</sup> Vgl. Rieder, *Die Originalität der Berufung*, S. 51.

kartäusische Leben einwirkt.<sup>668</sup> Möglicherweise könnte man die in den *Consuetudines* erkennbare Milde auf Bruno zurückführen – auf der anderen Seite ließe diese sich auch aus der Benediktregel herleiten.<sup>669</sup> Von der Chartreuse unter Bruno wissen wir nur, dass die Brüder anfangs zu zweit in ihren Zellen zusammenlebten<sup>670</sup>; die früheste detaillierte Information über die kartäusische Lebensweise hingegen stammt von Guibert von Nogent, der die Zustände im Jahr 1114 und damit unter dem Priorat Guigos beschreibt.<sup>671</sup> Generell steht so auch die erste, häufig geäußerte Ansicht von der Kontinuität zwischen Bruno und Guigo auf wackeligen Füßen; das ist sichtbar daran, dass deren Verfechter zur Begründung auf Guigos bescheidenen Charakter<sup>672</sup> oder die positive Darstellung Brunos in der *Vita sancti Hugonis* und der *Magisterchronik*<sup>673</sup> verweisen müssen. Zudem berufen sie sich auf die Aussage Guigos in den *Consuetudines*, dass er nur die Gewohnheiten der Chartreuse niederschreiben, das heißt also nichts Neues schaffen wolle<sup>674</sup>, übersehen hierbei aber, dass er sich explizit in die Tradition der Väter, nicht diejenige Brunos stellt.<sup>675</sup>

Wie viel von der Lebensweise unter dem Gründer in den *Consuetudines* konserviert worden ist, ist eine Frage, die aufgrund des Mangels an Quellen kaum zu beantworten ist. Wahrscheinlich ist sie auch falsch gestellt und geht an der Identität der Kartäuser unter Guigo

---

<sup>668</sup> So verhält es sich mit allen Punkten, die Laporte, Introduction, S. 90, als Gemeinsamkeiten zwischen Bruno und Guigo nennt: „Sur tous le points essentiels de la vie cartusienne, amour de la solitude, primauté de la vie contemplative pure, proportion entre l'érémisme et le cénobitisme, charité fraternelle attentive, sagesse et esprit de modération, on trouve le pensée de Guigues coïncidant avec celle de saint Bruno.“ Zum Gehorsam bei Bruno vgl. Bruno, *Ad filios suos Cartusienses*, S. 72: „Nam cum oboedientiam veram cum omni cautela et studio observatis – quae est exsecutio mandatorum Dei, et clavis ac signaculum totius spiritualis disciplinae, quae nunquam est sine multa humilitate et egregia patientia, quam semper comitatur castus amor Domini et vera caritas – manifestum est vos sapienter legere ipsum fructum suavissimum et vitalem Scripturae divinae.“ Zum Gehorsam als zentraler Tugend auch in den *Consuetudines* vgl. Cons. Guigonis, cap. 35,3: „Licet enim multa sint, et diversa quae observamus, uno tamen et solo obedientiae bono, cuncta nobis fructuosa futura speramus.“ Die Liebe erscheint auch in der Benediktregel als Wurzel des Gehorsams, vgl. *Regula Benedicti*, cap. 5 und 7. Zur wichtigen Rolle des Gehorsams bei den hochmittelalterlichen Eremiten vgl. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 22 und 42 f. Zu zentralen Begriffen der Reformer (unter anderem Einsamkeit, Natur, Vernunft, Armut) vgl. Constable, *The Reformation*, S. 125-167.

<sup>669</sup> Vgl. Bruno, *Ad filios suos Cartusienses*, S. 86 - 88: Hier tadelt Bruno, dass Meister Landuin trotz seiner Kränklichkeit seine asketischen Bemühungen nicht verringert, und beauftragt die Mönche der Chartreuse, sich um diesen zu kümmern und ihn zu einer milderen Lebensweise zu veranlassen.

<sup>670</sup> Vgl. Guigo, *Vita s. Hugonis*, Sp. 770.

<sup>671</sup> Vgl. Laporte, *ASVC* 1, S. 187-189.

<sup>672</sup> Vgl. Posada, *Der heilige Bruno*, S. 252 f.

<sup>673</sup> Vgl. Laporte, Introduction, S. 89.

<sup>674</sup> Vgl. Rieder, *Die Originalität der Berufung*, S. 51, und Posada, *Der heilige Bruno*, S. 253. Posada schreibt ebenda in Bezug auf Guigos Nachleben in der *Vita Anthelmi*, dass Guigo dieser zufolge „eigentlich kein Gesetzgeber oder Verfasser einer Regel, nicht einmal ein Reformator [war], der vorhergehende Normen änderte, sondern er war es, der die kartusianische Lebensweise ‘schriftlich abfaßte’, indem er ihr ‘Form und klare Grenzen gab’.“ Diese Urteil verwundert etwas, betrachtet man die eindeutige Aussage in der Quelle, dass Guigo eine Regel verfasste, vgl. Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, 6: „Fuerat Cartusiae prior memoria dignus aeterna Guigo vir venerandus qui, ob divinitus sibi collatam mellifluae doctrinae gratiam, hanc obtinet praerogativam ut ‘bonus Prior’ nominetur ab eis qui de ipso loquuntur. Is cartusienis Ordinis religioni modum certosque statuit terminos. Nam *regulam ipse scripsit quam ‘Consuetudines’ vocavit.*“ (Hervorhebung von mir)

<sup>675</sup> Vgl. Cons. Guigonis, Prol. 2.

vorbei, denn sie ignoriert das Faktum, das oft nur nebenbei erwähnt, bisweilen erstaunt kommentiert, aber fast nie untersucht wird: Dass Bruno weder in den *Consuetudines* noch in anderen Schriften Guigos – bis auf die *Vita sancti Hugonis* – auch nur einmal erwähnt wird.<sup>676</sup> Der Kartäuser Laporte, welcher die Kontinuität zu Bruno betonte, versuchte diesen Umstand zu erklären, indem er auf die *Magisterchronik* verwies, die zusammen mit den *Consuetudines* gesehen werden sollte.<sup>677</sup> Diese Argumentation wurde von Giuliani abgelehnt, der keinen zwingenden Zusammenhang zwischen den *Consuetudines* und der *Magisterchronik* sah.<sup>678</sup> In der Tat ist die Erklärung von Laporte in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zum einen ist unklar, ob Guigo überhaupt Teile der *Magisterchronik* – in dem Fall die *Viten* seiner vier Vorgänger – schrieb oder ob das Werk erst nach seinem Tod verfasst wurde.<sup>679</sup> Zudem kann sich die These Laportes auf keinerlei erhaltene Handschriften stützen. Zwar ist die *Magisterchronik* immer nur zusammen mit den *Consuetudines* überliefert und kann daher als Einleitung oder Ergänzung zu diesen betrachtet werden<sup>680</sup>, aber die uns erhaltenen Handschriften stammen frühestens aus dem 13. Jahrhundert.<sup>681</sup> In den zwei erhaltenen Manuskripten der *Consuetudines* aus dem 12. Jahrhundert fehlt die *Magisterchronik*.<sup>682</sup> Dies könnte, muss aber nicht damit erklärt werden, dass die Handschriften zisterziensischer Provenienz sind und von Seiten der Zisterzienser mehr Interesse an dem Regelwerk als an den Lebensbeschreibungen der ersten Prioren bestand.<sup>683</sup> Eine Stütze für die These Laportes bieten die *Annales* von Le Couteulx, in denen von zwei – heute nicht mehr erhaltenen – Handschriften kartäusischer Herkunft aus dem 12. Jahrhundert berichtet wird, welche die *Consuetudines* und die *Magisterchronik* enthielten. Eines dieser Manuskripte galt zu den Zeiten Le Couteulx' als das Exemplar, das von Guigo in die neu gegründete Kartause Mont-Dieu geschickt wurde. Auf dieser Handschrift basiert auch die Annahme, dass Guigo die ersten *Viten* der *Magisterchronik* verfasste und das Werk nach seinem Tod weitergeführt wurde, denn nach Le Couteulx fand sich in dem Codex ursprünglich die Kapitelaufzählung der *Consuetudines* direkt nach der Lebensbeschreibung des Priors Johannes, der Vorgängers Guigos. Durch Rasur wurde später die Kapitelaufzählung

---

<sup>676</sup> Vgl. beispielsweise Hogg, *Le souvenir de Bruno*, S. 157, der diesen Umstand als „disconcertingly“ und „embarrassing“ bezeichnet.

<sup>677</sup> Laporte, *ASVC* 2, S. 18 f.

<sup>678</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 97.

<sup>679</sup> Analog Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 97.

<sup>680</sup> Vgl. Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 21.

<sup>681</sup> Zur Überlieferung der *Magisterchronik* und den einzelnen Handschriften vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 81-92.

<sup>682</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 94-100.

<sup>683</sup> So Laporte, *ASVC* 2, S. 19, Anm. 2.

auf der Seite entfernt und von anderer Hand die Lebensbeschreibung Guigos hinzugefügt.<sup>684</sup> Ein weiterer Grund, der eine Verfasserschaft Guigos für die ersten Viten nahelegen könnte, sind stilistische Unterschiede zwischen den ersten vier Lebensbeschreibungen und derjenigen Guigos. Während Erstere sehr knapp gehalten und auf das Wesentliche konzentriert sind, wie es auch für Guigos andere Schriften charakteristisch ist, ist Letztere sehr viel ausführlicher und vergleichsweise weitschweifig.<sup>685</sup> Dieser Umstand könnte jedoch auch daraus erklärt werden, dass der Autor über Guigo mehr wusste als über die anderen Prioren, die schon lange tot waren. Leider sprechen also nur Indizien für eine Verfasserschaft Guigos, so dass die Möglichkeit bleibt, dass die gesamte Chronik erst unter Guigos Nachfolgern niedergeschrieben wurde.<sup>686</sup> Wenngleich Laporte mit Le Couteulx einen Gewährsmann für seine These hat, so bleibt als grundlegendes Problem, dass die betreffenden Handschriften nicht mehr existieren und die Angaben – insbesondere zur Datierung – somit nicht nachprüfbar sind. Außerdem kann die Rasur der Manuskriptseite auch mit einer Nachlässigkeit des ersten Schreibers erklärt werden, die erst im Nachhinein entdeckt und korrigiert wurde.<sup>687</sup> Alles in allem bleibt daher die Basis der These brüchig.

Ein weiterer Aspekt, der Zweifel an der These hervorruft, ist der Inhalt der Magisterchronik selbst, der unten im Detail analysiert und zum Teil mit der Darstellung Brunos in der *Vita sancti Hugonis* verglichen werden soll. Bruno wird zwar in der Magisterchronik erwartungsgemäß sehr positiv dargestellt, aber der Text ist keineswegs als verkürzte Heiligenvita zu deuten. Eine Heiligenvita Brunos aus dem 12. Jahrhundert ist nicht bekannt; die zweitälteste Vita Brunos in der Chronik „Laudemus“, die bereits Elemente einer Heiligenvita enthält, wurde erst ein Jahrhundert später, um 1250 herum, verfasst.<sup>688</sup> Zudem erscheint in der Magisterchronik die Rolle Guigos in manchen Gesichtspunkten herausragender als diejenige Brunos, was unten näher erläutert werden soll. Dies wirft Fragen

---

<sup>684</sup> Die Beschreibung der Handschrift aus Mont-Dieu findet sich in der ersten Redaktion der *Annales* von Le Couteulx, die ich nicht eingesehen habe. Diese Version wurde von Cornelius de Bye zitiert, vgl. Bye, *Commentarius praeuius*, cap. 4-6, in: Migne, PL 152, Sp. 10-12; AASS Octobris, Bd. 3, S. 491 f.); Wilmart hat dessen Angaben überprüft. Zu der Handschrift siehe Wilmart, *La Chronique*, S. 89-92. In der späteren Redaktion der *Annales* fehlt die Handschriftenbeschreibung; Le Couteulx trug hier nur seine These vor, dass Guigo die ersten Viten verfasste und die *Vita Guigos* später ergänzt wurde, vgl. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, Bd. 1, S. XCII. Zu der anderen nicht erhaltenen Handschrift aus dem 12. Jahrhundert vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 87-89.

<sup>685</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 48.

<sup>686</sup> Auch Wilmart, *La Chronique*, S. 89-92, äußert sich skeptisch über eine solche Interpretation. Ebenda, S. 137, möchte Wilmart es nicht ganz ausschließen, dass Guigo die ersten vier Viten verfasste, hält es aber für wahrscheinlicher, dass die Magisterchronik erst unter den Priestern Anthelm (1139-1151) oder Basilius (1151-1173) entstand.

<sup>687</sup> Vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 89-92, mit weiteren Argumenten.

<sup>688</sup> Edition der Chronik „Laudemus“ bei Wilmart, *La Chronique*, S. 117-128. Zur Handschriftenüberlieferung vgl. ebenda, S. 95-111; zur Datierung ebenda, S. 138.

nach dem Zweck des Textes auf: Wenn die Magisterchronik vor allem dazu dienen sollte, die Lebensweise nach den *Consuetudines* auf Bruno zurückzuführen und speziell sein Charisma zu wahren, warum schrieb man nicht stattdessen eine ausführliche Heiligenvita, die diesen Zweck viel besser hätte erfüllen können? Warum wird in dem Text über Guigo behauptet, dass „nullus eum antecessorum suorum fama uel auctoritate precesserit“<sup>689</sup>, wenn es doch vorrangig um Bruno gehen sollte? Giuliani betont demgegenüber das Interesse an Datierungsfragen, das die Magisterchronik aufweist. Das impliziert, dass die Magisterchronik auch als Gedächtnisstütze dienen und somit die Besitzansprüche der Chartreuse, die sich in der Urkundenüberlieferung manifestierte, unterstützen sollte. Nach Giuliani wurde dies notwendig, nachdem das Archiv der Chartreuse durch die Lawine im Jahr 1132 zerstört worden war; entsprechend sei der Text für die Chartreuse selbst und nicht für Mont-Dieu geschrieben worden.<sup>690</sup> Damit ergäbe sich eine analoge Funktion zu der „*Chronica quae in posterum*“, die nach 1129 in Portes verfasst wurde<sup>691</sup>; aber auch hier stellt sich die Frage, warum man in der Magisterchronik, anders als in Portes, nicht auch die Besitzentwicklung der Chartreuse in ihren Grundzügen verzeichnete. Die Unterstützung der Besitzansprüche kann damit kaum als Hauptaugenmerk der Magisterchronik angesehen werden.

An anderer Stelle bietet Giuliani eine plausiblere Deutung der Magisterchronik als Geschichte des kartäusischen *Propositum* an und erklärt, warum die Kartäuser anfangs keinen heiligen Gründer Bruno benötigten: „Quando veniva mandato alle nuove certose con le *Consuetudini*, era accolto come un’ introduzione alla storia del *propositum* ricevuto. Tra i due elementi la priorità va indiscutibilmente al *propositum*, la cui esportazione (...) non coincide con la nascita dell’Ordine. Negli anni della prima diffusione del modello e della ricerca di una non semplice aggregazione, non ci fu bisogno di avvolgere nella *fama sanctitatis* una figura di fondatore capace di dare unità a un Ordine che ancora non esisteva. È peraltro possibile – per il momento la documentazione poco esplorata non aiuta – che anche le nuove certose, come la prima, custodissero una qualche memoria dei loro primi padri.“<sup>692</sup> In der Chronik fallen darüber hinaus mehrere Aspekte auf, die in den Viten der Prioren betont werden: ihre Bildung, ihr Rückzug aus der Welt bzw. ihre Liebe zur Ruhe und ihr tugendhaftes Leben, bei

---

<sup>689</sup> Wilmart, *La Chronique*, S. 126.

<sup>690</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell’identità*, S. 50 f.

<sup>691</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell’identità*, S. 50. Zur Funktion der „*Chronica quae in posterum*“ vgl. Picard, *La chronique “Quae in posterum”*, S. 27: „L’auteur se propose seulement de retracer l’historique de la constitution du patrimoine foncier primitif de Portes, les détails historiques qu’il nous fournit accessoirement n’en ayant que plus de valeur.“

<sup>692</sup> Giuliani, *La formazione dell’identità*, S. 98.

den ersten zwei Prioren Bruno und Landuin auch die Nähe zum Reformpapsttum.<sup>693</sup> Der Text gipfelt in der Lebensbeschreibung des in höchsten Tönen gelobten Guigo, der die Lebensweise der Chartreuse niederschrieb, welche sich über die Jahre hinweg unter den verschiedenen Prioren entwickelt hatte.<sup>694</sup>

Da die Magisterchronik nur zusammen mit den *Consuetudines* überliefert ist, liegt die Interpretation nahe, dass sie vor allem den Regeltext legitimieren sollte. Die Untadeligkeit der einzelnen Prioren sollte die Untadeligkeit der *Consuetudines* nachweisen, ihre Bildung die Verankerung des Regelwerks in der geistlichen Tradition aufzeigen, ihr Engagement für das Reformpapsttum die Verbundenheit mit der Kirchenreform und Anerkennung der Amtskirche demonstrieren. Damit ist die Magisterchronik mit den *Consuetudines* kongruent, in denen Guigo betonte, dass es sich bei der Lebensweise der Chartreuse um nichts Neues handelte und dass er das Regelwerk nur auf Veranlassung des Bischofs Hugo, d.h. der Amtskirche, niedergeschrieben habe. Auch passt dies zur kartäusischen Unterstützung Innozenz' II., der ja die *Consuetudines* approbierte; die Magisterchronik konnte so zeigen, dass Guigo ganz auf der Linie von Bruno und Landuin lag. Guigo hätte damit gute Gründe gehabt, einen Teil des Textes zu verfassen und seinen *Consuetudines* voranzustellen; beweisbar ist dies jedoch letztlich nicht, zumal die These Laportes eine zeitgleiche Abfassung von *Consuetudines* und Magisterchronik voraussetzt. Auch sonst entspricht es kaum dem Inhalt der Magisterchronik, gleichsam eine Identität zwischen den *Consuetudines* und der Lebensweise Brunos zu behaupten und die Gewohnheiten der Chartreuse primär oder ausschließlich als Ausdruck des Charismas Brunos darzustellen, wie es die These Cyglers erfordern würde. Dies ist kongruent mit der *Vita Hugonis*, in der Guigo ausdrücklich schrieb, dass die Brüder unter Bruno zu zweit in ihren Zellen gelebt hatten<sup>695</sup>; Guigo behauptete also keineswegs, dass die Kartäuser exakt die Lebensweise Brunos befolgten. Es wird im Folgenden – auch anhand anderer Quellen – sichtbar werden, dass dies auch nicht der Identität der frühen Kartäuser entsprach. Wenn man nun auf das Faktum zurückkommt, dass Bruno in den *Consuetudines* nicht erwähnt wurde, so ist die richtige Schlussfolgerung daraus, dass er für die *Consuetudines* keine große Rolle spielte oder man zumindest den Eindruck vermeiden wollte, dass er eine große Rolle spielte. Dies ist umso interessanter, als ungefähr zur gleichen Zeit die Heiligkeit

---

<sup>693</sup> Edition der Magisterchronik bei Wilmart, *La Chronique*, S. 119-127. In der *Vita* des Priors Johannes, des Vorgängers Guigos, wurde eigens betont, dass Johannes zwar nicht sehr gebildet gewesen sei, aber in religiösen Belangen keinem seiner Vorgänger nachstand, vgl. ebenda, S. 125. Hier handelt es sich um einen indirekten Beleg dafür, wie wichtig den frühen Kartäusern die Bildung war; in den Lebensbeschreibungen Brunos, Landuins und Guigos wurde die Bildung der jeweiligen Prioren explizit hervorgehoben.

<sup>694</sup> Vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 125-127.

<sup>695</sup> Vgl. Guigo, *Vita s. Hugonis*, Sp. 770.



Brunos durch die Translation seiner Gebeine in Kalabrien hervorgehoben wurde<sup>696</sup>; ein Umstand, von dem Guigo vielleicht erfahren hatte<sup>697</sup> und den er in den *Consuetudines*, aber auch in anderen Schriften, bewusst übergang. Damit verzichtete er bewusst auf die heilige Gründerfigur Bruno, was sowohl in der *Magisterchronik* als auch der *Vita Hugonis* sichtbar wird. Konsequenter wird Bruno in diesen Schriften einzig als *Magister* bezeichnet<sup>698</sup> – ein Titel, der neben ihm auch Landuin zukommt –; nirgendwo wird ihm, seinen Eigenschaften oder Taten das Adjektiv „sanctus“ beigegeben. Was für ein Unterschied zum Eintrag der Chartreuse auf der Totenrolle Brunos aus dem Jahr 1101, auf der von der „geliebten und heiligen Seele“ Brunos und dem „einzigem Vater“ der Kartäuser die Rede ist!<sup>699</sup> In der *Vita Hugonis* spielt Bruno zwar eine hervorgehobene Rolle – aber auch hier ist es nicht diejenige des charismatischen Anführers, der das Herz der Gemeinschaft ausmacht.<sup>700</sup> Um die Feinheiten der Darstellung Guigos nachvollziehbarer belegen zu können, soll der viel zitierte Text zur Gründung der Chartreuse nochmals ganz zitiert werden:

„In his agebat, et ecce tribus necdum in episcopatu, post monasterii reditum, completis annis, adest magister Bruno, vir religione scientiaque famosus, honestatis et gravitatis ac totius maturitatis quasi quoddam simulacrum. Habebat autem socios magistrum Landuinum (qui post eum Carthusiae prior exstitit), duos Stephanos, Burgensem et Diensem (hi S. Rufi canonici fuerant, sed desiderio vitae solitariae ei, abbate favente, sese conjunxerant), Hugonem etiam, quem cognominabant Capellanum, eo quod solus ex eis sacerdotis fungeretur officio; duos laicos, quos appellamus Conversos, Andream et Guarinum. Quaerebant autem locum eremiticae vitae congruum, necdumque repperant. Hac ergo spe, simul et suavi sanctae conversationis ejus odore trahente, ad virum sanctum venerunt. Quos ille non solum gratanter sed et reverenter suscepit, tractavit, et voti compotes fecit. Ipso namque consulente, juvante, comitante, Carthusiae solitudinem intraverunt atque extruxerunt. Viderat autem circa id tempus per somnium in eadem solitudine Deum suae dignationi habitaculum construentem, stellas etiam septem ducatum sibi praestantes itineris.

<sup>696</sup> Vgl. Laporte, *ASVC* 1, S. 382 f., gibt 1101 und 1122 als mögliche Daten der Translation an, hält aber das spätere Datum für das wahrscheinlichere, da Lanuin neben Bruno bestattet wurde.

<sup>697</sup> Die Mönche von Santa Maria besaßen ein Exemplar der *Consuetudines*, das ihnen nach 1128 geschickt wurde, was zumindest lose Kontakte voraussetzt, vgl. Laporte, *ASVC* 1, S. 357 f. Auch Hugo von Grenoble, der als gregorianischer Bischof Kontakte nach Italien hatte und auch Reisen dorthin unternahm, hätte Guigo über das kalabrische Kloster informieren können, ebenso wie Petrus Venerabilis, zu dem Guigo ebenfalls Beziehungen pflegte.

<sup>698</sup> Betonung auch durch Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 95, nach dem Bruno im Kartäuserorden bis zum Ende des 15. Jahrhunderts ausschließlich als *Magister* bezeichnet wurde.

<sup>699</sup> Vgl. Rotulus s. Brunonis, Nr. 12, S. 144.

<sup>700</sup> Von Laporte, *Introduction*, S. 89 f., so gedeutet.

Erant vero et hi septem. Quapropter non istorum tantum, sed et qui successerunt eis, consilia libenter amplexus est, et usque ad mortem Carthusiae habitatores consiliis fovit semper et beneficiis.”<sup>701</sup>

Bruno wird hier zwar *Magister* genannt und wegen seiner Eigenschaften gerühmt. Aber deutlich wird, dass Brunos Rolle bei der Gründung relativiert wird; er erscheint nicht als überragender heiliger Gründer mit namenlosen Helfern, sondern er befindet sich in der Gemeinschaft von sechs anderen Leuten. Diese sechs werden namentlich genannt, und zu jedem von ihnen wird der Stand vermerkt; die Magisterrolle Brunos wird dadurch relativiert, dass auch Landuin, sein Nachfolger, *Magister* genannt wird. Bruno erscheint hier als *Primus inter pares*, hervorgehoben nur durch seine edlen Eigenschaften, was der Rolle entspricht, die der Prior der Chartreuse nach den *Consuetudines* einnehmen soll. Eine hervorgehobene Rolle in der Gründungsgeschichte, die Guigo darstellt, spielt hingegen der heilige Hugo von Grenoble, dem die *Vita* gewidmet ist. Wenn Guigo schreibt, dass sich die sieben Gefährten zu dem heiligen Mann Hugo begaben, und zwar, weil dessen heiligmäßiges Leben sie angezogen hatte, bildet das einen grellen Kontrast zu Bruno und den Brüdern, die der Heiligkeit Hugos „normal“ gegenüberstehen. Es ist Hugo, der von Gott mit einem vorhersehenden Traum beglückt wird, der die Niederlassung der Brüder ermöglicht und somit der eigentliche heilige Gründer der Chartreuse wird. Vor dem Hintergrund, dass man in Santa Maria in den zwanziger Jahren die Heiligenverehrung Brunos beförderte, konnte das eine bewusste Abkehr von den kalabrischen Brüdern darstellen. Dies muss auch mit Bedacht geschehen sein, da es der Chartreuse eigentlich mehr Prestige verleihen hätte können, zwei heilige Gründer – Bruno und Hugo – statt nur einen zu haben.

Es ist unklar, ob Guigo über die Verhältnisse in Kalabrien genau informiert war. Möglicherweise verzichtete Guigo auf einen „heiligen Bruno“, da die Mönche von Santa Maria della Torre Bruno zum Patron ihrer heterogenen, kamaldulenserähnlichen Kongregation gemacht hatten. Gerade eine solche Entwicklung stand den Kartäusern als abschreckendes Beispiel vor Augen; wie oben bereits gezeigt, wollten sie dies verhindern, indem sie „Störenfrieden“ mitunter erlaubten, die eigenen Klöster zu verlassen und sich einem benediktinischen Konvent anzuschließen. Auch die Möglichkeit, dass sich die Chartreuse gegen eine Klerikalisierung und damit die Umwandlung in ein Benediktinerkloster wehren wollte, kann dafür ausschlaggebend gewesen sein; Näheres dazu wird im nächsten Kapitel erörtert. Weiterhin ist zu beachten, dass ein Adressat der *Consuetudines* ein ehemaliges

---

<sup>701</sup> Guigo, *Vita s. Hugonis*, Sp. 769 f.

Benediktinerkloster war, das den Anschluss an die Chartreuse erwägte; es gab also durchaus Tendenzen von Benediktinerklöstern, den Anschluss an die Chartreuse zu suchen. Vielleicht gab es durchaus Befürworter einer benediktinisch-eremitischen Kongregation; da die Quellen uns darüber nichts sagen, muss dies Vermutung bleiben. Im Gegensatz zu den Mönchen von Santa Maria verlangten die Kartäuser jedoch, dass die Benediktinerklöster sich ihren Gepflogenheiten anpassten, nicht umgekehrt.

Vor diesem Hintergrund wäre es verständlich gewesen, sich von Bruno zu distanzieren. Da er zum Schutzpatron einer heterogenen, eremitisch-benediktinischen Kongregation erhoben worden war und da er selbst die Chartreuse an die Benediktiner von La Chaise-Dieu übertragen hatte, war er für Guigo vielleicht zu „zönobitisch“, um ihn als Gründerheiligen hervorzuheben. Das Thema wäre noch brisanter gewesen, wenn, wie manche Forscher es vermuten, Bruno selbst die zönobitische Entwicklung in Kalabrien eingeleitet hätte. Falls die kalabrische Kartause für die Verschriftlichung der *Consuetudines* eine Rolle spielte, verkörperten die *Consuetudines* eine Abwendung von der kalabrischen Schwestergründung, eine endgültige Trennung der durch Bruno begründeten Verbindung. Es wäre durchaus denkbar, dass es sich bei den *Consuetudines* um eine Reaktion auf die Satzungen in Kalabrien handelte, zumal beide Regelwerke in die 1120er Jahre fallen; weil die Schwestergründung ihr Recht definierte, musste das die Chartreuse auch tun.<sup>702</sup> Weil die Schwestergründung sich auf Bruno berief<sup>703</sup>, berief sich die Chartreuse später auf Hugo. Hugo war ein Heiliger, der die Chartreuse in ihrem Rückzug von der Welt unterstützte und, obwohl er selbst Benediktiner war, von dem Verdacht, die Chartreuse „zönobitisieren“ zu wollen, frei war. Zudem eignete er sich viel mehr als Identifikationsfigur für die Chartreuse als Bruno selbst. Auch wenn Bruno der Gründer gewesen war, so hatte er doch nur sechs Jahre in der Chartreuse verbracht, während Hugo zu der Zeit der Abfassung der *Consuetudines* die Chartreuse schon seit vierzig Jahren begleitet hatte. Mit der Definition der eigenen Stellung, des eigenen Eremitentums, konnten die Mönche der Chartreuse auch Kritikern oder zönobitischen Tendenzen in der eigenen Gemeinschaft Einhalt gebieten.

---

<sup>702</sup> Laporte, ASVC 1, S. 357, erklärt die Folgen der Konstitutionen Lamberts in Kalabrien folgendermaßen: „A partir du moment où Lanuin eut institué un coenobium, les deux observances n'étaient déjà plus réductibles l'une à l'autre. Quand Lambert écrit ses Constitutions, les positions sont prises; les deux fondations ne sauraient désormais faire partie d'un même ensemble (...)“

<sup>703</sup> In den Bestimmungen für die Eremiten beruft sich Lambert mehrmals auf Bruno, vgl. *Magistri Lamberti Statuta*, in: Migne, PL 153, Sp. 1149 – 1152. Es wäre zu überlegen, ob nicht auch die auf 1098/ 99 datierte Fälschung, die oben (S. 143, Anm. 658) bereits besprochen wurde, im Zusammenhang mit den Konstitutionen steht; dadurch hätte man suggerieren können, dass die Gründung des Zönobiums Santo Stephano auf Bruno zurückgeht und die heterogene, kamaldulenserähnliche Kongregation dem Willen Brunos entspricht. Ein logischer Schritt der kalabrischen Kongregation wäre auch die Abfassung einer Heiligenvita Brunos gewesen, für die jedoch leider keinerlei Hinweise vorliegen.

Einen weiteren Grund für die Abwendung von Bruno kann man in den Texten Guigos festmachen: Ein charismatischer Gründerheiliger, der seinen Mönchen gleichsam eine Regel für alle Zeiten diktierte, passt nicht zur Identität der Kartäuser unter Guigo. Der Prior, wie er in den *Consuetudines* auftritt, ist genauso an die Regel gebunden wie die einfachen Brüder; er soll für die Brüder die Regel verkörpern und vor allem ein Vorbild für die Lebensweise abgeben. Damit erscheint der Prior mehr wie ein *Primus inter pares*, wie oben bereits erwähnt wurde.<sup>704</sup> In den *Consuetudines* erscheint der Konsens als wichtiges Element; das „wir“ wird vor allem im Prolog betont.<sup>705</sup> Auch in Bezug auf das Verhältnis zwischen der Chartreuse und den anderen Kartäusern wird der Konsens betont. Die Chartreuse möchte nach der Einleitung zu den *Consuetudines* nicht einfach dem entstehenden Verband die eigene Lebensweise überstülpen, sondern reagiert nur auf die Bitten der drei Adressaten und den Befehl von Hugo; sie erscheint somit als Dienerin der drei Klöster. Das setzt sich fort in der Annahme der *Consuetudines* durch einige Einsiedeleien im Jahr 1128. Auch hier sind es die Eremitagen, welche durch die Übernahme der Gewohnheiten der Chartreuse dem Mutterhaus den Vorrang antragen. Der Vorgang wiederholt sich 1140, als das erste Generalkapitel einberufen wird. Wiederum erscheinen die anderen Kartäuser als diejenigen, welche einen einheitlichen Verband wollen, und bringen die Chartreuse dazu, den Vorrang einzunehmen, den sie ihr zuschreiben wollen.<sup>706</sup> Vorrang und Dienst der Chartreuse greifen so ineinander.<sup>707</sup>

Die Betonung der Gemeinschaft ist wohl auch ein weiterer wichtiger Grund dafür, warum man die *Consuetudines*-Form gewählt hat. *Consuetudines* sind keine Regeln, die von einem Gründer erlassen werden; sie werden in gewisser Weise von der Gemeinschaft gemacht und sind der Zeit entzogen. Nicht Bruno allein, sondern alle Prioren und Brüder der Chartreuse

<sup>704</sup> Rieder, *Deus locum dabit*, S. 37, deutet diese „Konzeption des Priorenamtes durch Guigo“ als Reaktion auf den frühen Weggang Brunos, der den frühen Kartäusern zeigte, dass man „nicht von einer menschlichen Führergestalt abhängig war und sein konnte“.

<sup>705</sup> In der Begrüßungsformel werden nicht nur die einzelnen Prioren, sondern auch die Brüder erwähnt, vgl. *Cons. Guigonis*, Prol.: „*Amicis et fratribus in christo dilectissimis, bernardo portarum, humberto sancti sulpicii, miloni maiorevi prioribus, et universis qui cum eis deo serviunt fratribus, cartusiae prior vocatus guigo, et qui secum sunt fratres, perpetuam in domino salutem.*“ Hierdurch erscheint nicht nur Guigo allein als Verfasser der *Consuetudines*, sondern auch die Brüder der Chartreuse.

<sup>706</sup> Vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, S. 117 f.: „*Omnibus sanctae et catholicae Ecclesiae fidelibus praesentibus et posteris notum sit quod Carthusiensis propositi priores, Portarum videlicet Bernardus prior, et Excubiarum Soffordus prior, Durbonensis quoque prior Lazarus necnon et Majorevi prior Stephanus, atque Alveriae prior Johannes, diu pro tenore stabili et firmitate praefati propositi a prioribus et fratribus Carthusiae petierunt, quatenus in eadem domo Carthusiae commune capitulum eis liceret habere obtentu correctionis et emendationis totius propositi. Hac igitur precum instantia et quasi importunitate assidua, prior Carthusiae Antelmus cum fratribus suis, consilio domni Hugonis secundi Venerabilis Gratianopolitanae ecclesiae episcopi, tandem consenserunt hac tamen conditione, ut singuli priorum, acceptis ab archiepiscopis et episcopis suis et a communi capitulo fratrum suorum litteris, in quibus generali Capitulo generali omnium quae corrigenda et emendanda inessent ipso proposito potestas daretur per omnes domos, annotato die convenirent.*“

<sup>707</sup> Nach Rieder, *Deus locum dabit*, S. 119 – 122, ist die starke Betonung dieses Zusammenhangs charakteristisch für Guigos Auffassung von einem idealen Oberen. Hierin gehe Guigo „noch einen entscheidenden Schritt“ über traditionelle monastische Ansichten hinaus, vgl. ebenda, 119.

haben an den *Consuetudines* mitgewirkt. Ausdrücklich werden nur die *consuetudines domus nostrae*, also nur die Lebensweise der Chartreuse kodifiziert, wodurch impliziert wird, dass die Übernahme der Lebensweise durch die anderen Kartausen freiwillig geschehen soll. Hier wird wiederum eine Gleichwertigkeit, keine Überordnung der Chartreuse dargestellt. Zentral erscheint somit der gegenseitige Gehorsam der Brüder in gegenseitiger Liebe – die Kartausen unterwerfen sich freiwillig der Chartreuse, und die Chartreuse unterwirft sich den Bitten der Kartausen, die Vorrangstellung einzunehmen. Dieses Element durchzieht alle Stationen der Ordenswerdung bis zum ersten Generalkapitel, vielleicht noch darüber hinaus, so dass die Gemeinschaft der Brüder, der gegenseitige Gehorsam und die gegenseitige Liebe – neben dem Schweigen und der Einsamkeit – als die zentralen Elemente kartäusischer Identität erscheinen.<sup>708</sup> Sie bilden auch zentrale Punkte in den *Consuetudines* – so erscheint der Gehorsam als die Mutter aller Tugenden, ohne die keine Tugend etwas wert ist<sup>709</sup> – so dass sich die Annahme der *Consuetudines* gleichsam nach den Grundsätzen der *Consuetudines* selbst vollzieht! Inwieweit es sich um Inszenierungen der Kartäuser handelte, welche ihre Regel bekräftigen sollten, kann nicht beurteilt werden.

Der Gehorsam erstreckt sich jedoch über den Klostersverband selbst hinaus. Ein drittes Element der Identität der frühen Kartäuser betrifft so das Verhältnis zum Weltklerus, konkret zu den Bischöfen, das exemplarisch in der *Vita sancti Hugonis* sowie einigen Briefen Guigos fassbar wird. In der Einleitung zu den *Consuetudines* wird nicht nur die Bitte der drei Einsiedeleien, sondern auch das Ansinnen Hugos von Grenoble erwähnt, dessen Befehlen man nicht widerstehen dürfe.<sup>710</sup> Ebenso erwähnt Guibert von Nogent, dass Hugo gleichsam als „Abt“ fungierte, was impliziert, dass der Prior ihm gehorchte.<sup>711</sup> Auch im Brief an Papst Innozenz II. bekräftigt Guigo seinen Gehorsam gegenüber dem Papst, dessen Diözese nicht nur eine Region, sondern die ganze Welt sei.<sup>712</sup> Diese Gehorsamsbekundungen gegenüber den

---

<sup>708</sup> Vgl. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 117 – 123, der dies jedoch nicht unter den Begriffen „Liebe“ und „Gehorsam“, sondern der *utilitas* fasst und sich vor allem auf die Rolle des Priors konzentriert. Als *utilitas* begreift er die „Sorge um das Wohl und Heil des Nächsten und der Gemeinschaft“ (S. 117).

<sup>709</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 25,2-3: „Ex hoc tempore, qui susceptus est ita se ab omnibus quae mundi sunt intelligit alienum, ut nullius prorsus rei, nec sui quidem ipsius sine prioris licentia habeat potestatem. Cum enim ab omnibus qui regulariter vivere decreverunt, oboedientia magno studio sit servanda, ab his tamen tanto devotius ac sollicitius, quanto districtius asperiusque subiere propositum, ne si quod absit ista defuerit, tanti labores non solum careant premio, sed et supplicium dampnationis incurrant. Hinc etiam samuhel, melior est inquit oboedientia quam victimae, et auscultare magis quam offerre adipem arietum, quoniam quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus ydolatriae, nolle acquiescere. Quod unum testimonium, et oboedientiae laudem, et inoboedientiae sufficientem habet vituperationem.“

<sup>710</sup> Eine analoge Argumentation findet sich in der Einleitung zu den Statuten des ersten Generalkapitels, vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, S. 117 f.

<sup>711</sup> Guibert von Nogent, *De vita sua* 1, 11, S. 68.

<sup>712</sup> Guigo, *Ad Innocentem papam*, S. 170. Vgl. auch die Wendung in Guigo, *Vita s. Hugonis*, Sp. 763, bezüglich der Anweisung von Papst Innozenz II., eine Heiligenvita Hugos zu verfassen: „(...) ad tantae vero pondus

Bischöfen entsprachen der Ausrichtung vieler Reformer, welche dezidiert eine Einbindung in Diözesanordnungen anstrebten, aus welcher sich viele Benediktinerklöster mittels Exemtionen befreit hatten. Gerade das trug den Kartäusern, aber auch anderen neuen Orden eine Förderung durch die Bischöfe ein.<sup>713</sup> Mit dem Gehorsam gegenüber den Bischöfen und letztlich dem Papst erfüllten die Kartäuser eine zentrale Forderung der Kirchenreform.<sup>714</sup> Auf der anderen Seite erhoben auch die Kartäuser den Anspruch, gehört zu werden, vor allem durch moralische Mahnbrieve.<sup>715</sup>

Insbesondere im Bistum Grenoble waren Mönche und Bischof miteinander verklammert. Guigo betont in seiner Vita Hugos, dass dieser sich bemühte, wie ein Kartäuser zu leben, und immer wieder von Bruno dazu gebracht werden musste, seinen klerikalen Pflichten in der Welt nachzugehen. Weiterhin erwähnt Guigo, dass Hugo den Befehlen Brunos gehorchte, als wäre er sein Abt; der Bischof ist also selbst gleichsam ein Mönch und gehorcht dem Prior der Chartreuse.<sup>716</sup> Hier wird das Konzept eines „Mönchsbischofs“ fassbar, das Cowdrey als Charakteristikum der frühen Kartäuser herausgearbeitet hat.<sup>717</sup> Die enge Verbindung zwischen der Chartreuse und dem Bischof von Grenoble blieb unter Hugos Nachfolgern erhalten – sichtbar an Hugo II., der mit Zustimmung seines Vorgängers gekürt worden war

---

auctoritatis, ne mutire quidam praesumpsimus, ne dum ei non obedimus cui totus commissus est mundus, cum offenderemus a quo factus est mundus (...).“

<sup>713</sup> Vgl. Constable, *The Reformation*, S. 227 und 245 f.; Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 80 f.

<sup>714</sup> Beispiele für die Verbundenheit Brunos und Guigos mit der Kirchenreform nennt Rieder, *Deus locum dabit*, S. 39-46; Rieder geht hier vor allem auf die Vita Hugonis und Aussagen aus Guigos Briefen ein. Auch Laporte, *ASVC* 6, S. 722-727 und 737-42, zeigt Verbindungslinien zwischen den Kartäusern und der Gregorianischen Reform auf. Insbesondere die Vita sancti Hugonis unterstreicht die Verbindung, da Guigo in ihr das Musterbeispiel eines gregorianischen Bischofs präsentierte, vgl. Cowdrey, *The Carthusians and Their Contemporary World*, S. 35 – 37, 40 f., 43.

<sup>715</sup> Die Briefe, die Guigo beispielsweise an Herzog Wilhelm von Aquitanien und Kardinal Haimeric richtet, sind ein Beleg dafür. Dies schränkt auch folgende Aussage Rieders, *Deus Locum dabit*, S. 42, ein: „Dieser Primat der Gottsuche hat zur Folge, dass die ‘Botschaft’ des Kartäusers paradoxerweise eben gerade darin besteht, in der Verborgenheit zu bleiben, nichts zu verkündigen. Er trachtet so auch nicht danach, der Welt ein Vorbild an Askese und Bussübungen [sic!] zu geben – wie dies z.B. bei Petrus Damiani der Fall ist.“ An anderer Stelle schreibt Rieder, *Deus, locum dabit*, S. 145, dass „die Briefe Guigos durchaus Mittel der Verkündigung und des Eingreifens ins kirchliche Leben“ waren. Die kirchenpolitischen Briefe Guigos führt Rieder, *Deus locum dabit*, S. 62 f., auf den Einfluss Bernhards von Clairvaux zurück; ebenso Greshake, *Epistulae Cartusianae*, S. 86.

<sup>716</sup> Siehe Guigo, *Vita s. Hugonis*, Sp. 770, über das Verhältnis zwischen Hugo und den Mönchen der Chartreuse: „Licet vero et prius divini amoris totus arderet incendiis, non aliter tamen ad disciplinae coelestis exercitia eorum exemplis et familiaritate inferbuit quam si flammanti quis faci plures circumponat alias ardentis. *Erat cum eis, non ut dominus aut episcopus, sed ut socius et frater humillimus, et ad cunctorum, quantum in ipso erat, obsequia paratissimus* (...). In tantum autem eremum devotus incolebat sedulus, ut eum magister Bruno nonnumquam exire compelleret: ‘Ite, dicens, ite ad oves vestras; eis que, quod debetis, exsolvite.’ Eo tempore, magnae paupertatis et humilitatis ardore succensus, voluit equitaturas suas cunctas vendere, et, diviso pauperibus pretio, propriis pedibus in praedicatione discurrere. Sed homo profundi cordis, magister Bruno scilicet, cujus consiliis non aliter quam praeceptis obtemperabat abbatis, non consensit, timens ne apud se forsan extolleretur, aut a caeteris de singularitate judicaretur episcopis, aut (quod dubium non erat) idipsum propter asperitatem et inaequalitatem itinerum consummare non posset.“ Die Hervorhebungen stammen von mir.

<sup>717</sup> Vgl. Cowdrey, *The Carthusians and Their Contemporary World*, S. 26 – 43. Er bezeichnet die Vita sancti Hugonis als erstes *speculum episcopi* der Kartäuser; das Werk sei verbreitet worden und habe so andere Bischöfe beeinflussen können, vgl. ebenda, 34.

und die Geschäfte des Bistums führte, als Hugo von Grenoble amtsunfähig erkrankt war. Er und alle anderen Nachfolger Hugos im 12. Jahrhundert waren Kartäuser.<sup>718</sup> Zur Gemeinschaft der Brüder untereinander tritt also die Gemeinschaft mit dem Bischof, mit der ganzen Kirche, darunter auch den anderen Orden. Dass dies nicht nur die weißen Mönche, sondern auch die Gemeinschaft mit den Benediktinern einschloss, verkörpert in der Person des Bischofs und verhinderten Cluniazensers Hugo von Grenoble, wurde bereits oben demonstriert. Guigo schrieb in seinen Brief an Innozenz II. Bitten für die ganze Welt und für alle Klöster, fühlte sich aber den neuen Orden besonders verbunden: „Nunc (...) vestrae Majestatis pedibus advoluti, pro cunctis quidem, sed maxime pro novellis Religionibus, Cisterciensi scilicet ac Fontebraldensi, necnon pro universo mundo preces offerimus.“<sup>719</sup> Vielleicht meinte er auch, dass gerade diese seiner Bitten bedurften.

Im Einklang mit den kirchenreformerischen Idealen steht es, dass sich die Kartäuser strikt von der „Welt“ und den Weltleuten abgrenzten und den Kontakt mit diesen auf das Notwendige beschränkten, wodurch auch der weltliche Einfluss auf die Eremiten eingedämmt wurde. In manchen Bereichen wurde der Kontakt zur „Welt“ vollständig gekappt, wie zum Beispiel durch den Verzicht auf eine Einbindung in die Grundherrschaft und die Ausübung der Seelsorge. In anderen Bereichen wurde er reduziert; so verzichteten die Kartäuser auf die Einnahmen durch Jahresgedächtnisse und übten *caritas* und Gastfreundschaft nur in vergleichsweise geringem Maß aus.<sup>720</sup> Gerade im Bereich der *caritas* und Gastfreundschaft wird die Bevorzugung der Kleriker und Religiösen deutlich. Denn nur diese wurden als Gäste der Chormönche im oberen Haus aufgenommen, während die weltlichen Gäste bei den Konversen im unteren Haus blieben.<sup>721</sup> Auch bei den Almosen hielt es Guigo für angebracht, heilige Menschen und Gemeinschaften gegenüber den Weltleuten zu bevorzugen.<sup>722</sup> Obwohl die Kartäuser sich selbst gegenüber der Außenwelt als „Christi pauperes“<sup>723</sup> definierten, grenzten sie sich in Kapitel 20 über die Armenfürsorge auffallend scharf von den weltlichen Armen ab. Es entsteht der Eindruck, dass sich die Kartäuser den armen Weltleuten als moralisch überlegen sahen; der Tenor des Kapitels ist, dass diese doch bitte selber für ihr Auskommen sorgen und anderswo betteln sollten: „Ergo ego relicta cella mea, claustro meo,

---

<sup>718</sup> Vgl. Cowdrey, Hugh of Avalon, S. 47.

<sup>719</sup> Guigo, Ad Innocentem papam, S. 170.

<sup>720</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 18-20 und 41. Dass die Kartäuser nicht die Reittiere der Gäste versorgten und ihnen karge Speisen servierten, vgl. ebenda, cap. 19, musste die Zahl der Gäste reduzieren – insbesondere diejenige der hochrangigen und reichen Gäste.

<sup>721</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 18, 19 und 36.

<sup>722</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 20.

<sup>723</sup> Bernhard von Ambronay, Chronica quae in posterum, cap. 11, S. 49. Zur Armutsauffassung der frühen Kartäuser, auch im Vergleich zu anderen Eremiten, vgl. Bligny, Les premiers Chartreux et la pauvreté, S. 27-60.

et quid proposuerim oblitus propter girovagos girovagus, propter paltonarios paltonarius, et propter suscipiendos pascendosque seculares efficiar secularis? Illi, illi ipsi eant potius ut caeperunt, mundumque circumeant, ne si et ego iero, ipsorum de me numerositas augeatur. Aut si urgent penitus ut eam ego, cessent ipsi, faciantque quod ego facio, ut merito religiosorum labore pascantur atque periculo.”<sup>724</sup> Als die wichtigste Aufgabe der Kartäuser in Bezug auf die Weltleute sah Guigo offenbar die „Predigt“ durch das Abschreiben von Büchern.<sup>725</sup> Die *Consuetudines Guigonis* blieben so von einer klerikalen Sichtweise geprägt, was sich auch darin ausdrückt, dass die Liturgie als der *dignior pars* des kartäusischen Lebens herausgestellt wird.<sup>726</sup> Obwohl die Laienbrüder keineswegs als minderwertige Arbeitskräfte betrachtet wurden<sup>727</sup>, wurde das kartäusische Leben von den Klerikern definiert und dominiert, welche die eigentlichen Träger der kartäusischen Identität waren. Dies ging konform mit dem Klerikerideal der Kirchenreform, so dass die Kartäuser den Reformbischöfen als ihren wichtigsten Förderern ideell nahestanden.

Die Gemeinschaft der Brüder untereinander, die Gemeinschaft mit der ganzen (klerikalen) Kirche und die Abgrenzung von den Weltleuten standen im Mittelpunkt der frühen kartäusischen Identität, soweit es das gemeinsame Leben betraf, und das bedingt auch die Tatsache, dass die Kartäuser sich nicht bemühten, eine Kanonisation ihrer Mönche zu erwirken. Zum einen konnten sie kaum Interesse daran haben, dass sich ein Reliquienkult um heilige Mönche bildete und weltliche Pilger die Kartausen bestürmten. Zum anderen lag ihnen mehr daran, als Gemeinschaft wahrgenommen zu werden.<sup>728</sup> Dem entsprachen beispielsweise auch die bereits erwähnten Anordnungen zur Totenliturgie in den *Consuetudines* – es sollte den gleichen Totendienst für alle Kartäuser geben, ohne Unterschied zwischen Mönch und Laienbruder, Oberem und Untergebenem. Auch sollten die Brüder einander nicht durch asketische Höchstleistungen zu übertreffen suchen<sup>729</sup>; ähnlich wie in der Benediktregel

---

<sup>724</sup> Cons. Guigonis, cap. 20, 4.

<sup>725</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 28.

<sup>726</sup> Vgl. Cons. Guigonis, Prol.

<sup>727</sup> Siehe Kapitel II.4.1.2.

<sup>728</sup> Die Wunder wurden so der ganzen Gemeinschaft zugeschrieben, wodurch die Kartäuser insgesamt „heilig“ wurden. Vgl. hierzu die Aussagen von Petrus Venerabilis, De miraculis II, 28: „Multa quidem in illo sacro ordine miracula contigisse, a pluribus accepi. Set quia ipsi humilitatis uirtute qua semper serui Dei miranda opera sua quanto possunt nisu occultant, uix aliquid ex his alicui prodere uoluerunt, rara, immo rarissima, quibus omnimoda fides accommodanda esset, ad me miracula peruenerunt.“ In den beiden Kapiteln De miraculis II, 28 und 29 schildert er demgemäß Wunder anonymer Kartäuser.

<sup>729</sup> Vgl. Rieder, Deus locum dabit, S. 233 – 251, der die vergleichsweise milden Abstinenzvorschriften der Kartäuser mit denjenigen der italienischen Eremiten von Fonte Avellana kontrastiert und Parallelen der *Consuetudines Guigonis* zur Benediktregel sieht. Auch in der Frage der Geißelungen folgen die Kartäuser der monastischen Tradition, welche asketische Übungen von der Zustimmung des Oberen abhängig macht, vgl. ebenda, 266. Einen festen Platz hatten sie aber im Leben der Mönche nicht; sie gehörten zu den freiwilligen Leistungen. Nur in den Bestimmungen für die Laienbrüder ist von wöchentlichen Geißelungen im Advent und der Quinquagesima die Rede (vgl. Cons. Guigonis, cap. 65), die vermutlich aber nicht allzu großer Zahl waren,



bedurften asketische Sondervorhaben der Erlaubnis des Priors, damit der Demut und dem Gehorsam Genüge getan wurde. Die Brüder hatten es auch hinzunehmen, wenn der Obere Pitanzen anordnete und seinen Mönchen somit befahl, die Askese zu lockern; so sollte der Gefahr des Hochmuts und des Ehrgeizes bei allzu eifrigen Asketen begegnet werden.<sup>730</sup>

Herausragende Heilige hatten in dieser Gemeinschaft von demütigen Brüdern, in welcher der Einzelne verschwimmen sollte, keinen Platz.<sup>731</sup> Darin gründet auch die Skepsis der frühen Kartäuser gegenüber Wundern.<sup>732</sup>

Ihre Identität bezogen die Kartäuser vielmehr aus ihrer gemeinsamen heiligmäßigen Lebensweise<sup>733</sup>, mit der sie dem „universal call to holiness“<sup>734</sup> folgten. Die Kartäuser verstanden diese Lebensweise als *arta via*, den engen und steilen Weg, der zum Heil führt, aber nur von wenigen beschritten werden kann; sie sahen sich als christliche Elite, welche konsequent das Schwierigste aus den Vorgaben des Evangeliums verwirklichen wollte.<sup>735</sup>

Diese *arta via* wurde in den *Consuetudines Guigonis* erstmals verschriftlicht; da die Identität der frühen Kartäuser auf die Chartreuse und ihr Propositum zentriert war<sup>736</sup>, nahmen die *Consuetudines* bald die eigentliche Rolle eines Heiligtums ein. In der päpstlichen Bulle „*Bonus et diligens*“ aus dem Jahr 1133, mit der Innozenz II. die *Consuetudines* sowie den Besitz der Chartreuse bestätigte, ist bereits von „*sanctas constitutiones vestras et consuetudines*“<sup>737</sup> die Rede. Der Rang, welchen die *Consuetudines* in den 1140er Jahren einnahmen, zeigt sich sehr deutlich im überschwänglichen Lob der Kartäuser von Mont-Dieu im berühmten „*Goldenen Brief*“ des Zisterziensers Wilhelm von Saint-Thierry: „*Nec quales sint alii, sed quales ex vobis fiant, quantum in vobis est, cogitate, non solummodo qui modo sunt, sed et qui post vos futuri sunt, quos in sancto proposito imitatores estis habituri. Ex*

---

vgl. Rieder, S. 267-269. Insgesamt konstatiert er einen geringen Stellenwert der Askese sowie sämtlicher leiblicher Ausdrucksformen der Religiosität bei den Kartäusern, vgl. ebenda S. 273. Laporte, Introduction, S. 41-43, hebt daher „*Équilibre et sagesse*“ (S. 41) als Charakteristika des kartäusischen Lebens hervor.

<sup>730</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 35,2.

<sup>731</sup> Nach Martin, Sanctity in Carthusian Spirituality, S. 198 f., ist es für die Kartäuser typisch, dass sie die Kanonisation ihrer Mönche nicht verfolgten; Ausnahmen betreffen nur Kartäuser, die Bischöfe geworden sind.

<sup>732</sup> Vgl. Guigo, Vita s. Hugonis, Sp. 773: „*Sed et qui sanctitatem sine miraculis nihili ducunt; quae nos ideo non magni facimus, quoniam ab electis haec et reprobis haberi communiter scimus, et in majoribus patriarchis multisque aliis qui Deo valde placuere sanctis vel nulla vel pauca reperimus: qui tamen, ut dicere coeperamus, miracula quaerunt, etiam atque etiam considerent utrum mirabilius ab homine, mortali carne circumdato, quidquam debeat exigi; et utrum cuiquam possit non impossibile videri, per quinquaginta et amplius annos grandem episcopatum a quolibet homine regi, et praeter unius, nullius omnino feminae faciem sciri.*“

<sup>733</sup> Vgl. Martin, Sanctity in Carthusian Spirituality, S. 211 – 215.

<sup>734</sup> Martin, Carthusians, Canonisations, and the Universal Call to Sanctity, S. 135.

<sup>735</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 14,5; vor allem Cons. Guigonis, cap. 80,12: „*Si enim iuxta domini verba, arta est via quae ducit ad vitam, et pauci inveniunt eam, et econtra ampla est quae ducit ad mortem, et multi vadunt per eam, inter christianae religionis instituta, tanto se unum quodque melioris et sublimioris ostendit meriti, quanto pauciores; et tanto minoris et inferioris, quanto plures admittit.*“

<sup>736</sup> Giuliani, La formazione dell'identità, S. 175.

<sup>737</sup> Vgl. Bigny, Recueil Nr. 20, S. 52.

vobis enim, ex vestro exemplo, ex auctoritate vestra in regione hac pendere habet omnis posteritas ordinis huius sancti. Vos in eo patres, vos in eo institutores cum debita imitationis reverentia appellabimini a successoribus vestris. Quicquid a vobis statutum, quicquid vobis tenentibus et servantibus in consuetudinem fuerit missum, absque omni retractatione a posteris vestris, tenendum erit et servandum, nec fas erit ab aliquo immutari. Sic enim de vobis erit apud eos, sicut de incommutabilibus legibus summae et aeternae veritatis est apud nos, quas scrutari omnibus expedit et scire, non autem licet alicui diiudicare.”<sup>738</sup> Wilhelm spricht hier den *Consuetudines* einen unveränderlichen, sakrosankten Charakter zu und setzt sie sogar mit einem Evangelium für die späteren Kartäuser gleich. Wahrscheinlich spielt er hier auch auf das erste Generalkapitel der Kartäuser im Jahr 1140 oder 1141 an, auf dem sich die beteiligten Kartäuser definitiv auf die *Consuetudines* festlegten und Änderungen ohne Zustimmung des Generalkapitels verboten wurden.<sup>739</sup>

Die Verehrung der *Consuetudines* drückte sich auch in der *Magisterchronik* aus, die vielleicht unter Guigo begonnen und unter dem besagten Prior Anthelm oder dessen Nachfolger Basilius vervollständigt wurde. Diese knappe Lebensbeschreibung der ersten fünf Prioren findet sich in allen Handschriften direkt vor oder nach den *Consuetudines*<sup>740</sup> und ist somit weniger als eigenständiges Werk, sondern als Erläuterung, Vorgeschichte oder Einleitung zu den *Consuetudines* zu deuten.<sup>741</sup> Die Viten gipfeln dabei im Priorat Guigos, der die heiligen *Consuetudines* aufschreiben ließ und so dem Leben der Kartäuser, das er selbst exemplarisch

---

<sup>738</sup> Wilhelm von Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 14. Der Brief ist an Haimon, den zweiten Prior von Mont-Dieu (1144 – 1150) gerichtet, vgl. ebenda, S. 65, Anm. 1.

<sup>739</sup> Vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, S. 120 (Beschlüsse 3 und 7): „*Tertium quoque capitulum continet, ut si prior vel fratres cujuslibet domus hujus propositi, propria voluntate sua domum ipsam ad alterius propositi religionem, quod absit, transferre voluerint, eis sicut jure perpetuo huic proposito confoederatis nullatenus liceat. (...) Septimum demum capitulum de his habetur, ut neque priori Carthusiae, neque ceteris quibuslibet prioribus his omnibus, quae vel ad divinum officium, vel ad ceteras quaslibet hujus religionis institutiones pertinent, sine communi consilio generalis demere aliquid, vel addere licitum sit. Commune autem, sive universalis capitulum vocamus eos, qui convocati convenerunt.*“

<sup>740</sup> Die früheste erhaltene Überlieferung des *Magisterkatalogs* findet sich in kartäusischen Handschriften des 13. Jahrhunderts, wobei es Hinweise auf ein verlorenes Exemplar aus dem 12. Jahrhundert gibt, vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 82 – 92, und Laporte, *Introduction*, S. 106 und 108; bei den erhaltenen Exemplaren handelt es sich unter anderem um Manuskripte aus den Kartäusern von Glandier und Paris. Interessanterweise steht auch in einer Handschrift aus der Zisterze Rein die *Magisterchronik* vor den *Consuetudines*, allerdings auf die kurze *Vita Brunos* reduziert, vgl. ebenda, S. 101. Es scheint, dass die Zisterzienser die anderen vier Prioren für unwichtig hielten – ganz im Gegensatz zu den Kartäusern. Dieser Unterschied ist aus den unterschiedlichen Funktionen zu erklären, welche die *Consuetudines Guigonis* für die Kartäuser und Zisterzienser einnahmen. Letztere interessierten sich vor allem für die Gesetzgebung, weshalb die *Magisterchronik* in den ältesten Handschriften der *Consuetudines*, welche zisterziensischer Provenienz sind, nicht enthalten ist, vgl. ebenda, S. 94-98. Im Manuskript aus Rein kommt die kurze Notiz zum Gründer hinzu, um die Gesetzgebung einem Orden zuzuordnen. Geschichtsdeutungen, welche die Kartäuser für sich selbst vornahmen, interessierten den zisterzienschen Kopisten nicht, weshalb er die für ihn unwichtigen Prioren fortließ. Bemerkenswert ist, dass für ihn der Gründer Bruno den Orden definierte, nicht die abstrakten *Consuetudines*.

<sup>741</sup> Vgl. Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens*, S. 21, der die Viten als Einleitung zu den *Consuetudines* interpretiert.

vorlebte, eine feste Form gab. Dort findet sich auch die oben erwähnte Aussage, dass ihn niemand – also auch Bruno nicht – an Ansehen und Autorität übertraf; eine Aussage, welche durch seinen Beinamen „der gute Prior“, welcher in der Vita Anthelmi überliefert ist<sup>742</sup>, bestätigt wird. Brunos Lebensbeschreibung bildet den Auftakt der Priorenreihe bis hin zu Guigo bzw. den *Consuetudines* und ist schlicht und knapp gehalten. Eine genauere Untersuchung des Textes kann die Sicht der frühen Kartäuser auf Bruno näher beleuchten sowie das bereits Gesagte untermauern, weshalb auch dieser Text ganz zitiert werden soll:

„Magister Bruno, natione Teutonicus ex praeclara urbe Colonia, parentibus non obscuris natus, litteris tam secularibus quam diuinis ualde munitus, ecclesie Remensis que nulli inter Gallicanas secunda est canonicus, et scholarum magister, relicto seculo heremum Carthusie fundauit et rexit sex annis. Qui *cogente* papa Urbano cuius quondam preceptor fuerat Romanam perrexit ad curiam, eundem papam solacio et consilio in ecclesiasticis negociis iuuaturus. Sed, cum tumultus et mores curie ferre non posset, relicte solitudinis et quietis amore flagrans, relicta curia, contempto etiam archiepiscopatu Risensis ecclesie ad quem ipso papa uolente electus fuerat, in Calabrie heremum cui Turris nomen est *secessit*, ibique *laicis et clericis quamplurimis adunatis, solitarie uite propositum quamdiu uixit exercuit*, ibique defunctus humatus est, post egressum Carthusie XI<sup>mo</sup> plus minus anno.“<sup>743</sup>

Falls Guigo diesen Text tatsächlich selbst verfasst hat, wie es meist vermutet wird, so fallen doch einige Unterschiede zur Darstellung Brunos in der Vita Hugonis auf. Während Guigo in dieser die Tugendhaftigkeit und Weisheit Brunos rühmend herhebt, werden die Tugenden Brunos in der Magisterchronik mit Stillschweigen übergangen. Vielmehr wird Brunos Stellung in der Welt betont; man meint hier beinahe einen weltlichen Stolz auf den berühmten Gründer zu erkennen, der die Anfänge der Chartreuse glanzvoll erscheinen lässt.<sup>744</sup> Auf der anderen Seite wird gerade im Verzicht auf die hohen weltlichen Posten, was sich in Italien wiederholt, die Tugendhaftigkeit Brunos offenbar. Wenn man den Aufbau der knappen Vita betrachtet, so fällt auf, dass sie hauptsächlich die Brüche im Leben Brunos erklären soll. In

---

<sup>742</sup> Vgl. Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, 6.

<sup>743</sup> Wilmart, *La Chronique*, S. 119 - 122. Die Hervorhebungen stammen von mir.

<sup>744</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 95, über die Darstellung in der Magisterchronik: „Pur nella scarna concisione, o forse proprio per questo, nessuna parola sembra casuale, e, a una lettura attenta, quella che sembra una successione di informazioni si trasforma in una vigorosa evidenziazione delle origini della Chartreuse: un uomo di grande prestigio l'ha fondata e l'ha guidata nei primi sei anni della sua esistenza. Nondimeno, così facendo, il testo rivela tutta la distanza dal maestro: la notizia non rende di Bruno ciò che tanto aveva colpito i suoi contemporanei, il temperamento, le idee, i sentimenti, ma subito conduce il lettore all'ammirazione per l'istituzione che da lui trae origine.“

jedem Satz, bisweilen auch einem halben, ist von einem Aspekt im Leben Brunos die Rede, der durch die nachfolgenden Worte aufgehoben wird; es geht dem Autor darum, die Wechsel Brunos zwischen dem Leben in der Einsamkeit und dem Leben in der Welt zu erklären und trotz aller äußerlichen Brüche Brunos Willen zu einem eremitischen Leben herauszustellen. Das ist vor dem Hintergrund der *Consuetudines* auch notwendig, da diese dem Prior eine radikale Beachtung der *Stabilitas* abverlangten.

Auch einem anderen Eindruck, den man aus dem Leben Brunos gewinnen konnte, versuchte der Schreiber der *Magisterchronik* entgegenzuwirken: Dem Eindruck, dass Bruno seine Gründung der Chartreuse aus Unzufriedenheit verlassen hatte, um erst in die Welt zurückzukehren und schließlich eine andere Einsiedelei zu gründen, die seinen Vorstellungen mehr entsprach. Dem entspricht, dass der Verfasser ausdrücklich schreibt, Bruno habe die Chartreuse nur gezwungenermaßen verlassen, und zwar, um dem Ruf des Papstes zu folgen, dem sich ja kein Rechtgläubiger widersetzen darf. Ebenso ist auffällig, dass es im Text so erscheint, als habe die Kartause Santa Maria bereits existiert und als sei Bruno vor dem Chaos an der Kurie einfach nur in sie geflüchtet (*secessit*). Nirgendwo steht, dass Bruno auch Santa Maria *fundavit et rexit*, wie er es in der Chartreuse getan hatte; die Chartreuse soll als eigentliche Gründung Brunos erscheinen, der die kalabrische Kartause nachrangig ist. So ist Bruno dort dem Text nach anscheinend nur begraben, weil er dort gestorben ist, nicht aber, weil ihm das Kloster, seine eigene Gründung, so lieb war. Vor dem Hintergrund der Entwicklungen in Kalabrien ist hier eine eindeutige Stellungnahme zu der halb eremitischen, halb zönotischen und klerikalisierten Kongregation zu erkennen: Sie entspricht nicht dem Willen Brunos. Anders steht es mit der Chartreuse, in der immer noch *laicis et clericis quamplurimis adunatis* sind und die Mönche das *solitariae vitae propositum* bewahrt haben. Man möchte hier auch fast eine Forderung nach den Gebeinen Brunos herauslesen, von der jedoch in keiner Quelle der Zeit die Rede ist.

Am Ende der *Vita* des dritten Priors Johannes, der im Jahr 1109 verstarb, wird Bruno nochmals erwähnt: „Colliguntur itaque a primo magistri Brunonis anno usque ad huius ultimum anni XXV: qui ante obitum eius, qui est nonis octobris, circa natiuitatem Iohannis Baptiste complentur. Tali quippe tempore a magistro Brunone prefata cepit heremus habitari.“<sup>745</sup> Das unterstreicht, dass die *Magisterchronik* das Andenken an Bruno und die Gründung der Chartreuse konservieren sollte; dass das Todesdatum Brunos und das Gründungsdatum der Chartreuse notiert wurden, weist darauf hin, dass man im Jahreslauf dieser Tage gedenken wollte. Die *Magisterchronik* hielt die Erinnerung an den Gründer wach;

---

<sup>745</sup> Wilmart, *La Chronique*, S. 125.

sie suggerierte auch eine Kontinuität der *Consuetudines* zum Leben des heiligen Bruno.<sup>746</sup> Etwas ausgebaut und mit Anekdoten und Wundergeschichten angereichert, bildete sie die Basis für die späteren *Viten* Brunos und lieferte so eine Geschichtsdeutung, auf die man später zurückgreifen konnte.<sup>747</sup> Die Interpretation der knappen *Vita* Brunos zeigte aber auch, dass der Gründer nicht unproblematisch für die Chartreuse war, weil er gegen die geforderte *Stabilitas* verstoßen, die Einsiedelei verlassen und eine neue Kartause gegründet hatte, die so eine ganz andere Gestalt als die Chartreuse angenommen hatte. Die zweite Gründung Brunos stellte die Legitimität der ersten infrage – wenn man die Legitimität mit dem Willen des Gründers gleichsetzen will.

Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass die frühen Kartäuser anderer, zusätzlicher Identifikationsmomente bedurften und keineswegs eine Kanonisation Brunos betreiben wollten, die ohnehin nur dem kalabrischen Kloster genutzt hätte. Für Brunos Nachleben bedeutete dies, dass seine Söhne in der Chartreuse seine Heiligkeit zunächst verschweigen oder relativieren mussten; es sollten Zeiten kommen, in denen sie die Tradition Brunos stärker betonen konnten. Im 12. Jahrhundert scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein. Auch Petrus Venerabilis, der die Kartäuser sehr schätzte, bezeichnete Bruno zwar als heilig, erwähnte daneben aber mehrere andere heilige Kartäuser. Vor allem nannte er Landuin in einem Atemzug mit Bruno<sup>748</sup>, denn jener konnte als erster Märtyrer unter den Kartäusern gelten.<sup>749</sup> Ebenso werden in der *Magisterchronik* in der *Vita* Landuins die Standhaftigkeit und Feindesliebe des Priors herausgestellt – eine verklärende Schilderung seiner Taten, die bei Bruno fehlt.<sup>750</sup> Zwar wollte man Bruno nicht vergessen, doch sollte sein Glanz nicht denjenigen aller anderen überstrahlen.

---

<sup>746</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 50, nach dem die *Magisterchronik* „connette immediatamente la redazione delle *Consuetudini* alla nascita di nuovi eremi (...)“

<sup>747</sup> Die *Magisterchronik* ist mittelbar die Mutter der kartäusischen Geschichtsschreibung; unmittelbar bestimmte die um 1250 entstandene *Chronik „Laudemus“* die *Ordenshistoriographie*, vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 138 und 111 f., und Laporte, *ASVC* 1, S. 24 - 28. Allerdings griff die *Chronik „Laudemus“* auf die *Magisterchronik* zurück, wobei Wilmart noch von einer zusätzlichen, verloren gegangenen Tradition ausgeht, vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 132 f.

<sup>748</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, *De miraculis* II, 27: „Seruatur in Burgundie partibus, inter omnes Europe nostre monastici ordinis professiones, professio quedam, multis aliis eiusdem monastici propositi sanctor et cautior, instituta nostro tempore a quibusdam patribus, magnis, doctis et sanctis, magistro Brunone Coloniensi, magistro Landuino italico, ac quibusdam aliis, uere ut dixi magnis et Deum timentibus uiris.“ Aufschlussreich sind auch die darauf folgenden Kapitel, *De miraculis* II, 28 und 29. Hier schildert Petrus Venerabilis die Wunder zweier anonymen Kartäuser; die Wundergeschichten leitet er ebenda II, 28 folgendermaßen ein: „Multa quidem in illo sacro ordine miracula contigisse, a pluribus accepi. Set quia ipsi humilitatis uirtute qua semper serui Dei miranda opera sua quanto possunt nisu occultant, uix aliquid ex his alicui prodere uoluerunt, rara, immo rarissima, quibus omnimoda fides accommodanda esset, ad me miracula peruenerunt.“

<sup>749</sup> Vgl. die Notiz in der *Chronik „Laudemus“* aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, Wilmart, *La Chronique*, S. 123.

<sup>750</sup> Hier der Text über Landuin zum Vergleich (Wilmart, *La Chronique*, S. 123): „Landuinus natione Tuscus, ex urbe Luca, litteris et ipse diuinis et humanis, eruditus annis X [rexit domum Cartusiae]. Hic cum ad magistrum

Der Platz, den Bruno in der Chartreuse einnehmen sollte, war vor allem derjenige eines spirituellen Vaters und idealen Priors.<sup>751</sup> Er blieb unvergessen als der erste, der diese Rolle ausfüllte und seinen Nachfolgern ein Beispiel gab, auch wenn ihn Guigo als Verfasser der *Consuetudines* im Ansehen übertraf. Auch wenn Bruno in frühen Quellen zuweilen als Gründer der Kartäuser bezeichnet wurde, so nahm er diese Rolle nicht alleine und nicht vorrangig ein. Der Platz des heiligen Gründers kam vielmehr in erster Linie Hugo von Grenoble zu.<sup>752</sup> Wir heutigen Forscher neigen dazu, von der Identität der gegenwärtigen Kartäuser auszugehen und damit die Gründerrolle Brunos zu betonen. Dabei übersehen wir den Befund mittelalterlicher Quellen, welche Hugo als den eigentlichen und wichtigsten Gründer herausheben. Laporte hat hierzu einige Belege aus dem 12. und dem Beginn des 13. Jahrhunderts zusammengetragen.<sup>753</sup> So findet sich in einer anonymen Chronik der Kartause Mont-Dieu folgender Satz über Hugo: „In hoc (...) quod eidem Brunoni tam venerabilis Episcopus et tam sanctus cum tanta reverentia sic ferventer et humiliter adhaesit, cum eodem vere dici potest et domus et Ordinis Cartusiensis patronus atque fundator, et quamvis non primus, tamen quodammodo praecipuus institutor.“<sup>754</sup> Hier wird deutlich, dass zwar Bruno und Hugo gemeinsam als Gründer angesehen wurden, aber dass Hugos Rolle als wichtiger eingeschätzt wurde. Auch die *Vita Hugonis* von Lincoln betont die Rolle Hugos, wenn auch in schwächerer Weise: „Hic beatus episcopus, praecipuus olim adjutor et informator eorum, qui provide ac sanctissime ordinem Cartusiensem primitus instituerunt (...).“<sup>755</sup> Ebenso schreibt Giraldus Cambrensis, freilich beinahe hundert Jahre nach den *Consuetudines*, in seinem *Speculum ecclesiae* über Hugo: „Ordinem itaque suum ejusdem praecipue consilio constituerunt, totumque statum suum ad ejusdem dispositionem ordinauerunt; ipse quoque, qui rei totius ordinator fuit et auctor, ordinem eundem suscepit. Et quia vir sanctus erat et religione conspicuus, nisi per papam prohibitus fuisset, episcopali cura resignata, ad ipsos ex toto se conferre proposuit et praeparavit.“<sup>756</sup>

---

Brunonem pergeret, incidit in manus Guitberti scismatici: quod multum horrebat. Aduersus cuius minas atque promissiones, dolos ac violencias, diuina iuuante gracia, modis omnibus perseuerauit inflexus. Quem in suo defunctum errore lacrimabiliter planxit, adeo ut a circumstantibus argueretur quod eum fleret a cuius peruersitate ecclesiam suam Christi bonitas liberasset. Post cuius obitus septimum diem etiam ipse defunctus est, positusque in monasterio sancti Andree ad pedem montis Siraptis, cui uicinum erat castrum, ubi captus in custodia tenebatur.”

<sup>751</sup> Vgl. auch Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 61: „La figura di Bruno non è impreziosita da particolari aneddotici o edificanti: non santo fondatore né taumaturgo, ma guida prestigiosa di una piccola comunità di diversa origine e formazione, quasi icona vivente di prudenza e saggezza.“

<sup>752</sup> Vgl. Martin, *Sanctity in Carthusian Spirituality*, S. 202.

<sup>753</sup> Vgl. Laporte, *ASVC* 2, S. 43.

<sup>754</sup> Le Couteulx, *Annales ordinis Cartusiensis*, Bd. 1, S. 12.

<sup>755</sup> Adam of Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis* IV, 9.

<sup>756</sup> Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae* 20, S. 249.

Hugo konnte die Ideale der Kartäuser im 12. Jahrhundert in einer Weise symbolisieren, wie es der heilige Bruno nicht konnte, und vor allem ohne die Probleme, die Bruno mit sich brachte. Der Bischof warf den Glanz eines päpstlich kanonisierten Heiligen auf die Kartäuser, brachte aber keine lästigen Pilgerscharen in die Chartreuse, da er primär mit dem Bistum Grenoble verbunden war und in der Bischofsstadt verehrt wurde. Dass die Kanonisation Hugos durch Guigo selbst betrieben wurde, um für den entstehenden Kloosterverband eine heilige Identifikationsfigur zu haben, ist sehr wahrscheinlich. Giraldus Cambrensis, der sich auf die *Vita Hugonis Guigos* stützt, erfasst dessen Darstellungsabsicht deutlich: Die Lebensweise der Kartäuser ist vor allem auf Hugo zurückzuführen. Dass in den *Consuetudines Guigonis* steht, die später „heiligen Gewohnheiten“ der Chartreuse seien nur auf dessen Geheiß niedergeschrieben worden, ist die logische Konsequenz dieser Ansicht.

Dies lässt nun Schlussfolgerungen bezüglich des Schreibanlasses der *Consuetudines Guigonis* zu, welche nach Cygler primär das Charisma Brunos wahren sollten. Falls die Mönche der Chartreuse den Eifer der Gründergeneration bewahren und deren Gebräuche niederschreiben wollten, bevor diese starb<sup>757</sup>, so schlug sich dies in den Quellen nicht nieder. In den *Consuetudines* ist, im Gegensatz zu anderen Regeln, die Bewahrung der ursprünglichen Strenge nicht als Motiv für die Verschriftlichung angegeben, und Guigo berief sich nirgendwo auf Bruno. Er schrieb die *Consuetudines* somit wohl nicht vorrangig auf, weil die Erinnerung an Bruno zu verschwinden drohte – sonst hätte er wahrscheinlich eine *Regula sancti Brunonis* geschrieben, wie es die Grandmontenser mit ihrer *Regula beati Stephani* taten. Doch die Kartäuser wollten keine neue Regel, die nur einen Verfasser und einen klaren Anfang in der Zeit hatte; sie wollten einer Regel folgen, die es – bis auf wenige Kleinigkeiten – schon seit den Zeiten des Alten Testaments gab und die so der Zeit enthoben war. Daher – nebst einigen anderen Gründen – wählten sie die *Consuetudines*-Form. Damit werden nochmals folgende Erkenntnisse von Giuliani bestätigt: „La ristrutturazione dello spazio intorno all’eremo, la precoce partenza di Bruno, lo stretto rapporto con il vescovo di Grenoble e i quattro decenni trascorsi tra il primo insediamento e la redazione delle *Consuetudini* legarono la vita certosina a un luogo e a un gruppo umano, primo che a un fondatore. I monaci della Chartreuse sono consapevoli di perpetuare nel tempo l’intuizione brunoniana, ma sanno soprattutto di essere i *fratres Cartusiae*, identificati per il luogo che abitano e per il *propositum* che seguono.“<sup>758</sup>

---

<sup>757</sup> Vgl. Cygler, Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten, S. 96: „Oberstes Gebot der Kartäuser war und blieb, das früher von Bruno und seinen Weggefährten definierte und gelebte *propositum* in seinem ursprünglichen Glanz zu bewahren.“

<sup>758</sup> Giuliani, La formazione dell’identità, S. 175.

Allenfalls könnte man von einem „Amtscharisma“ des Priors und der Kommunität der Chartreuse sprechen<sup>759</sup>, das sich im Regelwerk niederschlägt. Somit entsprechen die *Consuetudines* einer späteren Stufe der Institutionalisierung, als es meist angenommen wird; das Charisma des Gründers spielte – unter anderem bedingt durch seinen frühen Weggang und die Abwesenheit seiner Gebeine – nunmehr eine vergleichsweise geringe Rolle. Das Ideal der frühen Kartäuser ist so weder vorwärts-, noch rückwärtsgerichtet, sondern der Zeit enthoben. Leitbild war die gegenwärtige Lebensweise, die es im Grunde schon immer gab, bis auf *wenige Kleinigkeiten*, wie Guigo schrieb. Die Neuheit der Lebensweise, welche die Zeitgenossen durchaus wahrnahmen<sup>760</sup>, wurde von Guigo auf diese Weise verschleiert. Damit bediente sich Guigo einer gängigen Argumentationsfigur der Kirchenreform, welche offensichtliche Neuerungen als eine Wiederbelebung alter Traditionen ausgab. Auch sonst identifizierten sich die frühen Kartäuser mit dem Gedankengut der Kirchenreform; Bruno, aber auch der gregorianische Musterbischof Hugo schienen diese Ideale an sie vermittelt zu haben.

#### 4.1.2 Wahrung des eremitischen Propositum

Da bei den frühen Kartäusern weniger die Person Bruno, sondern das im Laufe der Zeit entwickelte Propositum im Vordergrund stand, könnte ein plausibler Grund für die Niederschrift der *Consuetudines* gewesen sein, dass man dieses eremitische Propositum wahren wollte. Ein solcher Grund erscheint selbstverständlich und sogar trivial, denn man möchte für jede Klosterregel annehmen, dass sie das jeweilige Propositum bewahren sollte. Jedoch könnte man aus Guigos Angaben zum Schreibanlass schließen, dass den

---

<sup>759</sup> Vgl. Cygler, Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten, S. 107 f.

<sup>760</sup> Vgl. Guibert von Nogent, *De vita sua* 1, 11, S. 66: „At Bruno, urbe deserta, seculo etiam abrenunciare proponit, qui, suorum notitias horrens, ad Gratianopolitanum processit territorium. Ibi, in arduo et admodum terribili promontorio, ad quod difficillimum et valde insolens iter intenditur - sub eo etiam praeruptissimae vallis vorago dehiscit, - habitare deligens, hujusmodi mores instituit, et sequaces ejus hodieque sic vivunt.“ Deutlicher drückt Wilhelm von Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 8 und 9, die Neuheit der Lebensweise aus, betont aber, dass es sich nur um eine Wiederbelebung von „Altem“ handle: „(...) vestro studio, vestra instantia, ad Dei gloriam, et magnam coronam vestram, et gaudium omnium bonorum, hoc sanctae novitatis instauretur ornamentum. Novitatem vero dico, propter linguas nequam, a quarum contradictione abscondat vos Deus in abscondito faciei suae, hominum impiorum, qui, cum manifestum lumen veteritatis obnubilare non queunt, de solo novitatis nomine cavillantur, veteres ipsi et in veteri mente nescientes nova meditari; utres veteres non capientes vinum novum, quod si eis infunderetur, rumperentur. Sed hec novitas non est novella vanitas. Res enim est antiquae religionis, perfectio fundatae in Christo pietatis, antiqua hereditas Ecclesiae Dei; a tempore Prophetarum premonstrata; iamque novae gratiae sole exorto in Iohanne Baptista instaurata et innovata; ab ipso Domino familiarissime celebrata; ab eius discipulis ipso presente concupita.“



Consuetudines ein rein erfassender bzw. dokumentarischer Charakter zukam.<sup>761</sup> Diese Angaben sind allerdings irreführend: Guigo ließ die Consuetudines nicht einfach nur aufschreiben, weil die anderen Prioren ihn darum baten und Hugo ihm dies befahl; das wird durch einige Eigenheiten des Textes nahegelegt. So hat das Regelwerk keinen reinen Consuetudines-Charakter, sondern enthält auch gesetzgeberische Ausdrücke. Weiterhin hat Guigo auch seine Nachfolger und die späteren Mönche in der Chartreuse im Blick, die er an manchen Stellen anspricht. Die Consuetudines sollten somit die gegenwärtige Lebensweise in der Chartreuse konservieren, haben damit eine Memorialfunktion und tragen im Ansatz einen prospektiven Charakter. Gegen einen rein erfassenden Charakter spricht auch die Durchdachtheit des Textes, für die bereits Belege genannt wurden; vor allem die Bezüge zur Benediktregel, die Abschnitte über Gäste und Arme und das Lob des Eremitentums, welche die besondere Spiritualität der Kartäuser erkennen lassen, sind hier zu nennen. Damit sollten die Consuetudines auch Identität begründen und die Kartäuser inmitten der Kanoniker und Benediktiner positionieren und als strengere Lebensform von ihnen abgrenzen, ohne eine völlige Trennung zu vollziehen. Demgemäß schrieb Guigo nicht nur die Gewohnheiten seines Hauses auf, sondern viel mehr als das: Eine Regel, die nicht nur das alltägliche Leben organisierte, sondern Identität begründete und spirituelle Leitlinien vorgab.

Wenn die Regel dazu dienen sollte, das eremitische Propositum zu wahren, so mussten die Faktoren ausgeschaltet werden, welche dieses gefährdeten und einen Abfall von ihm bzw. eine Hinwendung zu einem anderen Propositum begünstigten. Dies leisteten die Consuetudines durchaus.<sup>762</sup> Im Regelfall bestand diese Gefahr für Eremiten darin, dass sie sich an die Benediktinerklöster anließen. Laporte drückt eben dies aus, wenn er schreibt, dass das Regelwerk vor allem dazu dienen sollte, eine Umwandlung der Chartreuse in ein Benediktinerkloster zu verhindern. Ausschlaggebend hierfür seien die schlechten Erfahrungen gewesen, die Bruno in Sèche-Fontaine machte sowie die Schwierigkeiten nach dem Weggang Brunos, als die Abtei La Chaise-Dieu den Grund der Chartreuse – formal zu Recht – für sich reklamierte.<sup>763</sup> Auch wenn sich die frühen Kartäuser, wie oben gezeigt, kaum mit der Formulierung Laportes identifiziert hätten, da sie sich nicht deutlich von den Benediktinern

---

<sup>761</sup> Vgl. Cygler, Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten, S. 98.

<sup>762</sup> Vgl. Rieder, Deus locum dabit, S. 38: „die Consuetudines Guigos halfen, einer ‚Zönobitisierung‘ gegenzusteuern“.

<sup>763</sup> Vgl. Laporte, Introduction, S. 70 – 75. Bruno hatte der Abtei den Grund übertragen, bevor er nach Italien fortging, weil sich die Gemeinschaft der Chartreuse aufgelöst hatte. Bekanntlich fand die Gemeinschaft doch wieder zusammen und forderte den Grund zurück, der aber nun rechtmäßig der Abtei La Chaise-Dieu gehörte. Die Rückgabe an die Eremiten war daher keine Frage des Rechts, sondern der Moral. Letztlich musste Papst Urban II. die Mönche dazu bewegen, den Grund wieder an die Eremiten zu überstellen, vgl. Bligny, Recueil, Nr. 2-4, S. 9-14.

abgrenzen wollten, so hätten sie sich wohl dagegen gewehrt, beispielsweise die *Consuetudines* von Cluny anzunehmen. Diese hätten es ihnen nicht erlaubt, das Schwierigste des religiösen Lebens zu verwirklichen, wie sie es sich vorgenommen hatten.

Die *Consuetudines* hatten somit auf die allgemeinen Probleme von Eremitengemeinschaften dieser Zeit zu reagieren, die in vielen Fällen eine Angleichung an das Benediktinertum nach sich zogen: das Problem der Klerikalisierung, der Verflechtung mit der Umwelt und der Wahrung der Armut. Es ist möglich, dass die Chartreuse die Anfänge einer Klerikalisierung selbst verspürte, oder zumindest den Druck dazu von außen; eventuell spielte hier auch eine Rolle, dass La Chaise-Dieu wohl immer noch die Urkunde besaß, mittels derer Bruno der Abtei den Grund der Chartreuse übertragen hatte. Auch hatte Guigo mit der nahe gelegenen, ebenfalls von Hugo gegründeten Einsiedelei Chalais, welche sich um 1124 in eine Abtei umwandelte, ein Beispiel für eine Zönobitisierung vor Augen. Vielleicht waren es aber auch die drei Kartausen, welche die Verschriftlichung der *Consuetudines* verlangten, welche mit solchen Tendenzen zu kämpfen hatte. Gerade Saint-Sulpice, das vielleicht einen zönobitischen Hintergrund hatte, könnte einige Mönche beherbergt haben, welche das Zusammenleben der eremitischen Einsamkeit vorzogen. Jedenfalls wird diese Vermutung durch den Umstand unterstützt, dass das Kloster sich letztlich doch nicht den Kartäusern, sondern den Zisterziensern anschloss.

Vielleicht ging es der Chartreuse aber auch nur darum, Entwicklungen wie bei anderen Eremitenklöstern zu verhindern. Die Wurzel solcher Entwicklungen ist darin zu suchen, dass fromme Klöster von Spendern mit zahlreichen Gaben ausgestattet wurden, mit der Auflage, Messen zu lesen, was die Bedeutung von Klerikern in den Gemeinschaften steigerte.<sup>764</sup> Ein weiterer Punkt liegt im Erfolg von „sittsamen“ Klöstern, bei dem man achtgeben musste, dass die vielen neu eingetretenen Mönche wirtschaftlich auch versorgt werden konnten. Das wiederum konnte dazu verführen, Schenkungen mit den dazugehörigen Auflagen, mit Grundherrschaften, Kirchen sowie Zehnten anzunehmen, um die Mönche ernähren zu können.<sup>765</sup> Trieb man dies zu weit, wurde das Kloster nicht nur sehr schnell sehr reich, sondern auch in vielerlei Hinsicht mit der Umwelt verflochten, indem es beispielsweise

---

<sup>764</sup> Siehe das Beispiel Clunys, vgl. Constable, *The Reformation*, S. 200. Nach Constable, *The Reformation*, S. 63 f. und 229, ist die Tendenz zur Klerikalisierung von Klöstern seit dem 9. Jahrhundert fassbar; diese Entwicklung verstärkte sich im 11. und 12. Jahrhundert.

<sup>765</sup> Dies geschah beispielsweise in Molesme unter Abt Robert. Letztlich führte dies zu einem raschen Verlust des eremitischen Charakters von Molesme, gravierenden Konflikten in der Kommunität und zum Auszug Roberts und einiger Mönche. Diese gründeten schließlich das Kloster Cîteaux, von dem der Orden der Zisterzienser seinen Ausgang nahm, vgl. Eberl, *Die Zisterzienser*, S. 20 – 22. Nach Constable, *The Reformation*, S. 223, wurden die ökonomischen Restriktionen, welche sich viele neue Gründungen auferlegten, in der ersten Generation der Reformbewegung in der Regel eingehalten. Schon ab den 1130er Jahren jedoch wichen viele Häuser oder Verbände, so auch die Zisterzienser, von ihren ursprünglichen Idealen ab.

seelsorgerische Aufgaben übernehmen musste. Von dem eremitischen Propositum, das zu der Zeit vor allem die Armut und den Rückzug von der Welt betonte, blieb in solchen Fällen nur wenig übrig. Anfängliche Armut, Wirtschaftskrisen und allzu schnelle Expansion konnten solche Entwicklungen begünstigen, da sie die Versuchung vergrößerten, ursprünglich abgelehnte Schenkungen anzunehmen.

Eine solche Gefahr bestand für die frühen Kartäuser durchaus, denn auch die frühen Kartäuser befanden sich in einer sehr erfolgreichen Phase. Mehr Männer wollten Novizen werden, als die Chartreuse es tragen konnte, was zur Gründung einiger Einsiedeleien durch abgewiesene Mönche führte. Es ist möglich, dass die anderen Kartäuser ähnlich bestürmt wurden; ein Indiz hierfür wäre die Gründung der Kartause Arvières durch Artaud, einen Mönch aus Portes.<sup>766</sup> Guigo musste nach 1132 sogar den Anschluss ganzer Klöster an die kartäusische Gemeinschaft ablehnen; so tat er es bei der Anfrage des Pontius von Léras, der Silvanès gegründet hatte, und derjenigen des Stephan von Obazine, dem er den Anschluss an die Zisterzienser empfahl.<sup>767</sup> Vor diesem Hintergrund ist die Mahnung Guigos zu verstehen, dass nicht mehr Mönche aufgenommen werden sollten, als es wirtschaftlich tragbar war, was zu einer „Zulassungsbeschränkung“ in der Chartreuse führte.<sup>768</sup> Die ambivalente Einstellung der frühen Kartäuser zur Ordenswerdung war ihrer neuen Anziehungskraft zu verdanken, welche auch Entwicklungen nach sich ziehen konnte, welche die Mönche nicht wollten. Die Eremiten des 12. Jahrhunderts wussten nur allzu gut, dass mit der Menge die Laschheit kam.<sup>769</sup>

Einige Stellen in den *Consuetudines* scheinen verfasst worden zu sein, um solche Entwicklungen zu verhindern. Auffällig ist beispielsweise die Betonung des egalitären Charakters der Gründung. Zwar waren Mönche und Laienbrüder in zwei verschiedenen Häusern untergebracht; dass die Chormönche eine dominante Rolle einnahmen, zeigt auch, dass eine gewisse Klerikalisierung bereits stattgefunden hatte. In den *Consuetudines* wird aber auch deutlich, dass beide aufeinander angewiesen sind. Die ausführliche Gesetzgebung, das gleiche Totengedenken für Mönche und Laienbrüder, die Betonung des eremitischen Lebens auch der Laienbrüder, die einwöchige Anwesenheit des Priors im unteren Haus nach vier Wochen bei den Mönchen sprechen hier eine eindeutige Sprache. Die Laienbrüder vertreten zwar Martha, die Mönche Maria, und Martha ist Maria untergeordnet<sup>770</sup>; aber die Laienbrüder

---

<sup>766</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 90.

<sup>767</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 73-75.

<sup>768</sup> Laporte, *ASVC* 4,4, S. 956, hält diese Zulassungsbeschränkung für singular. Constable, *The Reformation*, S. 92, schreibt jedoch, dass ein *Numerus clausus* in Klöstern des 11. und 12. Jahrhunderts nicht selten war.

<sup>769</sup> Constable, *The Reformation*, S. 92, führt Beispiele für Reformer des Hochmittelalters an, welche befürchteten, dass eine allzu große Menge an Mönchen ihre Lebensweise aufweichen könnte.

<sup>770</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 16,2 und 20,2-3.

sind keineswegs minderwertige Arbeitskräfte, sondern leben soweit möglich ebenfalls eremitisch, erfüllen traditionell den Mönchen vorbehaltene Ämter und sind so unverzichtbar für die Mönche, die nur durch sie so weltabgeschieden leben können.<sup>771</sup> Ebenso werden in den *Consuetudines* einige Dinge abgelehnt oder beschränkt, welche die Klerikalisierung gewöhnlich begünstigten und Verflechtungen mit der Außenwelt mit sich brachten. Dazu gehörten Schenkungen gegen bestimmte Auflagen, Zehnten, die Stiftung von Seelgeräten und Jahresgedächtnissen, das häufige Lesen von Messen.<sup>772</sup> Da diese die traditionellen Einnahmen der Benediktiner darstellten, konnte ein Verzicht darauf auch die Konkurrenz zu den Benediktinern reduzieren und ein friedliches Zusammenleben begünstigen. Für die Chartreuse und die drei Adressaten der *Consuetudines* mag das wichtig gewesen sein, da sich in unmittelbarer Nähe Benediktinerklöster befanden.<sup>773</sup> Auch La Chaise-Dieu mochte darauf verzichten, die Schenkungsurkunde Brunos wieder hervorzuholen, wenn die Chartreuse nicht in Konkurrenz zu ihr stand. Ebenso konnte ein Konflikt mit den Bischöfen vermieden werden, wenn sie den Empfang von Pfarrkirchen und den Zehnten ablehnten, was viele andere Reformklöster der Zeit ebenfalls taten.<sup>774</sup> So konnte die wirtschaftliche Beschränkung den Kartäusern helfen, einerseits ihre weltabgeschiedene Lebensform beizubehalten, sich aber auch gegen Ansprüche von außen abzusichern. Der Preis dafür war, dass man verstärkt auf wirtschaftliche Stabilität achten musste. Auch die karitativen Ausgaben konnten ein Kloster in den Ruin treiben<sup>775</sup>, so dass es zur Annahme von Schenkungen etc. genötigt wurde; die Chartreuse reagierte darauf, indem sie die Caritas reduzierte.

Die wichtigste Bestimmung in den *Consuetudines*, bei der Guigo auch explizit seine Nachfolger ansprach, war die Zulassungsbeschränkung in der Kartause. Guigo verbot strikt, ungünstige Schenkungen anzunehmen, und hielt es stattdessen für besser, die Anzahl der Mönche an die wirtschaftlichen Gegebenheiten anzupassen. Dies bedeutete zugleich den Verzicht auf eine schnelle Expansion. Wenn die zulässige Anzahl der Mönche erreicht worden war, konnte ein Novize streng genommen nur in die Chartreuse aufgenommen werden, wenn ein Mönch gestorben oder fortgegangen war. Wenn mehrere Mönche für eine

---

<sup>771</sup> Vgl. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 35 f.

<sup>772</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 14,5, 41 und 79.

<sup>773</sup> Zum Umfeld der Chartreuse: Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 226, nennt zwei Priorate des Clunianzenerklosters La Chaise-Dieu, Miribel-les-Échelles und Saint-Robert-de-Cornillon, das von Saint-Chaffre abhängige Priorat Saint-Laurent in Grenoble, das Cluniazenerpriorat Domène. Zum monastischen Umfeld der drei Adressaten der *Consuetudines* vgl. Kapitel II.4.2.2.

<sup>774</sup> Vgl. Rieder, *Deus locum dabit*, S. 51; Laporte, *Introduction*, S. 69. Zum Zehnten als Zankapfel zwischen Mönchen und Weltklerus und zur Stellung der monastischen Reformer vgl. Constable, *The Reformation*, S. 225 und 227 f.

<sup>775</sup> Vgl. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 61 f., welche die Schwierigkeiten Stephans von Obazines beschreibt, in Notzeiten genügend Nahrung für seine Mönche und die Armen, die gepflegt werden sollten, zu bekommen.

neue Gründung ausgeschickt wurden, blutete ein Kloster recht schnell aus, so dass es sich eine Kartause nicht leisten konnte, allzu viele Neugründungen vorzunehmen. Nicht zuletzt trug auch die vergleichsweise unkomplizierte Transitusregelung der *Consuetudines* dazu bei, den eremischen Charakter zu wahren, denn sie ermöglichte es ungeeigneten Eremiten, sich einer anderen religiösen Lebensform zuzuwenden. Dies wiederum bestätigt die Ansicht von Laporte, dass die *Consuetudines* die Umwandlung der Chartreuse in ein Benediktinerkloster verhindern sollten. Die wichtigste Entscheidung, welche die frühen Kartäuser trafen und die in den *Consuetudines* festgehalten wurde, war somit diejenige, eine kleine Elite zu bleiben, die auf einem schmalen Pfad zum Heil gelangte. Die Vielen mussten auf anderen Wegen zum Heil kommen; für diese waren die Zisterzienser und die Cluniazenser da. Gerade diese Selbstbeschränkung, welche die *Consuetudines* den Kartäusern auferlegten, bedingte die außergewöhnliche Kontinuität in der kartäusischen Lebensweise. Es spricht einiges dafür, dass Guigo auch genau darauf abzielte.

#### **4.1.3 Der Wille zur Einheit und die Einleitung der Ordenswerdung**

Ein anderer, vordergründig ebenso trivial wirkender Grund für die Niederschrift der *Consuetudines* ist der „Anstoß zur Einheit oder besser zur Gleichförmigkeit unter den angeschlossenen Häusern“<sup>776</sup>, wie es Posada ausdrückt. Stand dahinter der Wille zur Einheit der Kartäuser, war die Konstituierung einer Observanzgemeinschaft oder gar eines Ordens die Intention Guigos, als er sein Regelwerk verfasste? Im Fall der Kartäuser ist dies nicht so eindeutig auszumachen, da nach einhelliger Meinung der Forschung der Anstoß zur Ordenswerdung von außen, insbesondere dem Bischof Hugo von Grenoble, ausgegangen war. Dieser Eindruck wird durch den Text selbst bestätigt, denn Guigo führte die Niederschrift auf die Initiative Hugos und der drei Kartausen im Bugey zurück. Während wir für die drei Kartausen so durchaus einen Willen zur Einheit mit der Chartreuse annehmen dürfen, so scheint das für die Chartreuse selbst nicht so sicher zu sein. Der Prolog und die ambivalente Einstellung zur Ordenswerdung in den *Consuetudines* erwecken den Eindruck, dass Guigo den Bitten der drei Prioren nur widerwillig nachkam und er vielleicht von Hugo dazu gezwungen werden musste.

---

<sup>776</sup> Posada, *Der heilige Bruno*, S. 249.

Doch der erste und naheliegende Eindruck, die Chartreuse, die ja die Tochtergründungen nicht selbst in die Wege geleitet hatte, sei diesen gegenüber „gleichgültig“ gewesen<sup>777</sup>, trägt. Immerhin fanden sich die Mönche der Chartreuse bereit, erfahrene Mönche zur Gründung von neuen Kartausen abzuordnen, welche die neuen Brüder in der Lebensweise der Chartreuse unterrichteten; darüber hinaus kümmerte sich Guigo um die Bibliotheken der Kartausen. Bevor er die *Consuetudines* aufschrieb, hatte er die drei Adressaten bereits schriftlich über die Ausschmückung der Kirchen und den Umgang mit Geschenken unterwiesen.<sup>778</sup> Die Chartreuse war also bereits vor der Niederschrift der *Consuetudines* bereit gewesen, die neuen Kartausen zu betreuen und anzuleiten. Auch ist es generell fraglich, ob man von einer „Zurückhaltung“ der Chartreuse gegenüber den neuen Gründungen sprechen kann.<sup>779</sup> Denn auch wenn man die Initiative für neue Gründungen bei externen Stiftern ansetzen will, so wirkte die Chartreuse bei fast allen Neugründungen von Kartausen bereitwillig mit, indem sie Auskünfte über ihre Lebensweise gab, Mönche entsandte oder sogar Prioren stellte.<sup>780</sup> Alles in allem schien die Chartreuse den neuen Kartausen gegenüber positiv eingestellt gewesen zu sein und sie in vielerlei Hinsicht unterstützt zu haben.

Schon bevor die *Consuetudines* niedergeschrieben wurden, waren somit die Konturen einer Observanzgemeinschaft sichtbar, was Guigos offenbaren Widerwillen umso erstaunlicher macht. Vielleicht war er einer Institutionalisierung der Verbindung abgeneigt und bevorzugte eine eher lose Gemeinschaft unabhängiger Klöster. Das war für Guigo sicher die einfachere Lösung, denn für die Formierung einer Observanzgemeinschaft und später vielleicht eines Ordens war die Zustimmung der zuständigen Bischöfe nötig, welche die Aufsicht über die nicht exemten Klöster ihrer Diözesen innehatten und daher bei der Festlegung der Observanz konsultiert werden mussten.<sup>781</sup> Hier waren wahrscheinlich einige Gespräche mit den Bischöfen vonnöten; die Chartreuse und die drei Adressaten der *Consuetudines* lagen in vier verschiedenen Diözesen, Grenoble, Lyon, Belley und Genf. Die eigenmächtige Niederschrift und Verbreitung einer neuen Regel konnte als Ungehorsam gegenüber der Amtskirche ausgelegt werden, weshalb für die *Consuetudines* zumindest die Zustimmung Hugos von

---

<sup>777</sup> So Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 212.

<sup>778</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 40.

<sup>779</sup> So Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 210, und Caby, *De l'ermitage à l'ordre érémitique*, S. 88.

<sup>780</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 210. Der Brief Guigos an Erzbischof Rainald von Reims vermittelt das Bild, dass der Erzbischof zunächst von sich aus an die Chartreuse herangetreten war und die Zustimmung zur Gründung einer Kartause (Mont-Dieu) erbeten hatte. Danach schien aber die Initiative komplett an die Chartreuse überzugehen, welche die Neugründung organisierte und den Erzbischof hierfür um Unterstützung bat, vgl. Guigo, *Ad Remesem archiepiscopum*, S. 156.

<sup>781</sup> Entsprechend musste auch für das erste Generalkapitel der Kartäuser die Zustimmung der zuständigen Bischöfe eingeholt werden, vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, S. 117-119. Zu den Rechten der Bischöfe über nicht exemte Klöster siehe Kapitel II.4.2.3.

Grenoble eingeholt werden musste; den anderen Einsiedeleien war die Annahme der *Consuetudines* ja freigestellt. Ein Zögern, den Bitten von Portes, Meyriat und Saint-Sulpice nachzukommen, war vor diesem Hintergrund mehr als angebracht. Ein weiterer Punkt, der das Zögern Guigos erklären könnte, ist, dass ein eigenes Regelwerk die Kartausen ein Stück weit von ihrer monastischen Umgebung trennte – ein Umstand, der Guigo eher unangenehm war. Dass Guigo zögerte, die *Consuetudines* zu verfassen, muss demnach nicht unbedingt als Gleichgültigkeit gegenüber den anderen Kartausen oder als prinzipielle Ablehnung einer Verbandsbildung interpretiert werden.

Gerade das Wachstum der ursprünglich losen kartäusischen Gemeinschaft konnte nun ein Regelwerk erforderlich machen. Diese Beobachtung ist für die Orden allgemein gültig; so schreibt Gert Melville über die Grandmontenserregel: „Die räumliche Ausdehnung des Verbandes und das fortschreitende Ableben derer, die von der Gründergestalt noch persönlich berichten konnten, ließen den Bedarf an einem Text wachsen, der gerade deshalb mehr sein mußte als nur eine schriftliche Fixierung allgemein gehaltener spiritueller Leitideen, weil diesen im klösterlichen Alltag künftig auch einheitlich und bis ins Detail präzise nachgelebt werden sollten. Verlangt waren jederzeit aufrufbare Legaldefinitionen sowohl der konkreten Verhaltensnormen wie auch der organisationstechnischen Strukturen. Legitimität der Normen schien durch Legalität hergestellt werden zu müssen.“<sup>782</sup> Man könnte daher meinen, dass durch das Wachstum der Gemeinschaft die Möglichkeiten mündlicher Kommunikation oder die personellen Ressourcen der Chartreuse überspannt wurden und die Gespräche entlastet werden sollten, wie es im Text auch impliziert wird. Tatsächlich sollten die *Consuetudines* jedoch keineswegs die mündliche Kommunikation ersetzen<sup>783</sup>; Guigo setzte vielmehr voraus, das man sich über fehlende Punkte mündlich verständigen werde.<sup>784</sup> Nach Caby sei bei Guigo so ein Primat der Oralität sichtbar.<sup>785</sup> Die kleine kartäusische Gemeinschaft war noch nicht so weit verstreut, dass Kommunikation fast ausschließlich schriftlich stattfinden musste. Da sie aus nur sieben Klöstern bestand, die zudem voneinander nur zwei bis drei Tagesreisen entfernt lagen, war wohl noch überhaupt keine Regel nötig. Auch der Einwand bezüglich der

---

<sup>782</sup> Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 354.

<sup>783</sup> Eine Verschränkung bzw. ein Nebeneinander von mündlicher und schriftlicher Unterweisung ist auch bei der Weitergabe bzw. Rezeption der cluniazenschen *Consuetudines* sichtbar, vgl. Tutsch, *Zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Bernhards*, S. 80 – 84. Nach Tutsch, ebenda, S. 83, sollte man „vorsichtig (...) sein (...), aus einer weiten Verbreitung von Schriftlichkeit im Normbereich klösterlichen Lebens auf eine gleichzeitige Zurückdrängung mündlicher Traditionen zu schließen (...).“

<sup>784</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 80, 2. Auch bei der Neugründung der Kartause Mont-Dieu hielt es Guigo nicht für ausreichend, nur die *Consuetudines* zu senden; vielmehr schickte er Mönche aus der Chartreuse aus, um die Gewohnheiten persönlich zu übermitteln, vgl. Guigo, *Ad Remensem archiepiscopum*, S. 224.

<sup>785</sup> Vgl. Caby, *De l'ermitage à l'ordre érémitique*, S. 91 f.: „Concluant sa rédaction des coutumes de la Chartreuse, Guigues souligne leur imperfection que l'oralité – qui reste bien supérieure à ses yeux à un écrit qu'on lui a arraché - corrigera aisément (...).“

Personen kann entkräftet werden. Denn sogar vier Jahre nach dem Lawinenunglück im Jahr 1132, in dem einige Mönche der Chartreuse starben, konnte diese Mönche zur Neugründung der Kartause Mont-Dieu entsenden.<sup>786</sup> Zuvor war von Portes aus die neue Kartause Arvières gegründet worden.<sup>787</sup> Das zeigt, dass es den Kartausen keineswegs an geeigneten Mönchen mangelte, welche die neuen Kartausen mündlich hätten unterrichten können. In den *Consuetudines* wird vielmehr die Angst vor einer Menge von Mönchen fassbar, welche das Propositum der Armut und Einsamkeit gefährden könnte. Auf die frühen Kartäuser sind die allgemeinen Schreibanlässe für Regeln, wie sie in dem vorigen Zitat sichtbar wurden, nur sehr begrenzt übertragbar. Auch wenn die *Consuetudines* rund vierzig Jahre nach der Gründung der Chartreuse verfasst wurden, so entstanden sie nur zehn Jahre nach der Gründung der ersten anderen Kartausen. Da die Gemeinschaft zudem sehr klein war, wurden die *Consuetudines* zu einem erstaunlich frühen Zeitpunkt verschriftlicht. Das Regelwerk sollte somit weniger gegenwärtigen Problemen abhelfen als künftige Schwierigkeiten verhindern und die Zukunft gestalten.

Dies zeigte sich bereits im letzten Kapitel und wird auch bei einem Blick auf die drei in dem Text genannten Adressaten sichtbar. In der Forschung wurden plausible Gründe dafür genannt, dass gerade die drei Prioren von Portes, Meyriat und Saint-Sulpice eine Verschriftlichung forderten. Diese drei Prioren hatten, im Gegensatz zu denjenigen der anderen Kartausen, noch nie in der Chartreuse gelebt. Damit „konnten Unwissen und Unsicherheit über wichtige Observanzpunkte entstehen“<sup>788</sup>, welche die *Consuetudines* ausräumen sollten. Das ist sicher ein Aspekt, aber man sollte ebenso bedenken, dass die Priorate Portes und Meyriat bereits seit 1115/ 1116 bestanden und gewiss keine so detaillierten Regeln gebraucht hätten, wie sie Guigo niederschrieb. Bisher hatten die Briefe, die sie über Streitfragen austauschten, vollends genügt.<sup>789</sup> So detaillierte Bestimmungen wie in den *Consuetudines* brauchten hingegen Cluniazenserklöster, die sich dem Eremitentum anschließen wollten – zu diesen zählte vielleicht Saint-Sulpice<sup>790</sup> –, sowie neue, erst zu gründende Kartausen. In den *Consuetudines* ist folglich tatsächlich der Wille zur Einheit<sup>791</sup>, zur ersten Festlegung für die Zukunft und zur Grundlegung künftiger Klostergründungen oder Reform bestehender Klöster zu sehen. Dies setzt voraus, dass die Chartreuse und/oder externe

---

<sup>786</sup> Vgl. Guigo, *Ad Remensem archiepiscopum*, S. 224.

<sup>787</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 90.

<sup>788</sup> Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 98.

<sup>789</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 40,3 (*De ornamentis*): “*Cartulam quoque quam de quibusdam talibus rebus conscripseramus, huic scripture iniecimus.*”

<sup>790</sup> Siehe hierzu Kapitel II.1, S. 92, Anm. 373.

<sup>791</sup> Vgl. Posada, *Der heilige Bruno*, S. 249.



Förderer das Propositum aktiv und vermutlich in einem größeren Umkreis verbreiten wollten. Dass mit Mont-Dieu 1136 problemlos erstmals eine Kartause außerhalb des Königreichs Burgund in der Diözese Reims gegründet werden konnte, ist den *Consuetudines* zu verdanken. Das Zögern oder gar Widerstreben Guigos, das Regelwerk zu verfassen, lässt dabei gemäß der gängigen Position der Forschung vermuten, dass eher der Wunsch der externen Förderer entscheidend war. Auch wenn sich die Chartreuse bisher um die wenigen Kartausen gekümmert hatte, so war durch die Niederschrift einer Regel eine beschleunigte Ausbreitung der Gemeinschaft und damit zusammenhängende Probleme zu erwarten, was die Bedenken Guigos neben den oben genannten Gründen erklärbar macht. Doch obgleich er vermutlich zunächst von Hugo dazu gedrängt werden musste, die *Consuetudines* aufzuschreiben und mit den anderen Kartausen eine festere Verbindung einzugehen, so übernahm er sehr schnell die Verantwortung für den entstehenden Verband und bemühte sich, ihn zu festigen und abzusichern. Die Sache der Förderer wurde so schnell zu seiner eigenen. So spricht viel dafür, dass die Kartäuser die *Consuetudines* gezielt einsetzten, um eine Ordenswerdung einzuleiten; dies musste behutsam geschehen, da die einzelnen Kartausen noch den jeweiligen Diözesanbischöfen unterstanden, und konnte nur mit deren Zustimmung erfolgen. Den ersten Schritt für eine Verbandswerdung stellte die Formierung einer Observanzgemeinschaft dar<sup>792</sup>; Ziel war es, eine Homogenität der Lebensweise zu erreichen und diejenigen auszuschließen, welche diese nicht befolgen wollten. Es sollte die eremitische Ausrichtung der Chartreuse und ihrer Tochterklöster gewahrt werden, doch ohne Berufung auf Bruno selbst, der von der kalabrischen Schwestergründung vereinnahmt und daher für ihre Absichten unbrauchbar geworden war. Der Text sollte eine künftige Ordenswerdung befördern, aber zugleich die damit gewöhnlich verbundenen Nachteile verhindern. Die Kartäuser standen einer Verbandswerdung ambivalent gegenüber und entschieden sich daher für eine rational gelenkte, langsame Verbreitung. Sie wollten ihre Expansion steuern und sich nicht durch ihre Expansion steuern lassen.<sup>793</sup> Dass die frühen Kartäuser durchaus zielstrebig daran gingen, einen Klosterverband aufzubauen, legen auch die schieren Fakten nahe, die als Indizien für diesen Willen zur Einheit gelten können. Hier sollen nur einige Fakten aufgelistet werden, die zum größten Teil bereits oben genannt wurden:

#### 1128 Feierliche Annahme der *Consuetudines* durch Portes und Sylve-Bénite Festlegung der *termini* von Portes

---

<sup>792</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 206 und 214.

<sup>793</sup> Vgl. Caby, *De l'ermitage à l'ordre érémitique*, S. 87, die ebenfalls von einer Politik einer Kontrolle der Expansion schreibt.

- 1129 Erster Nachweis des Adjektivs „Cartusiensis“<sup>794</sup>  
 Abrundung der *termini* der Chartreuse durch den Erwerb der Currière
- 1131 Kontaktaufnahme zu Papst Innozenz II. durch einen Brief mittels der Zisterzienser  
 (Abt Hugo von Pontigny)  
 Vorstellung der Lebensweise der Kartäuser auf dem Konzil in Reims in Anwesenheit  
 von Innozenz II.
- 1132 Gründung der Kartause Arvières im Bugey durch Mönche aus Portes auf Grundlage  
 der *Consuetudines*  
 Besuch Kardinal Aimerichs, des Kanzlers von Innozenz II., in der Chartreuse  
 Tod Hugos von Grenoble
- 1133 Approbation der *Consuetudines* durch Papst Innozenz II. sowie Bestätigung der  
*termini* der Chartreuse  
 Erster Nachweis der Bezeichnung „Kartäuser“ (*sacer ordo eremiticus Cartusienensis*) in  
 der Urkunde<sup>795</sup>
- 1134 Kanonisation Hugos von Grenoble durch Papst Innozenz II.
- 1134 – 1136 Guigo schreibt die *Vita Sancti Hugonis*
- 1136 Gründung des Klosters Mont-Dieu auf Grundlage der *Consuetudines*, bestätigt durch  
 Papst Innozenz II.<sup>796</sup>  
 Besitzbestätigung für Portes durch Innozenz II.  
 Eventuell erstes „Generalkapitel“  
 Tod Guigos
- 1137 Besitzbestätigung für Meyriat durch Innozenz II.

---

<sup>794</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 131. Das Adjektiv bezieht sich zunächst nur auf die  
 Kommunität der Chartreuse.

<sup>795</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 132.

<sup>796</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 214, Anm. 45.

Falls man gegen diese Darstellung einwenden möchte, dass die Initiative zur Verbandsverdung von außen, insbesondere von Hugo von Grenoble ausgegangen war<sup>797</sup>, so zeigt diese Auflistung, dass Guigo durchaus selbstständig dieses Ziel verfolgte, auch wenn man die Rolle Hugos kaum unterschätzen kann. Der Kontakt zu Innozenz II., der letztlich zu einer Reihe päpstlicher Schutzbestimmungen und der Approbation von *Consuetudines* und *termini* der Chartreuse und anderer Kartausen führte, ist auf die Initiative Guigos zurückzuführen, da Hugo gegen Ende seines Pontifikats bereits amtsunfähig erkrankt war. Dem Brief Guigos an den Papst nach war er von Hugo und den örtlichen Klerikern gebeten worden, Fürsprache für die Kirche von Grenoble zu halten, was auf eine Umkehrung der bisherigen Rollen zu Beginn der 1130er Jahre hindeutet.<sup>798</sup> Auch die ungewöhnlich schnelle Kanonisation Hugos von Grenoble ist wohl nicht allein auf Papst Innozenz II. zurückzuführen. Wenngleich wir es aus den Quellen nicht beweisen können, sieht es rein im Zusammenhang der Fakten so aus, als ob Innozenz der kartäusischen Observanzgemeinschaft endlich den ersehnten heiligen Patron verschafft hat. Indem Innozenz gerade Guigo mit der Heiligenvita beauftragte, gab er ihm Gelegenheit, die kartäusische Sicht auf Hugo gebührend darzustellen; er hätte sicher andere Hagiographen gefunden, wollte den Kartäusern aber Gelegenheit geben, Hugo eine Vita nach ihren Interessen zu geben.

Die Nachfolger Guigos führten dessen Politik fort. Nach dem dreijährigen Priorat von Hugo I.<sup>799</sup> griff der Prior Anthelm die Politik Guigos wieder auf und berief sich ausdrücklich auf seinen Vorgänger<sup>800</sup>; wie bereits erwähnt, sind ihm die ersten zwei Generalkapitel der Kartäuser zu verdanken. Nach einer Krise um die Besetzung des Bistums Grenoble, welche beinahe den kartäusischen Verband auseinandergerissen hätte, musste Anthelm abdanken. Sein Nachfolger wurde der ehemalige Cluniazensermönch Basilius, welcher 1155 das dritte

---

<sup>797</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 210, der die Rolle externer Stifter und insbesondere Hugos hervorhebt. Caby, *De l'ermitage à l'ordre érémitique*, S. 88, schreibt, dass sich die Chartreuse nicht als Gründerin betätigt habe. Sie betont die Rolle der Reformbischöfe generell, besonders aber Hugos von Grenoble, vgl. ebenda, S. 92.

<sup>798</sup> Vgl. Guigo, *Ad Innocentem papam*, S. 166: „Multas ad vestri Apostolatus sacras aures preces, multas pro Ecclesia Gratianopolitana disponebamus offerre supplicationes, cogentibus ejusdem Ecclesiae clericis, et praecipue carissimo et omni veneratione dignissimo patri et episcopo nostro Hugone qui, quod sine lacrymis non scribimus, dissolutus morbis et senio inter defunctos, quantum ad episcopale spectat officium, potest adnumerari. Sed divina, ut credimus, miseratione provenit a viro venerabili et circa vestram obedientiam valde devoto abbate Pontiniacensi Hugone nostram exiguitatem interim visitari. Cujus auribus cuncta quae conceperamus infudimus, efficacius et plenius viva voce vestris conspectibus inferenda.“ Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 214, führt hingegen die Approbation auf die eigene Initiative des Papstes zurück.

<sup>799</sup> Vgl. Posada, *Der heilige Bruno*, S. 255.

<sup>800</sup> Vgl. Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, 6: „Fuerat Cartusiae prior memoria dignus aeterna Guigo vir venerandus qui, ob divinitus sibi collatam mellifluae doctrinae gratiam, hanc obtinet praerogativam ut ‘bonus Prior’ nominetur ab eis qui de ipso loquuntur. (...) Hujus memorandi ac nominandi viri ideo mentionem facimus quia Dei famulus Antelmus, prior factus, hunc imitari studuit et secundum ipsius instituta subditos fecit conversari et lapsa reaedificare curavit.“

Generalkapitel einberief. Fortan sollte dieses jährlich stattfinden, so dass das Jahr 1155 als Geburtsjahr des Kartäuserordens zu betrachten ist.<sup>801</sup> Die Verfassung des angehenden Ordens war von den Zisterziensern geprägt, aber auch von den Cluniazensern: „Die kartäusischen Verfassungsvorstellungen wurden also zwar durch jene modernen der Cisterzienser beeinflusst, orientierten sich dennoch vielmehr an jenen traditionellen und zentralistischen etwa der Cluniazenser, an deren Spitze der Abt von Cluny stand. Zu diesen letztgenannten bestehen jedoch ebenfalls Unterschiede, zunächst in der Tatsache, daß der kartäusische Ordensobere keine Person war, sondern ein gemeinschaftliches Organ (dies ist eben die cisterziensische Prägung), und vor allem darin, daß das kartäusische System viel konsequenter und schneller aufgebaut wurde als das cluniazensische: Schon 1155 wurde die grundsätzliche Frage nach der Identität des Autoritätsträgers genauso einmalig wie endgültig (da in der Folgezeit nie wieder aufgeworfen) beantwortet.“<sup>802</sup> Es scheint somit, dass die Zielstrebigkeit in der Ordenswerdung, welche Cygler für die Zeit nach Guigo herausgearbeitet hat, bereits den *Consuetudines* zugrunde liegt – auch wenn Guigo dazu anfangs angestoßen werden musste.

## **4.2 Gründe außerhalb der Gemeinschaft**

### **4.2.1 Hintergrund: Die *Consuetudines* und die Besitzentwicklung der frühen Kartäuser**

Neben den Gründen für die Niederschrift der *Consuetudines*, die innerhalb der kartäusischen Gemeinschaft zu suchen sind, spielten auch externe Faktoren eine Rolle, die bislang noch nicht hinreichend untersucht worden sind. Das liegt unter anderem daran, dass für die Frage nach dem Schreibanlass der *Consuetudines* Guigonis bisher eine zentrale Quelle nicht ausgewertet worden ist: die Urkunde „*Qui divina gratia vocante*“ aus dem Jahr 1128, welche die Annahme der *Consuetudines* durch Portes dokumentiert und in der „*Chronica quae in posterum*“, der Chronik der Kartause Portes, überliefert ist. Diese Urkunde ist für die Interpretation des Schreibanlasses so wichtig, dass sie es verdient, ganz zitiert zu werden:

---

<sup>801</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 218, und Cowdrey, *The Carthusians and Their Contemporary World*, S. 28 – 30. Zur Krise um die Besetzung des Bistums Grenoble vgl. auch Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 231 f.

<sup>802</sup> Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 299 f. Vgl. auch Posada, *Der heilige Bruno*, S. 255: „Die Kartäuser übernahmen also von Cluny die kirchenrechtlichen Wurzeln und von Cîteaux die Periodizität und das Datum ihrer Kapitel.“

„Qui, divina gratia vocante, sæcularibus pompis abjectis, Christi pauperes esse decernunt, modis omnibus elaborare debent ut paupertatis adepti propositum adipisci mereantur et præmium. Unde etiam necesse est ut ante omnia veræ paupertatis æmulam cupiditatis rabiem fugientes tanto minus in terra possideant quanto se in cœlo majora possessuros exspectant.

Et nos igitur, exemplo venerabilium patrum nostrorum heremitarum Cartusiensium quorum vitam institutionemque nobis ac successoribus nostris sequendam imitandamque suscepimus, in hoc etiam provocati, ego videlicet Bernardus, fratrum Portarum etsi non merito nomine tamen prior et ordine, cum universis ejusdem loci fratribus, monachis scilicet novem decimoque novitio, laicis quoque quatuordecim cum duobus novitiis, certos terminos heremo nostro præfiximus quos etiam præsentis scripto ad notitiam futurorum transmittere congruum duximus. Quorum ista: Chiminus romanus et extremi fines jugi, Ordinatus, Mornia, arenarius de Benuncia, Mons Varelli, Filgiriarium, fons Guttacii, Mons Espinacii, Calmus de Ars, Calnantum.

Quos idcirco diligentia tanta describimus non quod infra eos quamvis totum, si fieri posset, paupertati nostræ crederemus necessarium præter nos alter nihil habeat, sed quod nobis ultra quicquam immobile vel censuale jure aliquo possidere non liceat. Quod si forte, quod absit, aliquando successores nostri a suscepto proposito resilire et in aliud declinare voluerint aut extra præscriptos limites, cupiditatis spiritu stimulante, possessionem quamlibet ecclesiasticam sæcularemve modo quolibet, ubicumque vel a quocumque acquirere vel retinere tentaverint, ex tunc sciant se institutionis ac propositi nostri tramitem excessisse ideoque pariter omnium quæ, per Dei gratiam, nobis laborantibus, hic acquisita vel acquirenda sunt jus noverint perdidisse.

Ut autem præsentis scripti cartula firmum et inconcussum in perpetuum robur obtineat, carissimo domino et patri nostro Rainaldo, Lugdunensi archiepiscopo, eam confirmandam obtulimus et auctoritatis ejus subscriptione ac sigilli proprii impressione signari rogavimus. Quam etiam humilitatis nostræ supplicationem venerabiles patres ac domini nostri Hugo Gratianopolitanus et Pontius Bellicensis episcopi, qui et ipsi præsentibus aderant, nihilominus laudaverunt: et subscriptionibus ac sigillis propriis firmaverunt.

Subscriptio Rainaldi, Lugdunensis archiepiscopi.

Ego Pontius Bellicensis episcopus subscripsi.

Signum Hugonis Gratianopolitani episcopi.<sup>803</sup>

---

<sup>803</sup> Bernhard von Ambronay, Chronica quae in posterum, cap. 11, S. 49-51.

Überraschend an dieser Urkunde mag sein, dass in ihr die Armut dermaßen betont wird, was im Gegensatz zum heutigen Bild der Kartäuser steht, bei dem vor allem Schweigen und Einsamkeit im Vordergrund stehen.<sup>804</sup> Die Betonung der Armut und die Selbstbezeichnung als „Christi pauperes“ gehen jedoch konform mit anderen kartäusischen Quellen der Anfangszeit und entsprechen anderen zeitgenössischen Eremiten, welche ebenfalls ihr Armutsideal unterstrichen.<sup>805</sup> Um diese Armut zu wahren, stellt die Urkunde heraus, sei es notwendig, den Landbesitz zu beschränken. Demgemäß habe man nach dem Beispiel der Chartreuse, deren Lebensweise und Lebensregeln man angenommen habe, genaue Besitzgrenzen festgesetzt. Innerhalb dieser Grenzen solle kein anderer etwas besitzen; umgekehrt dürfe man selber keinen unbeweglichen Besitz oder Renten außerhalb dieser Grenzen sein Eigen nennen. Falls die nachfolgenden Prioren und Mönche von Portes von dem angenommenen Propositum abfallen oder irgendeinen Besitz außerhalb der Grenzen erwerben sollten, so sollten sie sämtliche Rechte an ihrem Besitz verlieren. Die Wichtigkeit dieser Urkunde zeigt sich eindrucksvoll daran, dass sie die Siegel gleich dreier Bischöfe enthält, nämlich der Bischöfe von Lyon, Grenoble und Belley.

Diese Quelle verdeutlicht, dass die Annahme der *Consuetudines* in einem engen Zusammenhang mit Reglementierungen zum Besitz stand, insbesondere dem Landbesitz, sowie dessen Bestätigung durch die kirchliche Obrigkeit und Anerkennung durch die Umwelt. Der kurze Abschnitt der *Consuetudines*, der diese Fragen regelt und für den Leser unter den zahlreichen anderen Anordnungen fast untergeht, erscheint in dieser Urkunde als zentral für das kartäusische Propositum. Die *termini* erscheinen hierbei als Charakteristikum der Kartäuser, was sich auch in späteren Papsturkunden für den Orden widerspiegelt.<sup>806</sup> Zugleich wird deutlich, dass die Wahrung des Propositum ein Stück weit durch materiellen Druck erzwungen wurde. Die Konsequenz eines Verstoßes gegen die wirtschaftlichen Beschränkungen war der Verlust des gesamten Besitzes, was im schlimmsten Fall bedeutete, dass die Mönche den Ort verlassen mussten. Insgesamt wirkt dies wie eine

---

<sup>804</sup> Insbesondere das Schweigen bzw. die Stille findet sich in den Titeln mehrerer Bücher bzw. Filme über die Kartäuser wieder. Als Beispiel für einen wissenschaftlichen Titel: Wienand, A./ Zadnikar, M. (Hg.), Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche, Köln 1983. Als Beispiel für einen nicht wissenschaftlichen Titel, im englischen Original eigentlich „An Infinity of Little Hours. Five Young Men and Their Trial of Faith in the Western World's Most Austere Monastic Order“: Klein Maguire, N., In der Stille vieler kleiner Stunden. Fünf Kartäuser-Novizen auf der Suche nach Gott, München 2007. Für einen Filmtitel vgl. der Titel des mehrfach preisgekrönten Dokumentarfilms des Regisseurs Philip Gröning „Die große Stille“ aus dem Jahr 2005, durch den die Kartäuser in den letzten Jahren einem breiteren Publikum bekannt geworden sind. Auch der preisgekrönte Spielfilm „Broken Silence“ des Regisseurs Wolfgang Panzer aus dem Jahr 1995, in dem die Hauptfigur ein Kartäuser ist, trägt die Stille bzw. das Schweigen im Titel.

<sup>805</sup> Für die Armutsauffassung der frühen Kartäuser, auch im Vergleich zu anderen Eremiten, vgl. Bligny, Les premiers Chartreux et la pauvreté, S. 27-60.

<sup>806</sup> Vgl. die päpstliche Kanzleiformel bei Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen, S. 239 f.; Merati, Secundum Deum et Beati Benedicti regulam, S. 104-110.

Vorsichtsmaßnahme der Nachbarn und derjenigen, welche die Kartause beschenkt hatten. Anscheinend wollten diese sichergehen, dass aus einer armen Einsiedelei kein reiches Kloster wurde, das ihnen lästig fiel oder gar die eigenen Lebensgrundlagen entzog. Aus dem Besitz von Portes sowie den diversen Schenkungen wurden somit Besitz und Schenkungen auf Vorbehalt; zugleich machte die Annahme der *Consuetudines* es den Eremiten wohl leichter, ihre territorialen Ansprüche gegenüber der Umgebung durchzusetzen. Die Regelung erscheint somit als ein gelungener Kompromiss zwischen dem Kloster, seinen Förderern und seinen Nachbarn und sollte wohl einen Schlusspunkt unter jahrelange Besitzstreitigkeiten setzen, die in der „*Chronica quae in posterum*“ überliefert sind. Letztere beklagen besonders, dass die Weltleute ihre Schenkungen später häufig wieder zurückzogen.<sup>807</sup> Es überrascht nicht, dass die nach 1129 entstandene Klosterchronik in erster Linie die Besitzentwicklung der Kartause aufzeichnete und an den Schluss die Urkunde „*Qui divina gratia vocante*“ setzte. Zugleich ist verständlich, dass die Bischöfe eine Lösung für das Problem unterstützten oder gar entscheidend vorantrieben. Sie kamen damit nicht nur ihrer Verpflichtung nach, die Klöster ihrer Diözesen zu schützen, sondern konnten damit auch für den notwendigen Frieden in ihren Machtbereichen sorgen.

Die Annahme der *Consuetudines* muss somit in Zusammenhang mit der Besitzentwicklung und -bestätigung der Kartausen gesehen werden, zumal auch andere Kartausen mit gleichlautenden Urkunden die *Consuetudines* annahmen.<sup>808</sup> Gerade die 1120er und 1130er Jahre stellten eine Phase wirtschaftlicher und rechtlicher Sicherung der kartäusischen Domänen dar. Der Chartreuse, welche gegenüber den anderen Kartausen einen Vorsprung hatte, gelang es erst an der Wende zu den 1130er Jahren, ihren Besitz abzurunden und die letzten unerwünschten Nachbarn zu vertreiben.<sup>809</sup> Bischof Hugo von Grenoble hatte bereits zur Jahrhundertwende den Besitz der Chartreuse gegen unbefugtes Betreten in Schutz genommen und einen Wachtposten in La Cluse einrichten lassen. Explizit verbot er Frauen, bewaffneten Männern, Fischern, Jägern sowie Hirten und ihren Herden das Durchqueren des kartäusischen Gebietes.<sup>810</sup> Es folgte eine Phase, in der die Chartreuse unter anderem durch mehrere Käufe ihr Eigentum abzurunden versuchte.<sup>811</sup> Erst im Jahr 1129 konnte die Chartreuse den Aufbau ihrer *termini* vorläufig abschließen, indem sie die *Currière* erwarb, in der sich seit Langem „*Gyovagen*“ niedergelassen hatten, welche die Chartreuse störten; auch

---

<sup>807</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 3.

<sup>808</sup> So Arvières, vgl. Guigue, *Notice sur la chartreuse d'Arvières*, S. 63-65.

<sup>809</sup> Dubois, *Quelques problèmes*, S. 42 f., vermutet, dass bereits das Land, das der Chartreuse im Jahr 1086 übertragen wurde, besiedelt war.

<sup>810</sup> Vgl. Bligny, *Recueil* Nr. 6, S. 16 – 20, und Posada, *Der heilige Bruno*, S. 104.

<sup>811</sup> Vgl. Posada, *Der heilige Bruno*, S. 126.

diese hatte Hugo durch Exkommunikationen zu vertreiben versucht.<sup>812</sup> In den 1130er Jahren wiederum, unter Innozenz II., folgte eine Reihe von päpstlichen Besitzbestätigungen für verschiedene Kartausen, so für die Chartreuse (1133), Portes (1136) und Meyriat (1137).<sup>813</sup> Zur gleichen Zeit, als die *Consuetudines* aufgeschrieben wurden, versuchten die Kartausen also, ihren Besitz zu sichern und abzurunden.

Um die Faktoren herauszuarbeiten, welche die Niederschrift der *Consuetudines* bedingten, müssen daher die Besitzentwicklung, das landesgeschichtliche Umfeld und die territorialpolitische Bedeutung der ersten Kartausen beachtet werden. Leider sind die Untersuchungen zu diesen Gebieten sehr beschränkt, was dazu zwingt, im Folgenden etwas weiter auszuholen. Zwar wurde die Besitzentwicklung einiger früher Kartausen<sup>814</sup> sowie die päpstliche Privilegierung der Kartäuser in den letzten Jahren gut erforscht<sup>815</sup>, doch gerade das landesgeschichtliche Umfeld und der territorialpolitische Aspekt harren noch einer systematischen Untersuchung.<sup>816</sup> Dabei kann sich die Untersuchung auf die vier bekannten Adressaten des Regelwerks – Portes, Meyriat, Saint-Sulpice sowie die Chartreuse selbst – beschränken. Nachfolgend sollen zunächst die Rolle der Benediktiner und anschließend diejenige der Bischöfe und der weltlichen Herrscher betrachtet werden, deren Interessen

---

<sup>812</sup> Vgl. Bligny, *Recueil* Nr. 15, S. 35 – 41, und Posada, *Der heilige Bruno*, S. 216 f.

<sup>813</sup> Vgl. Dubois, *Moines et monastères de Bugey*, S. 27.

<sup>814</sup> Dubois hat das Thema als Erster behandelt und die Wichtigkeit der Frage betont, vgl. Dubois, J., *Les limites des Chartreuses*, in: *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France* (1965), S. 186 – 197. Siehe auch seine Untersuchung der Einöde von Meyriat: Dubois, J., *Le domaine de la Chartreuse de Meyriat*, in: *Le Moyen Âge* 74 (1968), S. 459 – 493. Ausführlich für die Kartausen der Dauphiné: Excoffon, S., *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises XII<sup>ème</sup> – XV<sup>ème</sup> siècles*, Grenoble 1997. Daneben hat Excoffon mehrere Aufsätze zum Thema veröffentlicht. Zu nennen sind: Excoffon, S., *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne. La Grande-Chartreuse et les chartreuses dauphinoises aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, in: Comba, R./Merlo, G. G. (Hg.), *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*. *Atti del Convegno Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi. Giovedì 23 - Domenica 26 Settembre 1999* (*Storia e Storiografia* 26), Cuneo 2000, S. 59-80; Ders., *Les chartreuses et leur limites (XI<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle)*, in: *Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations. XXXVIIe Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006)* (*Histoire ancienne et médiévale* 96), hg. von Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Paris 2007, S. 87-101; Ders., *Le désert de Chartreuse*, in: *La Grande Chartreuse: au-delà du silence*, hg. von Musée Dauphinois (Grenoble), Grenoble 2002, S. 18-31; Ders., *Le temporel de la chartreuse de Portes au Moyen Age*, in: Hogg, J./Girard, A./Le Blévec, D. (Hg.), *Les chartreuses de la Provincia Burgundiae, aujourd'hui dans le département de l'Ain et l'Ordre des Chartreux* (*Analecta Cartusiana* 260), Bd. 1, Salzburg 2011, S. 191-207. Zur Domäne von Les Écouges siehe Le Seigneur, P. J., *La chartreuse des Écouges* (*Analecta Cartusiana* 232), Salzburg 2005, S. 33-40.

<sup>815</sup> Zur päpstlichen Privilegierung der Kartäuser vgl. Excoffon, *Recherches sur le temporel des chartreuses*, S. 126-143; speziell für die 1180er Jahre bis zu Coelestin III. vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 192-201.

<sup>816</sup> Vereinzelt Bemerkungen zur territorialpolitischen Funktion der Chartreuse finden sich unter anderem bei Demotz, *La frontière au Moyen Âge*, S. 103, und Roman, *L'ordre dauphinois et provençal de Chalais*, S. 30 f. Der Abschnitt über den weltlichen Schutz der Kartausen im ansonsten sehr detaillierten Werk von Excoffon ist sehr kurz geraten und enthält nur Beispiele aus dem 13. Jahrhundert, vgl. Excoffon, *Recherches sur le temporel des chartreuses*, S. 144-146. Ausführlicher ist ein Aufsatz Excoffons, der allerdings die Entwicklung bis zum 14. Jahrhundert nachzeichnet und daher für das 12. Jahrhundert nicht in die Tiefe geht: Ders., *Les chartreuses dans leur environnement ecclésiastique, territorial et politique. L'exemple du Dauphiné et de la Savoie, XII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècle*, in: Chiaberto, S. (Hg.), *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico. VIII centenario della certosa di Monte Benedetto*. *Atti del convegno internazionale di Villar Focchiardo – Susa – Avigliana – Collegno, 13-16 luglio 2000*, Borgone di Susa 2002, S. 137-145.



sämtlich in die Verschriftlichung der *Consuetudines* hineinspielten. Dass mit den Benediktinern und den weltlichen Herrschern auch zwei Parteien fassbar werden, die Guigo in seinen *Consuetudines* nicht erwähnte, zeigt dabei, dass wir den Angaben des Textes allein nicht trauen können.

#### 4.2.2 Die Rolle der Benediktiner

Die besondere Rolle der Benediktiner für die Verschriftlichung der *Consuetudines* ergibt sich aus ihrer Nachbarschaft zu den ersten Kartäusern. Gerade die drei Adressaten der *Consuetudines* – Portes, Meyriat und Saint-Sulpice – lagen dabei nahe beieinander; sie befanden sich sämtlich im Bugey, einem Mittelgebirge in einer Rhôneschleife zwischen Genf und Lyon, das dadurch zu einem zentralen Raum für die Entstehung des späteren Kartäuserordens wurde.<sup>817</sup> Zur Prioratszeit Guigos wurde dort mit Arvières sogar eine weitere Kartause gegründet.<sup>818</sup> Bei dem Bugey handelte es sich jedoch um eine Gegend, die von schwarzen Mönchen, sowohl Cluniazensern als auch anderen Häusern, durchsetzt war. Nur das Kanonikerstift Ordonnaz, das der Lebensweise von Saint-Ruf folgte, war dort zur Zeit Guigos neben den Kartausen und den schwarzen Mönchen zu finden.<sup>819</sup> Eine ähnliche Umgebung wies auch die Chartreuse auf, die ebenfalls im Umfeld von Benediktinerklöstern gedieh.<sup>820</sup> Sowohl auf dem Massiv der Chartreuse als auch im Bugey waren zu der Zeit, als die *Consuetudines* verfasst wurden, keine oder nur wenige Zisterzienser präsent. Erst mit der Umwandlung von Saint-Sulpice in eine Zisterze kamen die Zisterzienser im Bugey an<sup>821</sup>, während das der Chartreuse am nächsten gelegene Zisterzienserkloster Bonnevaux mehr als 60 Kilometer entfernt war<sup>822</sup>, aber vor 1133 bereits Weideflächen auf dem Massiv der Chartreuse besaß.<sup>823</sup> Somit waren die frühen Kartausen vor allem von Klöstern umgeben, die nach traditioneller Weise wirtschafteten und sich unter anderem der Zehnten und

---

<sup>817</sup> Dubois, *Moines et monastères de Bugey*, S. 21. Zur Lage der Kartausen vgl. die Karte 1 im Anhang.

<sup>818</sup> Vgl. Dubois, *Moines et monastères de Bugey*, S. 46 f. Dubois gibt hier an, dass die Kartause um 1140 gegründet wurde; allerdings vermerkt die *Magisterchronik*, dass Arvières bereits unter dem Priorat Guigos existierte, vgl. Wilmart, *La Chronique*, S. 126.

<sup>819</sup> Dubois, *L'implantation monastique dans le Bugey*, S. 28. Die Zisterzienser waren hier erst ab 1140 mit dem Anschluss von Saint-Sulpice an die Filiation von Pontigny und ab 1155 mit dem Frauenkloster Bons vertreten. Vgl. ebenda, S. 26 und 28.

<sup>820</sup> Nach Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 226, lagen zwei Priorate des Cluniazenserklosters La Chaise-Dieu, Miribel-les-Échelles und Saint-Robert-de-Cornillon, das von Saint-Chaffre abhängige Priorat Saint-Laurent in Grenoble sowie das Cluniazenserpriorat Domène in der Umgebung der Chartreuse.

<sup>821</sup> Zu den Zisterziensern im Bugey vgl. Dubois, *L'implantation monastique*, S. 24-26.

<sup>822</sup> Vgl. Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 233.

<sup>823</sup> Vgl. Bigny, *L'église et les ordres religieux*, S. 418; Chevalier, *Cartulaire Bonnevaux*, Nr. 429, S. 163 f.

grundherrschaftlicher Einnahmen bedienten, welche die Kartäuser für sich ablehnten. Dennoch ist dieser Umstand nicht im Sinn eines Protests gegen die Benediktiner aufgrund einer „Krise des Zönotentums“ zu deuten, denn in den Schriften Guigos findet sich kaum ein kritisches Wort über die schwarzen Mönche. Die einzige Praktik, die Guigo in den *Consuetudines* kritisierte, waren die zahlreichen Jahresgedächtnisse, die mit reichhaltigen Mahlzeiten einhergingen, aber auch hier verwies er die Mönche nur auf ihr eigenes Gewissen und die vor Gott abzulegende Rechenschaft.<sup>824</sup> Zudem wurde bereits oben deutlich, dass sich die Kartäuser nicht entschieden von den Benediktinern abgrenzten. Dies wiederum kann gut aus den Entstehungsumständen der frühen Kartausen erklärt werden.

Auffällig am Bugey ist dabei, wie dicht das Gebirge und seine Umgebung von Benediktinerklöstern durchdrungen waren. Unter diesen Klöstern fanden sich altherwürdige Abteien wie Ambronay mit seinen zahlreichen Dependancen sowie Saint-Rambert, die beide schon zur Karolingerzeit existierten. Auch das Kloster Saint-Oyend bzw. Saint-Claude, das nicht im Bugey, sondern weiter nordöstlich im Jura lag, hatte zahlreiche Besitzungen in dem Mittelgebirge aufzuweisen. Nicht zuletzt war mit den Cluniazensern auch der am weitesten verbreitete benediktinische Klosterverband im Bugey präsent. Das Priorat Nantua und weitere Cluniazenserklöster dominierten nördlich der drei Kartausen die Cluse de Nantua, während Saint-Rambert eine wichtige Stellung in der Cluse des Hôpitaux einnahm und westlich des Bugey Ambronay am stärksten vertreten war.<sup>825</sup> Ein Blick auf die Entstehung und Etablierung der Kartausen Portes, Meyriat und Saint-Sulpice enthüllt, dass die Expansion der Kartäuser im Bugey vor allem auf Kosten der Benediktiner ging, wie eben auch der Grund, auf dem die Chartreuse selbst errichtet worden war, von dem Cluniazenserklöster La Chaise-Dieu abgezogen wurde.<sup>826</sup> Das beste Beispiel dafür wäre Saint-Sulpice, falls es sich tatsächlich um ein ehemaliges Clunizenserpriorat handelte, was jedoch nicht sicher nachweisbar ist.<sup>827</sup> Für diesen Fall gäbe es keinerlei Belege dafür, dass die Cluniazenser dagegen protestiert hätten, dass eines ihrer Klöster aus ihrem Verband ausscherte, so dass die Entwicklung des Klosters – und damit die materiellen Einbußen für den Klosterverband – von Petrus Venerabilis wohl zumindest geduldet worden wären. In Bezug auf die Kartausen Portes und Meyriat ist hingegen nachweisbar, dass Benediktiner die Kartäuser förderten. So ging die Gründung von Portes im Jahr 1115 von zwei Mönchen aus dem Benediktinerkloster Ambronay aus; einer der zwei Mönche war Bernhard von Portes, einer der Prioren, an welche die *Consuetudines*

---

<sup>824</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 41.

<sup>825</sup> Vgl. die Karten 2, 3 und 4 im Anhang.

<sup>826</sup> Dubois, *Quelques problèmes*, S. 45.

<sup>827</sup> Siehe hierzu Kapitel II.1, S. 92, Anm. 373.

gerichtet waren. Die neue Einsiedelei wurde von dem Abt Didier von Ambronay in die Unabhängigkeit entlassen; in einer Urkunde übergab er den Einsiedlern nicht nur Gebiet, auf dem sie die neue Kartause errichten konnten, sondern löste auch das Gelübde des Gehorsams, durch das die Einsiedler an den Abt gebunden waren. Diese Urkunde hatte jedoch kein Siegel, was eine Rückforderung durch Ambronay hätte ermöglichen können – wiederum eine Parallele zu der „Hintertür“, die sich auch La Chaise-Dieu vorbehielt –, so dass die Schenkung einen bloß vorläufigen Charakter aufwies. Daher ließen sich die Mönche von Portes die Schenkung nach dem Tod Didiers nochmals von Ismion, dem neuen Abt von Ambronay, bestätigen und siegeln.<sup>828</sup> Wie im Fall der Chartreuse erfolgte die definitive Schenkung also erst Jahre nach der Gründung. Hinzu kamen die Zehntrechte verschiedener Benediktinerklöster über die Einöde von Portes, auf die sie zugunsten der Eremiten verzichteten.<sup>829</sup>

Über Meyriat sind wir erst in den 1130er Jahren besser unterrichtet. Dennoch können auch die Ereignisse, die nach der Verschriftlichung der *Consuetudines Guigonis* stattfanden, ein Licht auf die Situation der Kartausen im Bugey werfen, die einen Hintergrund für das Regelwerk bildete. Meyriat befand sich in den 1130er Jahren in einem Konflikt mit dem Cluniazenserklöster Nantua, der augenscheinlich durch Besitzstreitigkeiten verursacht wurde. Insbesondere das von Nantua abhängige Priorat und Dorf Brénod störte die Entwicklung der kartäusischen Domäne. In den Jahren 1136 und 1137 wurden die Querelen schließlich durch einen Kompromiss zwischen Nantua und Meyriat beendet; die zugehörigen Urkunden werfen dabei ein interessantes Licht auf die Hintergründe der *Consuetudines*. Die erste Urkunde aus dem Jahr 1136 wurde von Petrus Venerabilis ausgestellt, der die Interessen Nantuas vertrat.<sup>830</sup> In diesem Dokument wurden die *termini* von Meyriat beschrieben; innerhalb dieser Grenzen sollten Nantua und seine Grundholde keine Gebäude errichten dürfen. Der Zehnte von eigener Hände Arbeit in der Einöde, der Nantua zukam, wurde den Eremiten überlassen, die anderen Rechte des Cluniazenserpriorats oder seiner Grundholde sollten jedoch unangetastet bleiben. Interessant ist hierbei, dass Petrus Venerabilis diese Schenkung unter Vorbehalt tätigte und in die Urkunde eine Vorbehaltsklausel einfügte: „Quod si forte modernus ordo heremitarum in aliud quodlibet religionis propositum fuerit commutatus, vel locus ipse in priorem solitudinem redactus, Nantoacenses fratres sua omnia ut prius possideant; aliena vero si ab illis qui ea dederant acquirere potuerint, nihilominus habeant, nec sit ulterius facultas fratribus de

---

<sup>828</sup> Dubois, *Moines et monastères de Bugey*, S. 23-25.

<sup>829</sup> Für zwei Zehntschenkungen in der Anfangszeit vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 18, S. 29 f.: Schenkung des Zehnten durch Agnes, Äbtissin von Saint-Pierre in Lyon, unter Vorbehalt (um 1117); Nr. 19, S. 30 f.: Schenkung des Zehnten durch Berlion, Abt von Saint-Rambert (um 1117).

<sup>830</sup> Vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 22, S. 32 f.

Majorevo ullam decetero extra prefixos terminos immobilem possessionem acquirere, vel pactum hoc quod Nantoacensibus fratribus fecerunt aliquatenus immutare vel calumniari. Quod si fecerint, sciant quicquid hac carta constitutum est irritum fore, hoc enim ipsi fratribus Nantoacensibus pepigerunt.”<sup>831</sup> Die Urkunde belegt einerseits, dass Petrus Venerabilis Meyriat noch nicht als eine gefestigte Gründung ansah, so dass er meinte, Vorkehrungen dagegen treffen zu müssen, falls die Eremiten den Ort wieder verließen; in dem Fall sollte der geschenkte Besitz wieder an Nantua zurückfallen. Das Gleiche sollte geschehen, falls sich die Eremiten einem anderen Propositum zuwandten, außerhalb ihrer *termini* beweglichen Besitz erwarben, weiteren Besitz von Nantua zu erwerben suchten oder den bestehenden Vertrag änderten oder angriffen. Aus dieser Klausel wird ersichtlich, dass Petrus Venerabilis die Bestimmungen der *Consuetudines Guigonis* sehr wohl kannte und als Grundlage für einen Kompromiss zwischen Meyriat und Nantua benutzte; zudem fallen die Parallelen zur Urkunde „Qui divina gratia vocante“ auf.

Obwohl der Kompromiss als endgültige Lösung des Konfliktes gedacht war, die nicht mehr infrage gestellt werden sollte, schien er noch nicht ausreichend für Zufriedenheit gesorgt zu haben. Nur ein Jahr später wurde die getroffene Vereinbarung modifiziert und ergänzt und in eine Papsturkunde Innozenz’ II. aufgenommen.<sup>832</sup> Am Anfang der *Dispositio* findet sich die Regularitätsklausel, welche Meyriat eindeutig den Kartäusern zuordnet, und die Bestimmung, dass dieses Propositum auf ewig gewahrt werden solle. Ebenso nahm Innozenz die Kartause und ihren Besitz in Schutz, sofern sie dabei ihr Propositum wahrte: „Hoc nimirum caritatis intuitu, dilecti in Domino filii, vestris rationabilibus postulationibus clementer annuimus, & heremum Majorevi, in quo divinis estis obsequiis mancipati, cum universis ad eam pertinentibus, sub beati Petri tutela ac protectione specialiter fovendam protegendamque suscipimus, apostolico privilegio communimus, in primis siquidem statuentes ut ordo heremiticus, qui secundum laudabilem disciplinam & normam Cartusiensium fratrum ibidem, Deo gratias, noscitur institutus, in eodem loco perpetuis futuris temporibus inviolabiliter conservetur. Porro quascumque possessiones, quecumque bona eadem heremus in presentiarum juste & legaliter possidet aut in futurum, salvo Cartusiensium fratrum ordine, poterit adipisci, firma vobis vestrisque successoribus & illibata permaneat.”<sup>833</sup> Auch hier wurde also, wenngleich weniger deutlich als in der Urkunde des Petrus Venerabilis von 1136, die Besitzbestätigung an die Regeltreue der Kartäuser gebunden (*salvo Cartusiensium fratrum ordine*). In der Urkunde von 1137, welche in die Papsturkunde inseriert wurde und wiederum

---

<sup>831</sup> Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 22, S. 33.

<sup>832</sup> Vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33-38.

<sup>833</sup> Vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33 f.

einen Kompromiss zwischen Nantua und Meyriat enthielt, wurden abermals die *termini* der Kartause beschrieben. Im Vergleich zu der vorherigen Urkunde gab Nantua hier jedoch mehr auf, denn es übertrug nun seinen Besitz und seine Rechte innerhalb der *termini* gänzlich an die Eremiten und wollte nur die Rechte der Bauern von Brénod gewahrt wissen. Zusätzlich wurden die Zugeständnisse der vorherigen Urkunde wiederholt. Im Gegenzug sollten die Eremiten Gebiet an Nantua abtreten, das sie außerhalb ihrer *termini* erworben hatten, und dort nur das Weiderecht behalten. Wiederum mussten sich die Kartäuser dazu verpflichten, niemals unbeweglichen Besitz außerhalb ihrer *termini* zu erwerben, und darüber hinaus auch dazu, niemals eine Abtei aus ihrer Einsiedelei zu machen.<sup>834</sup> Abermals fügten die Cluniazenser eine Vorbehaltsklausel in ihre Urkunde ein, die aber gegenüber der vorherigen Vereinbarung eingeschränkt wurde: „Si autem, quod absit, heremus, ipsam solitudinem antiquam deficientibus heremitis, redierit, ex tunc jus antiquum ad monasterium redeat, & quod suum fuerat sine ulla contradictione recipiat, & insuper quicquid de aliis, salva eorum pace ad quos pertinet, acquiri potest.“<sup>835</sup> Anschließend wurden Angelegenheiten des Transitus zwischen Nantua und Meyriat geregelt; so durfte ein Novize der Kartause vor seiner Profess ohne Weiteres in dem Benediktinerkloster aufgenommen werden, nach der Profess aber sollte dies nur geschehen, wenn ein Empfehlungsschreiben des Priors von Meyriat vorlag. Ebenso wurde vereinbart, dass Mönche und Eremiten gegenseitig ihre Schenkungen anerkennen und sich bei Anfechtungen von außen gegenseitig vor Gericht unterstützen sollten.<sup>836</sup> Nachfolgend zu diesem Kompromiss zwischen Meyriat und Nantua wurde eine Vereinbarung zwischen der Kartause und Saint-Sulpice – inzwischen eine Zisterze – in die Papsturkunde aufgenommen. Hier wurde die gegenseitig zu respektierende Grenzlinie zwischen beiden Domänen festgelegt.<sup>837</sup> Am Schluss schließlich bestätigte Innozenz II. verschiedene Rechte, die Meyriat von der kirchlichen Obrigkeit verliehen wurden. Unter anderem sollte in der kartäusischen Einöde niemand Ackerbau und Weidewirtschaft betreiben, jagen, sich Holz aneignen, Wagen und Viergespanne hindurchfahren oder jemandem Unrecht oder Gewalt zufügen. Ein wissentlicher und ungesühnter Verstoß gegen diese Anordnungen sollte den Entzug von Amt und Würden und die Exkommunikation nach sich ziehen.<sup>838</sup>

Die beiden Urkunden bezeugen die Notwendigkeit, einen *Modus vivendi* zwischen den Kartäusern und den benachbarten Klöstern zu finden, zumal im dicht mit Klöstern übersäten Bugey. Hierzu mussten die hauptsächlichen Streitpunkte – der jeweilige Klosterbesitz und der

---

<sup>834</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 34 f.

<sup>835</sup> Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 35.

<sup>836</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 35.

<sup>837</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 35 f.

<sup>838</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 36 f.

Transitus – vermindert oder ausgeräumt werden.<sup>839</sup> Nicht uninteressant ist dabei, dass für die Kompromissfindung auch andere Benediktineräbte hinzugezogen wurden, so 1136 Abt Ismion von Ambronay, dessen Anwesenheit auch in der Urkunde von 1137, diesmal zusammen mit Abt Adon von Saint-Rambert, erwähnt wurde. Darüber hinaus waren im Jahr 1136 auch Guichard und Humbert von Beaujeu anwesend, so dass auch weltliche Machthaber an der Konfliktlösung beteiligt waren.<sup>840</sup> Trotz der Probleme, welche im Bugey durch die Kartausen entstehen mussten, förderten die Benediktiner die Eremiten, allerdings häufig unter Vorbehalt. Die Urkunden aus Nantua zeigen deutlich, warum – auch in Urkunden anderer Benediktiner, welche die Kartäuser beschenkten – Vorbehaltsklauseln eingefügt wurden: So spielte die Furcht eine Rolle, dass sich die Einsiedeleien wieder auflösen oder sich in eine Abtei und damit ein konkurrierendes zönotisches Kloster umwandeln könnten, was die ökonomischen Ressourcen der Gegend wohl überstrapaziert hätte. Für Letzteres stand den Cluniazensern wahrscheinlich die Kartause Saint-Sulpice vor Augen, die sich um 1130 in eine Zisterze umgewandelt hatte. Ebenso legten sie Wert darauf, dass die ökonomischen Restriktionen der kartäusischen *Consuetudines* eingehalten wurden, was dem ökonomischen Selbstschutz der Cluniazenser diente. Insgesamt ergibt sich daraus ein pragmatisches Bild des Umgangs der Cluniazenser mit der Kartause. Sie waren zwar bereit, die armen Eremiten zu fördern, aber nur, solange sie arme Eremiten blieben. In erster Linie ging es ihnen darum, eine ökonomische Konkurrenz zwischen den Kartausen und ihren eigenen Klöstern zu vermeiden, was dadurch erleichtert wurde, dass sich Benediktiner und Eremiten unterschiedlicher Einnahmequellen bedienten. Es ist unwahrscheinlich, dass sich die Cluniazenser im Bugey durch die andersartige Wirtschaftsweise der Kartäuser kritisiert und infrage gestellt fühlten; vielmehr dürften sie diese aus Eigeninteresse begrüßt haben, und es war ihnen daran gelegen, dass sie strikt eingehalten wurde.<sup>841</sup> Im Vordergrund stand dabei das Bedürfnis der Benediktiner, bei aller Großzügigkeit die eigenen Lebensgrundlagen zu erhalten. Zudem wollten sie einer unnötigen Entfremdung ihres Besitzes vorbeugen, wenn sich die Einsiedelei doch wieder auflöste. Die Vorbehaltsklauseln können jedoch auch darauf hinweisen, dass die

---

<sup>839</sup> Besitz und Transitus waren auch die Hauptstreitpunkte zwischen den befreundeten Orden der Zisterzienser und Prämonstratenser, die schließlich im Jahr 1153 in einem Vertrag ausgeräumt wurden, vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epistola* 253: *Ad abbatem Praemonstratensem*, S. 338-351 sowie die Anmerkung zum Brief, Gastaldelli, *Anmerkungen und historischer Kommentar*, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 3, S. 1125 f.

<sup>840</sup> Vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 22, S. 33 (1136); Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 34 (1137).

<sup>841</sup> Vgl. den Hinweis von Dubois, dass die weißen Mönche aufgrund ihrer gleichartigen Wirtschaftsweise viel stärker miteinander konkurrierten als weiße und schwarze Mönche, vgl. Dubois, *Le domaine de la chartreuse de Meyriat*, S. 482-484.

Schenkungen den Benediktinern nicht immer leicht fielen. Warum die Benediktiner die Eremiten dennoch förderten, soll weiter unten erörtert werden.<sup>842</sup>

Auffällig an den Urkunden für die Kartäuser bis in die 1130er Jahre hinein<sup>843</sup> ist dabei, dass sich die Vorbehaltsklauseln meist in Urkunden kirchlicher Aussteller finden, also in Urkunden des Papstes, der Bischöfe und der Klöster. Die Vorbehaltsklauseln beziehen sich dabei entweder auf den gesamten Besitz einer Kartause – wie bei der Besitzbestätigung des Papstes Innozenz II. für Meyriat von 1137 oder der Urkunde „Qui divina gratia vocante“ für Portes von 1128 – oder eine spezifische Schenkung. Hierbei kann die Klausel in zweierlei Form auftreten: Zum einen kann eine Schenkung oder Besitzbestätigung daran gebunden werden, dass ein nicht näher definiertes (eremitisches) Propositum oder eine ebenso unbestimmte *sancta religio* bzw. *conversatio* beibehalten wird, zum anderen können die Schenkenden darauf bestehen, dass speziell das kartäusische Propositum bzw. die ökonomischen Restriktionen der *Consuetudines Guigonis* beibehalten werden. In den Urkunden mit Vorbehaltsklauseln, die sich auf spezifische Schenkungen beziehen, wird die Klausel fast ausschließlich bei Schenkungen von Benediktinern verwendet. Die einzige Ausnahme bilden die zwei unten genannten Schenkungen an Durbon, die aber ein Spezialfall sind, da hier das jeweilige Gebiet seinen Besitzern durch den Bischof von Gap abgekauft und danach den Eremiten übergeben wurde. Im Folgenden sollen die einzelnen Urkunden und die jeweiligen Vorbehaltsklauseln überblickshalber aufgelistet werden:

### Für Portes

Um 1117

Schenkung des Zehnten, der Villebois geschuldet wurde, durch Agnes, Äbtissin von Saint-Pierre in Lyon, auf Bitten unter anderem des Erzbischofs Gaucerand von Lyon

(Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 18, S. 29 f.)

„(...) unanimiter deprecati sunt abatissam Agnetem, quæ præsens aderat, et ceteras ancillas Dei (...), quod servis Dei eremitis commorantibus in montanis super parrochia quæ vocatur Villa Bosci perpetuo dimitterent calumniam quam in decimis laborum ipsorum habere se asserebant; quæ tantorum virorum petitionem spernere erubescerent, concesserunt eis, pro remedio animarum suarum, quæ petebant, tali videlicet conditione ut si præfati servi Dei,

---

<sup>842</sup> Siehe Kapitel II.4.2.2 und II.4.2.4.

<sup>843</sup> Untersucht wurden die edierten Urkunden für die Chartreuse, Portes, Meyriat, Saint-Sulpice, Durbon, Arvières und Les Écouges.

quod absit, propositum suum reliquerint et in aliam religionem miraverint, ipsæ quoque recipent jus suum quod in præfatis decimis habere se dicebant.”

1128

Urkunde „Qui in divina gratia vocante“: Annahme der Consuetudines Guigonis; von den drei Bischöfen Rainald von Lyon, Pontius von Belley und Hugo von Grenoble unterzeichnet (Chronica quae in posterum, cap. 11, S. 49-51)

„Quod si forte, quod absit, aliquando successores nostri a suscepto proposito resilire et in aliud declinare voluerint aut extra præscriptos limites, cupiditatis spiritu stimulante, possessionem quamlibet ecclesiasticam sæcularemve modo quolibet, ubicumque vel a quocumque acquirere vel retinere tentaverint, ex tunc sciant se institutionis ac propositi nostri tramitem excessisse ideoque pariter omnium quæ, per Dei gratiam, nobis laborantibus, hic acquisita vel acquirenda sunt jus noverint perdidisse.”

### Für Meyriat

Um 1135

Schenkung von Weideflächen durch Abt Ismion von Ambronay  
(Guichenon, Bibliotheca sebusiana, cent. II, cap. 26, S. 261 f.)

„Pro voto & petitione vestra in facie nostri Capituli omni favente Conventu solemniter & granter, qui & majora facere vellemus, omnia pascua vestra a fonte ubi oritur *Cosantia* donec idem Rivus labitur in fluvium qui *Equis* dicitur, & inde usque ad Heremum vestram vobis, ac successoribus vestris in perpetuum concedimus, quandiu in statu & ordine Carthusiensi Domus vestra manserit; sub tali videlicet pacto & conditione, ut in eisdem pascuis alienas oves non admittamus, nec etiam pro nostris, vestras abjiciamus.“

1136

Schenkung von Gebiet und Zehnt an Meyriat durch Petrus Venerabilis  
(Guigue, Cartulaire lyonnais, Nr. 22, S. 32 f.)

„Quod si forte modernus ordo heremitarum in aliud quodlibet religionis propositum fuerit commutatus, vel locus ipse in priorem solitudinem redactus, Nantoacenses fratres sua omnia



ut prius possideant; aliena vero si ab illis qui ea dederant acquirere potuerint, nihilominus habeant, nec sit ulterius facultas fratribus de Majorevo ullam decetero extra prefixos terminos immobilem possessionem acquirere, vel pactum hoc quod Nantoacensibus fratribus fecerunt aliquatenus immutare vel calumniari. Quod si fecerint, sciant quicquid hac carta constitutum est irritum fore, hoc enim ipsi fratribus Nantoacensibus pepigerunt.”

1137

Besitzbestätigung für Meyriat durch Papst Innozenz II.; Vereinbarungen zwischen Meyriat und Saint-Sulpice sowie Meyriat und Nantua inseriert  
(Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 33-38)

Besitzbestätigung durch Innozenz II.:

„Hoc nimirum caritatis intuitu, dilecti in Domino filii, vestris rationabilibus postulationibus clementer annuimus, & heremum Majorevi, in quo divinis estis obsequiis mancipati, cum universis ad eam pertinentibus, sub beati Petri tutela ac protectione specialiter fovendam protegendamque suscipimus, apostolico privilegio communimus, in primis siquidem statuentes ut ordo hermiticus, qui secundum laudabilem disciplinam & normam Cartusiensium fratrum ibidem, Deo gratias, noscitur institutus, in eodem loco perpetuis futuris temporibus inviolabiliter conservetur. Porro quascumque possessiones, quecumque bona eadem heremus in presentiarum juste & legaliter possidet aut in futurum, salvo Cartusiensium fratrum ordine, poterit adipisci, firma vobis vestrisque successoribus & illibata permaneat.”

Vereinbarung zwischen Meyriat und Nantua:

„Si autem, quod absit, heremus, ipsam solitudinem antiquam deficientibus heremitis, redierit, ex tunc jus antiquum ad monasterium redeat, & quod suum fuerat sine ulla contradictione recipiat, & insuper quicquid de aliis, salva eorum pace ad quos pertinet, acquiri potest.“

## Für Durbon

1116-1122

Schenkung von Gebiet an Durbon durch Wilhelm „de Monte Amato“ und seine Brüder gegen Geldzahlung durch Bischof Leodegar von Gap  
(Chartes de Durbon, Nr. 5, S. 6 f.)

„Hæc autem donatio tota tali tenore facta est, ut fratres Durbonenses, quamdiu sanctæ religionis conservatione vixerint, totam terram habeant et possideant libere et quiete. Si vero, quod absit, aliquo casu, Durbonum a sancta fratrum conversatione desolabitur, tota terra illa supra terminata æcclesiæ sanctæ Mariæ Vapincensis sedis ad mensam fratrum revertatur.“

1122-1129

Schenkung von Gebiet an Durbon durch den Priester Bernardus Rufus und seinen Neffen Lantelm mitsamt dessen Familie gegen Geldzahlung durch Bischof Petrus von Gap  
(Chartes de Durbon, Nr. 7, S. 11 f.)

„Hæc vero donatio tota tali tenore facta est, ut fratres Durbonenses, quandiu in sancta religione vixerint, totum prædictum nemus habeant et possideant libere et quiete. Si vero, quod absit, aliquo casu Durbonum a sancto fratrum conversatione desolabitur, totum nemus illud supra terminatum, cum pratis et terris quæ infra continentur, æcclesiæ sanctæ Mariæ Vapicensis sedis ad mensam fratrum revertatur.“

## Für Arvières

Um 1132<sup>844</sup>

Gründungsurkunde für Arvières mitsamt Annahme der Consuetudines Guigonis; erster Teil der Urkunde entspricht weitgehend der Urkunde „Qui divina gratia vocante“ für Portes; gesiegelt von Graf Amadeus III. von Savoyen und seinem Sohn Humbert  
(Guigue, Notice sur la chartreuse d’Arvières, S. 63-65.)

„Quod si forte, quod absit, aliquando successores nostri a suscepto proposito resilire et in aliud declinare voluerint, aut extra prescriptos limites, cupiditatis spiritu stimulante,

---

<sup>844</sup> Das genaue Gründungsdatum von Arvières ist unbekannt; traditionell wird das Jahr 1132 genannt, vgl. Guigue, Notice sur la chartreuse d’Arvières, S. 5 f.

possessionem quamlibet ecclesiasticam secularemve, modo quolibet, ubicunque vel a quocunque acquirere vel retinere temptaverint, extunc sciant se institutionis ac propositi nostri tramitem excessisse, ideoque pariter omnium, que per Dei gratiam, nobis laborantibus, hic acquisita vel acquirenda sunt, jus noverint perdidisse.”

Aus dieser Auflistung lässt sich schließen, dass die Schenkung bzw. Anerkennung des kartäusischen Besitzes unter Vorbehalt insbesondere den Interessen der Benediktiner entsprach. Daher liegt die Annahme nahe, dass die Benediktiner mit dafür verantwortlich waren, dass eine Vorbehaltsklausel in die Urkunde „Qui divina gratia vocante“ von 1128, mittels derer Portes die kartäusischen Consuetudines annahm, aufgenommen wurde. Da die Klausel sich auf die ökonomischen Vorschriften der Consuetudines Guigonis bezog, ist es somit sehr wahrscheinlich, dass die Benediktiner die Niederschrift des Regelwerks mit veranlassten und darauf drängten, dass die Kartausen des Bugey sich dauerhaft auf die Wirtschaftsweise der Chartreuse festlegten. Die Consuetudines Guigonis schützten damit die Lebensgrundlagen der Benediktiner und gaben ihnen ein Druckmittel gegen die Eremiten, falls sie doch über ihre Grenzen hinaus expandierten.

Auch in dieser Hinsicht ist die Urkunde des Petrus Venerabilis für Meyriat 1137 interessant, denn hier wurden die Kartäuser dazu genötigt, Besitz an Nantua zu geben, der außerhalb ihrer *termini* lag. Die Vorschrift, keinen Besitz außerhalb der *termini* sein Eigen zu nennen, wurde von den ersten Kartäusern generell sehr ernst genommen. So gaben neben Meyriat auch Portes und Durbon Besitz außerhalb der Grenzen, der ihnen geschenkt worden war, zurück bzw. tauschten ihn um.<sup>845</sup> Die Befolgung der Consuetudines kam für die Umgebung einer Garantie gleich, dass die einzelnen Kartausen nicht weiter expandierten, was verständlich macht, warum sie auf die Niederschrift und Einhaltung des Regelwerks drängte. Damit traten die Benediktiner des Bugey und auch Petrus Venerabilis als Garanten der eremitischen Ausrichtung der Kartausen und als Förderer eines entstehenden kartäusischen Verbandes

---

<sup>845</sup> Die Kartause Portes tat dies vermutlich ebenfalls nicht ganz freiwillig. Das strittige Gebiet war der Kartause im Jahr 1135 von Richard von Bénonces geschenkt worden und wurde von Portes noch im selben Jahr oder im Jahr darauf zurückgegeben, vgl. Guilelmus de Portes, Vita sancti Antelmi, Appendice VIII, S. 72-77. Vorher hatten die Eremiten die Schenkung von mehreren Seiten bestätigen lassen, was zeigt, dass sie den Besitz ursprünglich behalten wollten und bereit waren, dafür einige Mühe aufzuwenden. Dies nützte jedoch nichts; vermutlich bestand die Umgebung darauf, dass die Consuetudines eingehalten wurden. In der Urkunde, welche die Rückgabe dokumentiert, berief man sich denn auch konsequenterweise auf die Consuetudines. Weniger problematisch gestaltete sich eine „verbotene“ Schenkung an Durbon um das Jahr 1183, vgl. Guillaume, Chartes de Durbon, Nr. 166, S. 127-130. Hier wurde schnell eine vorteilhafte Lösung gefunden: Die Eremiten überließen das Gebiet außerhalb ihrer Grenzen der Kirche von Saint-Julien und erhielten dafür von dieser eine jährliche Naturalabgabe.

sowie einer kartäusischen Observanzgemeinschaft auf. Falls es sich bei Saint-Sulpice um ein ehemaliges Cluniazenserklöster handelte, konnte wohl auch das Bestreben der Gemeinschaft, die kartäusische Lebensweise anzunehmen, kaum ohne Zustimmung des Petrus geäußert werden. Eine Vermittlung des Petrus Venerabilis für die Verschriftlichung der *Consuetudines*, für welche Dubois argumentiert hat, ist daher nicht auszuschließen, wenn man sie auch nicht notwendig annehmen muss.<sup>846</sup>

Dieser Befund mag überraschen – Dubois hat diese These freilich vertreten –, verdeutlicht jedoch, dass die frühen Kartäuser nicht ohne das Wohlwollen der Benediktiner bestehen konnten. Da der Grund, auf dem die Kartäuser siedelten, häufig von diesen stammte und die Mönche zugunsten der Eremiten oftmals auf ihre Zehntrechte verzichteten<sup>847</sup>, mussten sich

---

<sup>846</sup> Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 227 f., plädiert deswegen für eine Vermittlung des Petrus Venerabilis, weil sich die drei Klöster, an welche sich die *Consuetudines* richteten, nicht in der Diözese Grenoble befanden. Er fragt sich, wie sich Guigo und die drei Prioren der drei Klöster kennen konnten, da ihre Konvente doch mehr als drei Tagesreisen auseinander lagen. Für Meyriat ist diese Frage hinfällig, da der erste Prior direkt von der Chartreuse gestellt wurde, vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 210. Weder sind drei Tagesreisen im Hochmittelalter ein unüberwindbares Hindernis, noch benötigt man Petrus Venerabilis unbedingt als Vermittler, da es anzunehmen ist, dass Hugo von Grenoble als Bischof mit seinen Kollegen aus Lyon und Belley in Kontakt stand. Dieser Weg erscheint für Portes auch am wahrscheinlichsten, denn in der Urkunde, durch welche Portes im Jahr 1128 die *Consuetudines* annimmt, treten neben Hugo von Grenoble auch der Erzbischof von Lyon und der Bischof von Belley als Zeugen auf, vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 213. Dass Petrus Venerabilis eine Verschriftlichung der *Consuetudines* bejahte, wäre vor allem dann anzunehmen, falls es sich bei dem adressierten Saint-Sulpice um ein ehemaliges Cluniazenserpriorat gehandelt hätte – in diesem Fall hätte er es erlaubt, dass Saint-Sulpice aus seinem Verband ausscherte. Die Hauptrolle für die Verschriftlichung der *Consuetudines* hätte er auch in diesem Fall wohl nicht gespielt, da es sonst schlecht erklärbar ist, warum er in den *Consuetudines* nicht genannt wird. Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 228 f., beschäftigt sich mit dem Problem. Seine Erklärung, dass Petrus nicht genannt werden wollte, da er befürchtete, dass damit eine eremitische Bewegung ausgelöst würde, die seinen Klosterverband gefährdet hätte, ist nicht sehr überzeugend.

<sup>847</sup> Die folgende Auflistung früher Schenkungen von Benediktinern an die Kartäuser (bis 1140) ist nicht vollständig, kann aber das Gesagte hinlänglich verdeutlichen.

Für Schenkungen an die Chartreuse: Bligny, *Recueil*, Nr. 1, S. 1-8: Gründungsurkunde, in der auch eine Schenkung von Gebiet durch die Abtei La Chaise-Dieu aufgelistet ist (1086); ebenda, Nr. 4, S. 12-14: Restitution von Gebiet durch die Abtei La Chaise-Dieu (1090); ebenda, Nr. 15, S. 35-41: Schenkung der Currière und Curiérette unter anderem durch Bonifaz von Miribel, wobei die Abtei St. Chef den Zehnten und andere Rechte der Pfarre Saint-Laurent-du-Désert abtrat (1129); ebenda, Nr. 16, S. 41-43: Schenkung der Currière durch Abt Stefan von La Chaise-Dieu (1129); ebenda, Nr. 17, S. 43-45: Schenkung der Currière durch Abt Bernhard von Chalais (1129).

Für Portes: Guichenon, *Histoire de Bresse et de Bugey. Quatriesme partie*, S. 222 f.: Schenkung von Gebiet durch Abt Desiderius von Ambronay (um 1115); ebenda, S. 223, sowie Picard, *La Chronique Quae in posterum*, S. 51 f.: Bestätigung der Schenkung des Desiderius durch Abt Ismion von Ambronay; Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 18, S. 29 f.: Schenkung des Zehnten durch Agnes, Äbtissin von Saint-Pierre in Lyon, unter Vorbehalt (um 1117); Nr. 19, S. 30 f.: Schenkung des Zehnten durch Berlion, Abt von Saint-Rambert (um 1117); Nr. 20, S. 31: Erlass der Zahlung von drei *oboli* an Innimond durch Petrus Venerabilis (um 1125).

Für Meyriat ebenda, Nr. 22, S. 32 f.: Schenkung von Gebiet und Zehnt an Meyriat durch Petrus Venerabilis, unter Vorbehalt (1136); Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33-38: Schenkung von Gebiet und Zehnt durch Nantua, unter Vorbehalt (1137); Guichenon, *Bibliotheca sebusiana*, cent. II, cap. 26, S. 261 f., Schenkung von Weideflächen durch Abt Ismion von Ambronay, unter Vorbehalt (um 1135).

Für Les Écouges: Auvergne, *Cartulaire des Écouges*, Nr. 2, S. 85: Schenkung von Besitz durch Wilhelm, Prior von Ste Croix in Quint (um 1116).

Neben den bereits genannten Beispielen ist hier auch Mont-Dieu zu erwähnen, das durch den Erzbischof Rainaldus von Reims und Abt Odo von Saint-Rémi in Reims gegründet wurde, vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 210, Anm. 27.

die Kartäuser einerseits gegen spätere Rückforderungen absichern, auf der anderen Seite aber dafür sorgen, dass sie den Benediktinern nicht lästig fielen. Zu einem guten *Modus vivendi* gehörte die gerechte Aufteilung der Einnahmen; wenn die Kartäuser den Benediktinern ihre traditionellen Einnahmen ließen und ausdrücklich auf diese verzichteten, wie es in den *Consuetudines* geschah, dann mochten die benachbarten Benediktiner es akzeptieren, dass die Kartäuser ihre Einöden um sich schufen, auch auf ehemals benediktinischen Gebiet. Auf den Bugey bezogen, bekommen auch die Ausführungen zur Gastfreundschaft und Armen- und Krankenfürsorge in den *Consuetudines* einen anderen Charakter; hier sollte die Aufgabe auf die finanzkräftigeren Benediktinerklöster umgelegt werden, damit die Kartäuser nicht doch gezwungen waren, sich traditioneller Einnahmen zu bedienen.

Dass die frühen Kartäuser nicht nur von den Bischöfen und dem Papst, sondern auch Benediktinern als Förderern abhängig waren, wirft ein anderes Licht auf die bekannte, von Jean Leclercq vertretene These, die Entstehung der Eremiten – und damit auch der eremitischen Kartäuser – sei ein Ausdruck einer „Krise des Zönotentums“ und damit als Protest gegen die Benediktiner zu deuten.<sup>848</sup> Insbesondere John van Engen und Giles Constable haben sich gegen diese traditionelle These gewandt, die absolute Trennlinien zwischen „neuen“ und „alten“ Mönchen ziehen will und eine grundsätzliche Gegnerschaft zwischen beiden konstruiert.<sup>849</sup> In der Tat zeigt das Beispiel der Kartäuser, dass die Grenzen zwischen Eremiten und schwarzen Mönchen viel durchlässiger waren, als man es oft annimmt. So konnten Eremitenklöster aus Benediktinerklöstern herauswachsen, wie es der Fall von Portes und vielleicht auch Saint-Sulpice zeigen; umgekehrt konnten aus Eremitengemeinschaften wieder Zönotiten werden.

---

<sup>848</sup> Vgl. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 19-41, als bekanntester Aufsatz zu dem Thema. Der Begriff einer „Krise des Zönotentums“ im 11. und 12. Jahrhundert wurde bereits im Jahr 1928 von Germain Morin geprägt, vgl. Morin, *Rainaud l'ermite et Ives de Chartres*, S. 99-115, und von Jean Leclercq aufgegriffen. Speziell in Bezug auf die Kartäuser wird die These unter anderem vertreten von Köpf, *Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser*, S. 221.

<sup>849</sup> Vgl. Engen, J. van, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 269-304, dort auch ein nützlicher Überblick über die Forschung zu dem Thema und die Quellengrundlagen, S. 269-275; Constable, *The Reformation*, hier besonders S. 27 f. und 315. Nach Constable wurde Cluny – abseits von den Kritikpunkten speziell der Zisterzienser – vor allem für seine Dominanz und seine Expansion kritisiert, nicht aber für eine nachlässige Lebensweise. Daraus schließt Constable, ebenda, S. 27 f.: „Cluny’s prestige and growth during the period of monastic reform show that it should be seen more as a rival than an opponent of the reformers, whose attacks were inspired as much by feelings of competition as by a sense of laxness.“ An anderer Stelle betont er die grundsätzlichen Gemeinsamkeiten zwischen alten und neuen Häusern, die sich vor allem über „small differences“ stritten, weshalb Constable die Streitigkeiten als „family quarrel“ ansieht (ebenda, S. 315). Auch Dubois, *Quelques problèmes*, S. 38 f., wendet sich gegen eine zu scharfe Trennung zwischen alten und neuen Häusern und eine Abwertung der jeweiligen Praktiken. Ebenso konstatiert Laporte, dass der Aufschwung des hochmittelalterlichen Eremitentums mit einer Blüte des Zönotentums zusammenfiel. Er deutet das Eremitentum als eine Bewegung, welche die monastischen Ideale vertiefen wollte, vgl. Laporte, *Introduction*, S. 9.

Die offene *Consuetudines*-Form, welche die Kartäuser wählten, unterstreicht, dass sie in ihrem Selbstverständnis näher an den traditionellen Eremiten, welche an Benediktinerklöster angeschlossen waren, standen, als man gemeinhin vermutet – ohne doch traditionelle Eremiten zu sein. Dazu passte die Förderung der Kartäuser durch schwarze Mönche, die durchaus Interesse daran hatten, dass sich die Kartäuser verbreiteten und dabei ihre Lebensweise beibehielten. Für Petrus Venerabilis war die Schenkung an das Kloster Meyriat eine geistliche „Investition“, die sich „auszahlen“ musste; daher hatte er, neben handfesten wirtschaftlichen Gründen, auch ein geistliches Interesse daran, dass sie bei ihrem eremitischen Propositum blieben. Wie oben an einigen Beispielen demonstriert, gaben die Benediktiner den Eremiten häufig eine „Probezeit“, in der sie die Entwicklung der Kommunität beobachteten, bevor sie ihren Besitz oder ihre Rechte endgültig an die Einsiedler abtraten.<sup>850</sup> Die Expansion der Kartäuser war nur mit, nicht gegen die Benediktiner möglich.

So profitierten die Kartäuser sowohl in materieller als auch spiritueller Hinsicht von der Förderung durch die Benediktiner, welche ihnen den Großteil der sozialen Verpflichtungen der Klöster abnahmen und zur Verwirklichung der kartäusischen Einöden als Vorbedingungen für Armut und Einsamkeit beitrugen. Zudem förderten sie – absichtlich oder unabsichtlich – eine Stabilisierung der eremitischen Gemeinschaften. Da wir leider nichts über das Innenleben kartäusischer Kommunitäten der Zeit wissen, muss unklar bleiben, ob es innerhalb der Kartausen Probleme gab. Es mochte vielleicht Mönche in Portes oder anderen Kartausen geben, welche eine traditionellere, weniger aufwändige Wirtschaftsweise oder auch ein annehmlicheres Leben bevorzugten. Die Versuchung, erworbene oder geschenkte Gebiete einfach so hinzunehmen, wie sie waren, mitsamt den zugehörigen Einkünften und Verpflichtungen, war wahrscheinlich groß. Da sich daraus Verflechtungen mit der Umwelt ergeben konnten, welche eine Klerikalisierung begünstigten und die eremitische Ausrichtung gefährdeten, mussten überzeugte Eremiten solchen Bestrebungen entgegenwirken. Auch die benachbarten Klöster und die Bischöfe mussten Einbußen an Besitz befürchten, falls sich die Eremiten einer traditionelleren Wirtschaftsweise zuwandten.<sup>851</sup> Die Forderung nach einer Verschriftlichung von Regeln, welche Klarheit und Sicherheit für die Kartausen und ihre Umgebung bieten sollten, war die logische Konsequenz. Hier gingen die Interessen der Bischöfe, der Benediktiner sowie der Eremiten Hand in Hand. Das Regelwerk musste

---

<sup>850</sup> Vgl. auch Dubois, *Quelques problèmes*, S. 46.

<sup>851</sup> Vgl. Laporte, *Introduction*, S. 69, der die ökonomischen Bestimmungen in den *Consuetudines* auf die Initiative Hugos von Grenoble zurückführt. Dass diese auch im Interesse der benachbarten Benediktiner liegen könnten, erwägt er jedoch nicht. Interessant ist hierbei, dass Petrus Venerabilis in seinem Werk „*De miraculis*“, wenn er von den Kartäusern schreibt, auch deren Armut bzw. ökonomische Organisation hervorhebt, vgl. Petrus Venerabilis, *De miraculis* II, 27.

notgedrungen dazu führen, dass die Mönche, die lieber benediktinisch leben wollten, die Kartause verlassen mussten, wodurch die Klostergemeinschaften zwar kleiner, aber homogener und stabiler wurden.

Während klar ist, dass die Kartäuser von den Benediktinern profitierten, so ist die Frage weitaus schwieriger zu beantworten, warum die Benediktiner die Eremiten förderten. Jacques Dubois ging dabei von einer selbstlosen Förderung der Kartäuser durch die schwarzen Mönche aus, welche sich für die Eremiten verantwortlich fühlten, und zeichnete insgesamt ein sehr harmonisches Bild vom Verhältnis zwischen Benediktinern und Kartäusern. Jean Picard schloss sich ihm an.<sup>852</sup> Angesichts der Konflikte, welche die Chartreuse oder Meyriat zeitweise mit Benediktinerklöstern hatten, des Drucks, der in manchen Fällen vielleicht auf die Benediktiner ausgeübt wurde, und angesichts der Vorbehaltsklauseln in den Urkunden erscheint eine solche Sicht als allzu harmonisierend. Das Verhältnis der Benediktiner zu den Eremiten war vielmehr zwar von Wohlwollen, aber auch Pragmatismus gekennzeichnet, der immer auch die Eigeninteressen berücksichtigte. So förderten die schwarzen Mönche die Eremiten zwar in der Regel gern und freiwillig – zumindest gibt es hierfür kaum Gegenbeispiele<sup>853</sup> –, doch nur solange sie nicht allzu reich wurden und mit den Benediktinern konkurrierten.

---

<sup>852</sup> Vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 45-47, insbesondere folgendes Zitat auf S. 46: „Les moines noirs accueillirent ordinairement avec bonhomie les nouveaux ordres du XII<sup>e</sup> s. (comme ceux du XIII<sup>e</sup> d’ailleurs), les laissant vivre à leur guise, leur concédant une place dans leurs immenses domaines, ne cherchant pas à se les annexer (...)”. Siehe auch Picard, *La Chronique Quae in posterum*, S. 14: „Loin de considérer ces nouveaux religieux comme de dangereux concurrents, les religieux des monastères anciens n’hésitaient pas à leur apporter leur aide et leur soutien pour que ces fondations deviennent des communautés ferventes malgré les difficultés qu’elles ne manquaient pas de connaître surtout à leurs débuts. Ils semblaient redouter bien davantage que ces ermitages ne s’affilient plus tard à une abbaye concurrente. En contrepartie, ces nouveaux établissements, dans leur ferveur première, intervenaient, lorsque c’était nécessaire, pour combattre le relâchement qui pouvait s’être glissé dans les établissements anciens et les encourager à revenir à une pratique fervente de leur règle. Cette cohabitation pacifique entre monachisme ancien et nouveau peut nous surprendre, mais, du moins dans le cas présent, elle semble bien attestée.”

<sup>853</sup> So ist bei einer Schenkung päpstlicher Druck auf die Abtei La Chaise-Dieu nachweisbar. La Chaise-Dieu hatte die Chartreuse ursprünglich allem Anschein nach freiwillig gefördert; bevor Bruno nach Italien fortging, übertrug er der Abtei den Grund der Chartreuse in der Annahme, die Eremitengemeinschaft habe sich endültig aufgelöst. Als die Eremiten ihr gemeinsames Leben wieder aufnahmen und den Grund zurückforderten, gab die Abtei ihn jedoch erst auf Befehl Urbans II. hin zurück, vgl. Bligny, *Recueil*, Nr. 2-4, S. 9-14. Weiterhin gibt es eine Urkunde, die bischöflichen Druck auf ein Benediktinerinnenkloster dokumentiert, vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 18, S. 29 f.: So erschienen um 1117 Erzbischof Gaucher von Lyon, der Abt von Saint-Just und andere Geistliche im Kapitel von Saint-Pierre in Lyon und baten die Äbtissin vor dem versammelten Konvent, den Zehnten an die Kartause Portes abzutreten. Die Äbtissin Agnes kam dieser Bitte nach – sie hätte sich wohl kaum weigern können –, fügte aber in die Schenkungsurkunde eine Vorbehaltsklausel ein, die den Rückfall des Zehnten an die Abtei garantierte, falls die Eremiten von ihrem Propositum abfielen. Ein anderes Beispiel könnte darauf hinweisen, dass manchmal auch von weltlicher Seite Druck ausgeübt wurde. So wurde in der Urkunde des Petrus Venerabilis aus dem Jahr 1136, welche die Schenkung von Nantua an Meyriat verbriefte, eine Anwesenheit Guichards und Humberts von Beaujeu erwähnt, beide Getreue des Grafen Amadeus III. von Savoyen, vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 22, S. 32 f.

Das grundsätzliche Wohlwollen der Benediktiner gegenüber den Eremiten ist hierbei zum einen aus spirituellen Gründen erklärbar. So hat Petrus Venerabilis in mehreren Schriften seine Bewunderung für die Kartäuser geäußert<sup>854</sup>, und auch die Begründungen für die Schenkungen an die Eremiten, welche sich in den Urkunden der Benediktiner wiederfinden, wirken sehr freundlich und loben bisweilen das Propositum der Kartäuser.<sup>855</sup> Ein anderer Aspekt, der von Vorteil für die Benediktiner sein konnte, war, dass die Kartäuser eremitische Bestrebungen in den eigenen Reihen kanalisieren konnten. Einen Mönch, der eremitisch leben wollte, in die nächstgelegene Kartause zu schicken, war weniger riskant, als ihn alleine oder mit einem Begleiter irgendwo als Einsiedler leben zu lassen. Die traditionellen, alleine lebenden Eremiten wurden bekanntlich zu dieser Zeit häufig skeptisch gesehen; ihnen wurde oft unterstellt, so ganz ohne äbtliche Kontrolle nur den eigenen Gelüsten zu fröhnen statt ein wahres religiöses Leben zu führen.<sup>856</sup> Zudem konnte das Eremitentum bisweilen als Zwischenstation genutzt werden, um leichter in ein anderes Kloster eintreten zu können.<sup>857</sup> Außerdem konnte man nicht absehen, wie sich einzelne Einsiedeleien entwickelten, wenn sie

---

<sup>854</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, *De miraculis* II, 27 – 29, sowie unter anderem Brief 24, S. 44 – 47, Brief 48, S. 146 – 148 und Brief 102, S. 264.

<sup>855</sup> Vgl. folgende Beispiele: Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 19, S. 30 f. (Schenkung des Zehnten an Portes durch Abt Berlion von Saint-Rambert, um 1117): „B., Dei gratia monasterii Sancti Ragneberti minister indignus, amantissimo ac venerabili in Christo fratri B., Portarum priori, et universo ejusdem loci conventui perpetuam in Domino salutem. In minimis repulsam pati qui magnis digni sunt indignissimum est (...).“ Ebenda, Nr. 20, S. 31 (Petrus Venerabilis erlässt Portes die Zahlung von drei *oboli* an Innimond, um 1125): „Noverint universi, tam presentes quam posteri, quod ego frater Petrus, Cluniacensis abbas, dominis et fratribus nostris Portensibus in perpetuum dimitto tres obolos, quos pro censu reddebant priori Innimontis, quatenus deinceps pro hac re non possint ab aliquo inquietari; dignum enim est ut quanto circa Domini servitium sunt intenti, tanto circa eorum perpetuam quietem, quantum ad nos pertinet, sumus solliciti.“ Ebenda, Nr. 22, S. 32 f. (Schenkung von Gebiet und Zehnt an Meyriat durch Petrus Venerabilis, 1136): „In nomine sancte et individue Trinitatis. Ego frater Petrus, humilis monasterii Cluniacensis abbas, amore Christi et fratrum qui heremum Majorevi inhabitant, constitui pro pace solitudinis eorum ne fratres nostri Nantoacenses infra posteriores eorum terminos villam vel aliquam domus habitationem, que quieti eorum possit obbesse, ulterius faciant, aut a suis hominibus ullo modo fieri permittant.“

<sup>856</sup> Für eine Zusammenstellung skeptischer Stimmen zum Eremitentum vom Frühmittelalter bis zum 11./ 12. Jahrhundert vgl. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 8-12 und 78-80. Prinzipiell wurde das wahre eremitische Leben zwar hoch geschätzt, zugleich wies man aber auch auf seine spirituellen Gefahren hin (vor allem Hochmut und Maßlosigkeit) und kritisierte die „falschen Eremiten“, welche ihre Freiheit missbrauchten. Zur Vorbeugung dieser Gefahren wurde oft eine Erprobung im Klosterleben empfohlen; demnach sollte nur der geübte Mönch ein Eremit werden.

<sup>857</sup> Vgl. hierzu Constable, *Eremitical Forms of Monastic Life*, S. 257: „Like a pilgrimage, an eremitical retreat often served as a mediating episode between successive stages of religious life, or as a means of facilitating a transfer from one monastery to another. Thus the complicated series of transfers between Whitby, St Mary at York, Furness, and Byland seems to have been facilitated by periods during which the departing monks lived as hermits before they formed or joined a new community. The accounts of these moves were written considerably later and may not be strictly factual, but they show the way in which these transfers were presented by monks in the twelfth century, who used the prestige of eremitism to cover over the gaps, as it were, in the pattern of monastic reform in the north of England.“ Das Leben Peter Abaelards ist ein gutes Beispiel für die Möglichkeiten, die sich aus einem Rückzug in das Eremitentum ergaben. Eigentlich Mönch in Saint-Denis, wurde Abaelard erst Eremit, begründete später eine Schule in der Einsiedelei Paraklet, wurde dann Abt von Sankt Gildas und wirkte danach als Magister am Genovevaberg bei Paris, ehe er gegen Ende seines Lebens in Cluny eintrat.



doch neue Mönche anzogen. Ein dritter Aspekt war, dass eine kartäusische Einöde eine Landschaft gravierend umformen konnte, sowohl in politischer als auch ökonomischer Hinsicht, wovon auch die Benediktiner profitieren konnten. Dieser Aspekt soll in den nächsten beiden Kapiteln erläutert werden. Insgesamt ist damit das Verhältnis zwischen Benediktinern und Kartäusern als Interessengemeinschaft beschreibbar, welche auch die Niederschrift der *Consuetudines* bedingte. Zu dieser kamen auch die Bischöfe hinzu, deren Rolle im Folgenden erläutert werden soll.

### 4.2.3 Die Rolle der Bischöfe

In der Forschung ist unbestritten, dass Bischof Hugo von Grenoble eine treibende Kraft für die Ausbreitung des kartäusischen Propositum war.<sup>858</sup> In den *Consuetudines Guigonis* steht denn auch explizit, dass Guigo die Gewohnheiten der Chartreuse auf Befehl Bischof Hugos niederschrieb. Es ist möglich, dass Hugo in den 1120er Jahren verstärkt Druck auf seine Gründungen ausübte, sich auf eine Lebensform festzulegen und sich so in die Amtskirche einzufügen.<sup>859</sup> Ein Indiz dafür wäre, dass sich die nahe der Chartreuse gelegene Einsiedelei Chalais, die um 1100 ebenfalls von Hugo gegründet worden war, um 1124 in eine Abtei umwandelte.<sup>860</sup> Bereits in den Jahren 1125 oder 1126 erfolgte eine Besitzbestätigung für

---

<sup>858</sup> Zur Rolle Hugos vgl. Laporte, *ASVC* 2, S. 21-52. Vgl. auch Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 210 und 212, der die Ausbreitung der Kartausen vor allem auf externe Stifter und besonders Hugo zurückführt und der Chartreuse sogar anfängliche „Gleichgültigkeit“ gegenüber den anderen Kartausen unterstellt. Ebenso betont Caby, *De l’ermitage à l’ordre érémitique*, S. 88, dass die Gründung von Kartausen nicht von der Chartreuse ausging. In ihren Augen waren die Reformbischöfe generell, vor allem aber Hugo von Grenoble für die Ausbreitung der Kartäuser entscheidend, vgl. ebenda, S. 92. Hugo gründete neben der Chartreuse auch die Kartause Les Ecouges. Ob sich auch Chalais, eine nahe der Chartreuse gelegene und ebenso von Hugo gegründete Einsiedelei, ursprünglich nach der Lebensweise in der Kartause richtete, ist unklar, vgl. Bligny, *L’Église et les ordres religieux*, S. 404. Bei der Gründung und Etablierung von Portes stand Hugo Erzbischof Gaucher von Lyon beratend und unterstützend bei. So veranlasste er nur kurz nach der Gründung zusammen mit Gaucher, dass einige Adelige Portes beschenkten, und war 1128 bei der Zeremonie zur Annahme der *Consuetudines Guigonis* zugegen, vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 3, 6 und 11. Hugo bemühte sich aktiv um eine Verbreitung des kartäusischen Lebens, und in diesem Zusammenhang befahl er auch die Verschriftlichung der *Consuetudines*.

<sup>859</sup> Die Rolle der Bischöfe und Päpste für die Niederschrift von normativen Texten der Orden fasst Caby, *De l’ermitage à l’ordre érémitique*, S. 92, folgendermaßen pointiert zusammen: „L’écriture comme vecteur de l’institutionnalisation est le plus souvent à la fois une étape décisive vers la circulation des modèles – en dépit de l’attitude des premières générations de la Chartreuse –, mais également vers la reconnaissance canonique par la hiérarchie ecclésiastique et notamment la papauté. En effet, il serait illusoire de céder à l’image trop facile d’une évolution strictement spontanée: que ce soit à l’occasion des interventions ponctuelles des évêques ou par les diverses voies de l’homologation pontificale, il n’est pas d’expérience religieuse dont l’évolution fasse abstraction des grandes orientations de la politique ecclésiastique et notamment du contrôle de la vie religieuse.“ Entsprechend betont Caby ebenda die Rolle Hugos von Grenoble für die Niederschrift der *Consuetudines*.

<sup>860</sup> Vgl. Bligny, *L’Église et les ordres religieux*, S. 403.

Chalais durch Honorius II., verbunden mit apostolischem Schutz.<sup>861</sup> Nur wenige Jahre später legte sich auch die Chartreuse auf eine Lebensordnung fest und erlangte ebenfalls ein analoges päpstliches Privileg. Möglicherweise hatte sie bereits 1125 oder 1126, zugleich mit Chalais, eine entsprechende Urkunde Honorius' II. erhalten, die verloren gegangen ist.<sup>862</sup> Die Parallele zwischen den beiden Klöstern geht wohl auf einen Einfluss Hugos zurück und könnte auf dahinter liegende Interessen des Bischofs hindeuten.

Für die *Consuetudines* sind allerdings nicht nur die Interessen Hugos, sondern auch diejenigen der für den Bugey zuständigen Bischöfe zu beachten. Im Bugey stießen drei Diözesen aneinander: die Erzdiözese Lyon und die Diözesen Belley und Genf. Die drei Einsiedeleien befanden sich jeweils an der Grenze zwischen zwei Diözesen, Portes an der Grenze zwischen Lyon und Belley, Saint-Sulpice zwischen Belley und Genf, Meyriat zwischen Lyon und Genf. Diese Grenzlage zwischen zwei Diözesen ist charakteristisch für die frühen Kartausen<sup>863</sup>, was nahelegt, dass die bischöfliche Territorialpolitik eine Rolle für ihre Gründung spielte. Daraus wiederum resultierte das Interesse der Bischöfe, den territorialen Bestand der Kartausen zu sichern, wofür die Umgebung eine Festlegung auf die ökonomischen Restriktionen der *Consuetudines* forderte. Nicht zuletzt schien die Annahme einer festen Regel die Voraussetzung dafür zu sein, dass die Päpste die Kartausen anerkannten<sup>864</sup> und ihren Besitz bestätigten.<sup>865</sup> Zudem kamen die Restriktionen selbst den Bischöfen entgegen, denn diese legten Wert darauf, dass die Eremiten auf die Ausübung der Seelsorge und oftmals auch den Einzug des Kirchenzehnten verzichteten. Es entsprach der Linie der damaligen Bischöfe, Seelsorge und den Kirchenzehnten in der Hand des Weltklerus zu konzentrieren.<sup>866</sup> Dadurch unterschieden sich die Kartäuser auch von Benediktinerklöstern: „Der Bischof [D. H.: Hugo von Grenoble] war sicher besonders daran interessiert, damit [D.H.: mit den *Consuetudines*]

---

<sup>861</sup> Vgl. Bligny, *L'Église et les ordres religieux*, S. 435; Chevalier, *Regeste dauphinois*, Bd. 1/2, Nr. 3379, Sp. 574.

<sup>862</sup> In der Approbation der *Consuetudines* und Besitzbestätigung durch Innozenz II. im Jahr 1133 ist von analogen Privilegien seiner Vorgänger Urban II., Paschalis II., Calixt II. und Honorius II. die Rede, vgl. Bligny, *Recueil* Nr. 20, S. 51 f. Erhalten ist nur das Privileg Urbans aus dem Jahr 1091, vgl. ebenda Nr. 5, S. 15 f.

<sup>863</sup> Vgl. auch die Kartausen Chartreuse, Les Ecouges, Sylve-Bénite: Grenze Grenoble/ Vienne; Durbon: Grenze Gap/ Die. Die Chartreuse lag am Rand des Archidiakonats Sermorens, das zu Grenoble gehörte, aber seit den 1090er Jahren von Vienne beansprucht und zwischenzeitlich besetzt wurde. Durch den Konflikt rückte die Chartreuse daher direkt an die Grenze zwischen beiden Diözesen. Zum Konflikt zwischen Grenoble und Vienne und damit zusammenhängenden Problemen siehe weiter unten in diesem Kapitel. Zur Lage der drei Adressaten der *Consuetudines* vgl. die Karte 1 im Anhang.

<sup>864</sup> Vgl. Caby, *De l'ermitage à l'ordre érémitique*, S. 92.

<sup>865</sup> Die Approbation der *Consuetudines* durch Innozenz II. im Jahr 1133 war mit einer Besitzbestätigung für die Chartreuse verbunden, vgl. Bligny, *Recueil* Nr. 20, S. 50-53. Innozenz berief sich hierbei auf analoge Privilegien seiner Vorgänger, von denen nur das Privileg Urbans aus dem Jahr 1091 erhalten ist, vgl. ebenda Nr. 5, S. 15 f.. Mittels dieser Urkunde nahm Urban den *eremus* der Chartreuse in Schutz und bestätigte Landuin als Prior. Allerdings fehlt hier die detaillierte Beschreibung der Grenzen, wie sie das Privileg Innozenz' aufwies.

<sup>866</sup> Vgl. hierzu Constable, *Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century*, S. 83-98.

das längerfristige Überleben der Chartreuse garantiert zu sehen und im Sinne der Kirchenreform weitere Häuser dieser jungen Eremitengemeinschaft anzusiedeln, die durch die ihr eigentümliche Besitzbeschränkung keine Konkurrenz für die Ansprüche der Diözese darstellte – im Gegensatz zu den traditionellen Klöstern.<sup>867</sup>

Hinzu kam, dass die Kartäuser – anders als die Cluniazenser – ursprünglich in die Diözesanverfassung eingebunden waren.<sup>868</sup> Dies ermöglichte den Bischöfen einen weitreichenden Zugriff auf die Kartausen, wobei in erster Linie ihre Weihegewalt und ihre Aufsichts- und Jurisdiktionsrechte wichtig waren. Bereits das Konzil von Chalcedon hatte die Errichtung eines Klosters von der Zustimmung des Bischofs abhängig gemacht.<sup>869</sup> Zudem oblag die Weihe der Klosterkirche dem Bischof, der jene gegebenenfalls verweigern konnte<sup>870</sup>: „La caution de l’Ordinaire était indispensable à qui voulait fonder un établissement monastique (...).“<sup>871</sup> Analoges galt für die Weihe von Klerikern<sup>872</sup> und Oberen von Klöstern; damit hatte der Bischof de facto ein Bestätigungsrecht für die Klosteroberen.<sup>873</sup> Diese waren auch verpflichtet, dem Bischof einen Obödienzeid zu leisten.<sup>874</sup> Umgekehrt konnte der Bischof die Amtsführung der Klosteroberen überwachen<sup>875</sup> und sie gegebenenfalls absetzen.<sup>876</sup> Er konnte die Art der Mönche bestimmen, sofern der Eigenkirchenherr nichts darüber verfügt hatte, Klosterreformen durchführen, die monastische Observanz ändern,

---

<sup>867</sup> Rieder, *Deus locum dabit*, S. 51.

<sup>868</sup> Dies änderte sich schrittweise ab dem ersten Generalkapitel. Für dieses traten die Bischöfe der Diözesen, in denen die Kartausen lagen, ihr Recht zur Korrektur der Klöster an das Generalkapitel ab, wodurch die Macht der Bischöfe eingeschränkt wurde, vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, S. 118 f. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Bd. 1, S. 82 f., verweist darauf, dass die Kartäuser in nur einem päpstlichen Privileg seines Untersuchungszeitraumes (Paschalis II. bis Alexander III.) ausdrücklich von der bischöflichen Gewalt befreit wurden. Hierbei handle es sich um ein Privileg für Santo Stephano. Dieses Kloster kann allerdings nicht zu den Kartäusern gezählt werden, da der auf Bruno und seine Nachfolger zurückgehende Verband in Kalabrien eine eigene Entwicklung durchlief. Somit kann von einer ausdrücklichen Exemtion der Kartäuser oder einzelner Kartausen im 12. Jahrhundert keine Rede sein. Schreiber merkt ebenda, S. 82, jedoch an, dass der Orden dennoch als exemt angesehen werden müsse: „wir folgern sie [D.H.: die Exemtion] indirekt aus dem Rechte, die pontifikalischen Handlungen von jedem der benachbarten Bischöfe vornehmen zu lassen. Dieses Recht war in unserer Periode so hervorragender Natur, dass es noch nicht einmal alle exemten Anstalten besaßen (sic!).“ Gegen Ende des 12. Jahrhunderts erließen verschiedene Päpste Privilegien, welche den Zugriff der Bischöfe auf Kartausen dermaßen beschränkten, dass ihre Stellung tatsächlich einer Exemtion gleichkam. Für die rechtliche Entwicklung ab den 1180er Jahren und die dazugehörigen Privilegien für die Kartäuser bis zu Coelestin III. vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 192-201. Die Darstellung Korns ist auch aufschlussreich für die Probleme, welche die Bischöfe den Kartäusern bereiten konnten. Zu den päpstlichen Privilegien für die Kartäuser vgl. auch Excoffon, *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises*, S. 126-143.

<sup>869</sup> Vgl. Willoweit, *Art. Kloster*, Sp. 886; Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Bd. 1, S. 189, Anm. 1.

<sup>870</sup> Vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Bd. 1, S. 172 und 181.

<sup>871</sup> Bligny, *L’Église et les ordres religieux*, S. 260.

<sup>872</sup> Vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Bd. 1, S. 172.

<sup>873</sup> Vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Bd. 1, S. 126 f. und 189. Für Regelungen zu exemten Klöstern und Klosterverbänden bzw. Orden, die dieses Problem umgehen sollten, vgl. ebenda, S. 128-141.

<sup>874</sup> Vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Bd. 1, S. 141-144.

<sup>875</sup> Vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Bd. 1, S. 189.

<sup>876</sup> Vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*, Bd. 1, S. 166-170. Als zulässige Gründe für eine Absetzung galten unter anderem Simonie und Verschwendung, vgl. ebenda, S. 169 f.

Klöster visitieren und an einen anderen Ort verlegen.<sup>877</sup> Ihm oblag die Jurisdiktion über nichtexemte Klöster, was die Strafgerichtsbarkeit mit Interdikt und Exkommunikation einschloss.<sup>878</sup> Die Äbte nichtexemter Klöster mussten nach Auffassung der Bischöfe auf der Diözesansynode erscheinen, was Papst Paschalis II. zu beschränken suchte.<sup>879</sup> Darüber hinaus war es dem Bischof möglich, bestimmte Rechte – unter anderem ökonomischer Natur – in Anspruch zu nehmen. Hierzu gehörten verschiedene Abgaben, von denen der wichtigste der Kirchenzehnt war.<sup>880</sup> Im Großen und Ganzen unterschied sich die Stellung nicht exemter Klöster nur marginal von bischöflichen Eigenklöstern<sup>881</sup>; in Letzteren konnte er unmittelbaren, in Ersteren eher mittelbaren Einfluss ausüben.

Die Rechte der Bischöfe über nichtexemte Klöster wurden auch von päpstlicher Seite, in Teilen unter anderem im Ersten Laterankonzil von 1123 bestätigt.<sup>882</sup> Allerdings gab es in manchen Punkten Differenzen: So legten die Päpste Wert darauf, dass die Klosteroberen frei gewählt werden konnten, was mit dem Anspruch der Bischöfe auf Beteiligung an den Wahlen kollidierte.<sup>883</sup> Ebenso entsprach es den Absichten des damaligen Papsttums, Mönche von Zehntzahlungen an den Weltklerus zu befreien<sup>884</sup>, was nicht unbedingt heißt, dass die Bischöfe diese Meinung teilten. Das Beispiel der Zisterzienser, die im Jahr 1131 per päpstliches Privileg vom Zehnt für selbst bewirtschaftetes Land befreit wurden, aber sich dieses Recht mühsam – und mit Rückschlägen – erkämpfen mussten, zeigt dies deutlich.<sup>885</sup> Die Rechte der Bischöfe in den Einöden der Kartausen wurden oft in pauschaler Form abgetreten; es ist unklar, ob dies auch den Zehnten einschloss.<sup>886</sup> Im Fall der Kartausen

---

<sup>877</sup> Vgl. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Bd. 1, S. 188-190.

<sup>878</sup> Vgl. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Bd. 1, S. 203 f.

<sup>879</sup> Vgl. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Bd. 1, S. 216-219.

<sup>880</sup> Vgl. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Bd. 1, S. 225-233: Zu den Abgaben an Bischöfe gehörten neben dem Zehnt unter anderem die *procuratio canonica* (Aufnahme und Verpflegung des Bischofs und seines Gefolges bei einer Visitation), zu unterscheiden vom *hospitium* (Beherbergung von Bischof und Gefolge als karitative, nicht geschuldete Leistung), mitunter der Synodalzins, Zinse innerhalb von Leiheverhältnissen sowie Sonderabgaben. Den Abgaben mit Steuercharakter oder für die Erteilung von Weihen suchte die Kurie entgegenzuwirken, vgl. ebenda, S. 232 f. Zum monastischen Zehnten vgl. ebenda, S. 246-294, und das Standardwerk zu Religiosentum und Kirchenzehnt im Hochmittelalter: Constable, G., *Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N.S. 10), Cambridge 1964.

<sup>881</sup> Umso mehr galt dies für bischöfliche Gründungen, vgl. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Bd. 1, S. 182: „Die bischöfliche Gründung unserer Periode [D. H.: 12. Jh.] besass (sic!), wie die früherer Zeiten, einen nicht ganz unterdrückten eigenkirchlichen Charakter.“ Auch bei laikalen Gründungen erfolgte nur selten eine Übergabe an Rom; in der Regel wurden sie dem Bischof unterstellt, vgl. ebenda, S. 184 f.

<sup>882</sup> Vgl. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio* 21, Sp. 285 f. (c. 19).

<sup>883</sup> Vgl. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Bd. 1, S. 121-125.

<sup>884</sup> Vgl. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Bd. 1, S. 250-259, zur Linie der Kurie von Paschalis II. bis hin zu Innozenz II.; erst Hadrian IV. schwenkte um, vgl. ebenda, S. 259.

<sup>885</sup> Vgl. Weiss, *Die Zisterzienserabtei Ebrach*, S. 64; Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Bd. 1, S. 248 f.

<sup>886</sup> Vgl. zum Beispiel die Gründungsurkunde der Chartreuse aus dem Jahr 1086, Bligny, *Recueil*, Nr. 1, S. 3-8. Nachdem sämtliche Schenker genannt worden sind, folgt über den Bischof nur folgender Satz, S. 7: „Qui [Hugo

Durbon und Meyriat sind jedoch Urkunden erhalten, die eine ausdrückliche Zehntbefreiung durch einen Bischof enthalten.<sup>887</sup> Für die anderen Kartausen, die zur Zeit der Niederschrift der *Consuetudines* bestanden, existieren keine derartigen Urkunden, was auch der Überlieferungslage geschuldet sein kann. Jedoch wurde ihnen häufig der Zehnt von anderen Klöstern oder Weltklerikern geschenkt; zum Teil wird in den Urkunden ausdrücklich erwähnt, dass der Bischof darum gebeten habe.<sup>888</sup> In den anderen Fällen lassen sich Absprachen mit dem Bischof vermuten, denn jede Schenkung eines Zehnten reduzierte auch seine Einnahmen, da ein Viertel des von den Pfarren eingezogenen Zehnten ihm zukam.<sup>889</sup> Insgesamt scheinen einige Kartausen der Zeit Guigos zumindest zum Teil vom Zehnt befreit gewesen zu sein. In den erhaltenen Quellen ist auch nicht von anderen Abgaben die Rede; allein für die Chartreuse ist aus späterer und vielleicht nicht zuverlässiger Quelle tradiert, dass ihr von Bischof Hugo eine moderate jährliche Abgabe von 50 kleinen Stücken Butter und einem Doppelzentner Quark auferlegt wurde.<sup>890</sup> Erst einer im Jahr 1166 und damit einige Jahrzehnte später durch Bischof Gregor von Gap ausgestellten Urkunde für Durbon sind valide Angaben zu entnehmen: „et penitus absolvo eam ab albergo et ab omnibus exactionibus, exceptis sex sestariis de annona et sex de avena censualibus, et exceptis XII<sup>cim</sup> synodalibus denariis.“<sup>891</sup> Auch hier bestanden die Abgaben vorrangig in Naturalleistungen.

Über den tatsächlichen ökonomischen Nutzen der Kartausen für die Bischöfe sind wir daher kaum unterrichtet; aufgrund der Armut, die einen Teil des kartäusischen Propositum bildete,

---

von Grenoble] videlicet laudat et corroborat hoc donum quod fecerunt suprascripte persone cum omni conventu clericorum suorum, et quantum ad se pertinet, quicquid sui juris esse videtur, omnino concedit.“ In der Gründungsurkunde von Durbon, vgl. Guillaume, Chartes de Durbon, Nr. 1, S. 2, findet sich eine ähnliche Klausel des Bischofs Leodegar II. von Gap; auch sonst diente die Urkunde für die Chartreuse als Vorbild: „qui [Leodegar von Gap] videlicet laudat et corroborat hoc donum quod fecerunt suprascriptae personae cum omni conventu clericorum suorum, et quantum ad se pertinet vel ad clericos suos, quicquid sui juris vel clericorum suorum esse videtur, omnino concedit.“ Dass Bischof Leodegar eigene Urkunden ausstellte, welche Durbon vom Zehnt befreiten, vgl. ebenda, Nr. 2 und 3, S. 3 f., deutet darauf hin, dass in der Gründungsurkunde der Zehnt nicht abgetreten oder die Formulierung als unklar empfunden wurde.

<sup>887</sup> Für Durbon vgl. Guillaume, Chartes de Durbon, Nr. 2 und 3, S. 3 f.: Überlassung des Zehnten durch Bischof Leodegar von Gap zwischen 1116 und 1121; für Meyriat vgl. Guichenon, Bibliotheca sebusiana, cent. II, cap. 12, S. 229 f.: Überlassung des Zehnten durch Bischof Humbert von Grammont bzw. Genf im Jahr 1134.

<sup>888</sup> Vgl. für die Chartreuse: Bligny, Recueil, Nr. 15, S. 35-41: Schenkung der Currière und Curiérette unter anderem durch Bonifaz von Miribel, wobei die Abtei St. Chef den Zehnten und andere Rechte der Pfarre Saint-Laurent-du-Désert abtrat. Für Portes: Guigue, Cartulaire lyonnais, Nr. 17, S. 29: Schenkung des Zehnten durch Kaplan Humbert von Villebois; Nr. 18, S. 29 f.: Schenkung des Zehnten durch Agnes, Äbtissin von Saint-Pierre in Lyon, unter Vorbehalt; Nr. 19, S. 30 f.: Schenkung des Zehnten durch Berlion, Abt von Saint-Rambert. Für Meyriat: ebenda, Nr. 22, S. 32 f.: Schenkung von Gebiet und Zehnt an Meyriat durch Petrus Venerabilis, unter Vorbehalt; Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 33-38: Schenkung von Gebiet und Zehnt durch Nantua, unter Vorbehalt.

<sup>889</sup> Vgl. Becker, Art. Zehnt, Sp.1629.

<sup>890</sup> Vgl. Du Boys, Vie de Saint Hugues, S. 75, Anm. 1, der hier ein Manuskript des Domkanonikers M. de Barthélemy zitiert. Diesem zufolge war die Abgabe eine Gegenleistung für die Schenkungen des Bischofs und des Domkapitels zur Gründung der Chartreuse. Obwohl die Gründungsurkunde die Abgabe nicht erwähnt, wurde diese nach Du Boys bis zur Französischen Revolution gezahlt.

<sup>891</sup> Vgl. Guillaume, Chartes de Durbon, Nr. 70, S. 70 f.

dürfte sich jener aber in Grenzen gehalten haben. Zudem lagen sie in ökonomisch eher unattraktiven Gegenden, die keine intensive Landwirtschaft erlaubten, so dass die Eremiten hauptsächlich von Viehhaltung leben mussten. Die Forstwirtschaft, die sich ebenfalls angeboten hätte – Wald war ja überreichlich vorhanden – wurde hingegen nur in geringem Maß betrieben; die Kartäuser rodeten kaum.<sup>892</sup> Manche Kartäuser besaßen Eisenminen, was durchaus lukrativ hätte sein können, doch auch diese wurden anfangs kaum genutzt. So schloss die Chartreuse ihre Mine auf dem Col de Bovinant kurzerhand, als sie die Begehrlichkeit ihrer Nachbarn weckte. Unter den von Sylvain Excoffon untersuchten Kartäusern in der Dauphiné im 12. Jahrhundert war es einzig die 1172 gegründete Kartause Saint-Hugon, welche intensiv Bergbau und Eisenverarbeitung betrieb.<sup>893</sup> Von den Kartäusern, welche Minen besaßen, abgesehen, waren die kartäusischen Einöden somit ökonomisch eher wenig einträglich.

Auf diese Weise weckten die Kartäuser vermutlich auch weniger Begehrlichkeiten weltlicher Herren als Benediktinerklöster. Die Wirtschaft der Kartäuser war auf Subsistenz ausgerichtet und erlaubte keine territoriale Expansion über die Grenzen hinaus; da die Eremiten überdies auf feudale Bindungen verzichteten, mussten sie keinerlei Jurisdiktion über Weltleute ausüben, geschweige denn militärische Verpflichtungen erfüllen – Aufgaben, die traditionell den adeligen Vögten oblagen. Von Vögten ist in den erhaltenen Quellen der Zeit mit Ausnahme von Les Ecouges<sup>894</sup> zwar keine Rede, aber es ist deutlich, dass die frühen Kartäuser keinen Vogt im klassischen Sinn benötigten – allenfalls einen weltlichen Beschützer, der sie gegen Anfeindungen von außen verteidigte. Für die Kartause Durbon ist in einer Urkunde überliefert, dass einige Angehörige der Stifterfamilie der Beldisnar ihren Grund an die Kartause verkauften und vermutlich vom Bischof zu einem Schwur veranlasst wurden, sich nie am Besitz von Durbon zu vergreifen und auch andere daran zu hindern.<sup>895</sup>

---

<sup>892</sup> Vgl. Bligny, *L'Église et les ordres religieux*, S. 278 f.; Excoffon, *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne*, S. 70 f.

<sup>893</sup> Vgl. Excoffon, *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne*, S. 74 f. Zur Mine auf dem Col de Bovinant vgl. Bligny, *Recueil*, Nr. 18, S. 45-47 (Urkunde vor 1133): Guitfredus Vetus und dessen Neffen Guitfredus Pinnatus und Guigo von Bellecombe sowie weitere Familienmitglieder hatten der Chartreuse den Col de Bovinant geschenkt, auf dem sich eine Eisenmine befand, welche die Kartäuser anscheinend nicht nutzten. Einige unbekannte *pestilentes viri*, nach Bligny vermutlich Einwohner von Entremont oder La Ruchère, bedrängten einige Jahre später Guigo von Bellecombe so lange, bis er ihnen erlaubte, Eisen abzubauen, womit sie sofort anfangen. Daraufhin suchten die Eremiten Guigo auf und erreichten, dass dieser seine Zusage zurücknahm. Die Mine wurde danach verschlossen und die Übeltäter von Bischof Hugo von Grenoble bestraft.

<sup>894</sup> Vgl. Auvergne, *Cartulaire des Écouges*, Nr. 4, 87 f.: Rainald von Lans wird in dieser Urkunde aus dem Jahr 1139 als „dator, concessor et fidelis patronus usque in hodiernum diem“ bezeichnet.

<sup>895</sup> Vgl. Guillaume, *Chartes de Durbon*, Nr. 6, S. 6-11 (1126); hier bes. S. 9: „Sed, ne in his possessionibus emptis, neque in his quas quolibet modo ante adquisierant, vel deinceps a Podiata Burrianæ insupra adquisituri sunt fratres Durbonenses, inquietaremus, vel inquietanti cuiquam conse[n]tirem, ego prænominatus Matfredus, coram Deo et altari Sancti Juliani, fidem dedi; filii vero mei, Petrus, Guigo, Rollandus, tactis sacrosanctis Evangeliiis, ante idem altare, unusquisque pro me, et pro se et pro fratribus, juraverunt nos

Für Saint-Sulpice nahmen wohl Graf Amadeus III. von Savoyen und später, nach der Umwandlung in eine Zisterze, auch Richard von Beaujeu eine beschützende Rolle ein.<sup>896</sup> Alles deutet somit darauf hin, dass die frühen Kartäuser auf die traditionelle adelige Stiftervogtei verzichteten und sich allenfalls unter eine (landesherrliche) Schirmvogtei begaben, welche in das Innere des Klosterlebens nicht eingriff. Der ökonomische Ertrag der Kartäuser für weltliche Herren dürfte sich daher, wenn überhaupt, auf bisweilen erhobene Steuern beschränkt haben – auch hierüber schweigen die Quellen unserer Zeit.<sup>897</sup>

Insgesamt kamen so das Propositum der Kartäuser und seine konkrete Ausgestaltung dem Streben der gregorianischen Bischöfe nach einer *libertas ecclesiae* entgegen. So verwundert es kaum, dass die Verbreitung der Kartäuser und, damit zusammenhängend, die Verschriftlichung der *Consuetudines*, als gemeinsame Initiative von Reformbischöfen gesehen werden kann: „Par la suite, si nous nous plaçons en 1132, nous constatons que cinq des sept chartreuses existantes appartiennent à quatre diocèses limitrophes dirigés par des évêques réformateurs dont le rôle est loin d’être négligeable: tout fait penser à une sorte de réseau épiscopal déterminant une action cohérente de promotion du modèle cartusien à l’échelle régionale.”<sup>898</sup> Diese Deutung von Cécile Caby und Adelindo Giuliani<sup>899</sup> wird im Folgenden bestätigt werden. Dabei soll aber auch ein Blick auf die politischen und wirtschaftlichen Aspekte geworfen werden, welche für die Förderung von Kartäusern eine Rolle spielten, denn, wie so oft im Mittelalter, konnten hier religiöse und weltliche Motive Hand in Hand gehen. Das Propositum der Kartäuser führte hierbei zwar dazu, dass der ökonomische Nutzen der Kartäuser gering war, aber umso wichtiger war die territorialpolitische Rolle, die sie einnehmen konnten und die eine eingehendere Betrachtung verdient. In der Forschung wurde dieser Aspekt noch nicht hinreichend beachtet, obwohl vor

---

nullatenus quicquid facturos contra omnes praedictas acquisitiones, quatenus fratres Durbonenses minus quiete possideant; sed, si quis inquietaverit, vel inquietare voluerit, ego Matfredus fidem dedi, filii vero mei, sicut supradictum est, juraverunt, nos omnes pro posse nostro, fideles defensores exituros.” Gleich lautende Eide weiterer Familienmitglieder und anderer Adelliger folgten, sowie eine Schenkung des Bischofs Petrus von Gap mit Zustimmung seines Domkapitels, vgl. ebenda, S. 9-11. Zur Stifterfamilie der Beldisnar vgl. die Gründungsurkunde von Durbon, ebenda, Nr. 1, S. 1-3.

<sup>896</sup> Vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 9, S. 13 f.: Der Prior Humbert und der Mönch Sofred wandten sich im Jahr 1120 an Amadeus von Savoyen, beklagten das ihnen von Weltleuten zugefügte Leid und baten ihn um Vergrößerung der Grenzen, was dann auch geschah. Hierzu veranlasste Amadeus die beiden Brüder Ilio und Huldricus von Balma dazu, das nötige Gebiet abzutreten. Nach der Umwandlung von Saint-Sulpice in ein Zisterzienserkloster um 1130 verfügten Amadeus und Richard von Beaujeu, dass innerhalb der festgesetzten Grenzen niemand Gebäude errichten dürfe, und setzten eine Geldstrafe für Verstöße fest. Einige lokale Adelige wurden angewiesen, sich daran zu halten und dafür zu sorgen, dass andere die Vorschrift einhielten, vgl. ebenda, Nr. 5, S. 8 (Urkunde des Amadeus von Savoyen); Nr. 6, S. 32 (Urkunde des Richard von Beaujeu).

<sup>897</sup> Zur Terminologie und den Aufgaben und Rechten der Vögte vgl. Willoweit, *Art. Vogt, Vogtei*, Sp. 932-946. Die Schirmvogtei bot den Klöstern politischen Schutz, besteuerte sie dafür aber in der Regel, vgl. ebenda, Sp. 941.

<sup>898</sup> Caby, *De l’ermitage à l’ordre érémitique*, S. 92.

<sup>899</sup> Vgl. Giuliani, *Cartusia e Certose*, S. 423.

allem Jacques Dubois<sup>900</sup> und in den letzten Jahren Sylvain Excoffon<sup>901</sup> die Domänenbildung der frühen Kartausen untersucht haben, woraus sich weitergehende Schlussfolgerungen ziehen lassen.

Diese territorialpolitische Rolle resultiert aus den besonderen Merkmalen der kartäusischen Einöde, die als unbewohntes Gebiet um die Kartause definiert werden kann, das nur unter bestimmten Bedingungen durchquert werden durfte. Die besonderen Rechtsverhältnisse wurden in der Regel durch Bischöfe festgelegt und in Urkunden dokumentiert; die *Consuetudines Guigonis* gingen darauf kaum ein, sondern schienen diese Rechte als selbstverständlich vorauszusetzen. Anders als es die Quellen suggerieren, fand man bei der Gründung einer Einsiedelei häufig keine Einöde vor, sondern musste diese erst schaffen.<sup>902</sup> Unter diesem Gesichtspunkt war die Gründung einer Kartause ein territorialpolitisches Projekt. Man achtete hierbei zunächst darauf, dass man günstige Bedingungen vorfand: Die ersten Kartausen lagen stets in Gebirgen – in der Regel zwischen 600 und 1200 Metern Höhe – und nutzten dort Talsenken aus, so dass die umliegenden, bewaldeten Berggipfel natürliche

---

<sup>900</sup> Dubois, J., *Les limites des Chartreuses*, in: *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France* (1965), S. 186 – 197; Ders., *Le domaine de la Chartreuse de Meyriat*, in: *Le Moyen Âge* 74 (1968), S. 459 – 493.

<sup>901</sup> Ausführlich für die Kartausen der Dauphiné die Dissertation Excoffons: Excoffon, S., *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises XII<sup>ème</sup> – XV<sup>ème</sup> siècles*, Grenoble 1997. Daneben hat Excoffon mehrere Aufsätze zum Thema veröffentlicht. Zu nennen sind: Excoffon, S., *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne. La Grande-Chartreuse et les chartreuses dauphinoises aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, in: Comba, R./ Merlo, G. G. (Hg.), *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*. *Atti del Convegno Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi. Giovedì 23 - Domenica 26 Settembre 1999 (Storia e Storiografia 26)*, Cuneo 2000, S. 59-80; Ders., *Les chartreuses dans leur environnement ecclésiastique, territorial et politique. L'exemple du Dauphiné et de la Savoie, XII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècle*, in: Chiaberto, S. (Hg.), *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico. VIII centenario della certosa di Monte Benedetto. Atti del convegno internazionale di Villar Focchiardo – Susa – Avigliana – Collegno, 13-16 luglio 2000*, Borgone di Susa 2002, S. 137-145; Ders., *Les chartreuses et leur limites (XI<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle)*, in: *Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations. XXXVIIe Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006) (Histoire ancienne et médiévale 96)*, hg. von Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Paris 2007, S. 87-101; Ders., *Le désert de Chartreuse*, in: *La Grande Chartreuse: au-delà du silence*, hg. von Musée Dauphinois (Grenoble), Grenoble 2002, S. 18-31; Ders., *Le temporel de la chartreuse de Portes au Moyen Age*, in: Hogg, J./ Girard, A./ Le Blévec, D. (Hg.), *Les chartreuses de la Provincia Burgundiae, aujourd'hui dans le département de l'Ain et l'Ordre des Chartreux (Analecta Cartusiana 260)*, Bd. 1, Salzburg 2011, S. 191-207.

<sup>902</sup> Zum Topos der Einsamkeit in monastischen Schriften der Zeit vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 136-139. Picard, *La Chronique Quae in posterum*, S. 15, verweist auf die widersprüchliche Darstellung in der *Chronica quae in posterum*, welche die Anfänge der Kartause Portes schildert. Dort heißt es zum Ort der Gründung in cap. 1: „locum istum sicut habitatore vacuum sic et a possessore invenimus liberum exceptis dumtaxat aliquibus pratulis quae circummanentium nonnulli prout quisque voluerat vel poterat sibi paraverant. Sic etenim solitudo eadem ab omni humano dominio libera permanebat ut quicumque vel undecumque veniens prior in ea aliquid labore proprio occupare voluisset sine ulla contradictione licite ac legitime possideret.“ Bereits in cap. 2 wird ein anderer Eindruck erweckt. Zunächst reklamierte der Erzbischof Gaucher von Lyon das Gebiet für sich, ehe er es den Eremiten schenkte und dabei die Grenzen festsetzte. Jeder, der den Eremiten das Gebiet fortan streitig machte, sollte mit der Exkommunikation bestraft werden; eine Ausnahme sollte hierbei allein für jene gelten, „quae duobus aut tribus annis ante diem illam proximis certa terminatione possessa et a vicinis defensa extiterat et quae in jure ad necessarios usus circummanentium antea fieri consueverant ubi vel quantum sine molestia nostra fieri poterant.“ Picard vermutet hierbei jedoch, dass sich in der Einöde von Portes keine dauerhaften Siedlungen befunden hätten, vgl. ebenda, S 15 f. Zu dem Problem siehe weiter unten in diesem Kapitel.



Grenzen bildeten. Demnach mussten nur noch die Zugänge zu den Einöden verschlossen und bewacht werden.<sup>903</sup> Bei der Gründung wurden – in der Regel durch die Bischöfe – Grenzen für die Einöde gezogen und danach erst versucht, sämtliche Gebiete und Rechte zu erwerben.<sup>904</sup> Für Saint-Sulpice schien Graf Amadeus III. von Savoyen diese Aufgabe übernommen zu haben.<sup>905</sup> Dieser Prozess war häufig kompliziert und langwierig; so hatte die Chartreuse erst im Jahr 1129 mit dem Erwerb der Currière ihre Domänenbildung vorläufig abgeschlossen. In den folgenden Jahrzehnten kam es jedoch zu Auseinandersetzungen mit den Zisterziensern und den Mönchen von Chalais, was neue Regelungen nötig machte, so dass erst 1184 die Grenzen erreicht wurden, die bis 1792 Bestand hatten.<sup>906</sup> Die Schlussfolgerungen von Jacques Dubois sind damit sehr plausibel: „Dans ces conditions, une idée s'impose: les limites ont été tracées non autour du terrain qui appartenait déjà aux Chartreux, mais autour des terres qu'ils estimaient nécessaires pour se constituer un desert.“<sup>907</sup> Im Fall von Portes ging eine Revindikation bischöflichen Besitzes der Festsetzung der Grenzen und der ersten Schenkung voran. So ließ Erzbischof Gaucher von Lyon durch einen betagten Zeugen und dessen Sohn feststellen, dass es sich bei der Einöde von Portes ursprünglich um Königsgut gehandelt habe, das dem Erzbischof von Lyon übertragen wurde.<sup>908</sup> Auch das Kloster Ste Croix in Quint, von dem der Grund für die Kartause Les Ecouges stammte, verfügte, dass das Gebiet dem Bischof Hugo von Grenoble zufallen sollte, falls die Gründung sich als nicht dauerhaft erweisen sollte.<sup>909</sup> Erst danach erfolgte die Schenkung an die Eremiten, doch damit begann die Formierung der Einöde erst.

---

<sup>903</sup> Zur topographischen Lage der Kartausen allgemein vgl. Dubois, *Les limites des chartreuses*, S. 189 f., und Nagel, *Carthusian Enclosure*, S. 568 f. Für die Kartausen in der Dauphiné vgl. Excoffon, *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne*, S. 66, sowie ausführlicher Ders., *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises*, S. 84-90.

<sup>904</sup> Vgl. Dubois, *Les limites des chartreuses*, S. 187-189. Deutlich wird das vor allem bei Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 2 und 3: Der Erzbischof von Lyon zog erst die Grenzen für die neue Gründung und bemühte sich danach darum, die Besitzer des Grundes zur Schenkung zu bewegen. Auch das Beispiel Saint-Sulpice ist aussagekräftig, vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 9, S. 13 f.: Amadeus vergrößerte die Grenzen von Saint-Sulpice und bewegte die Besitzer des hinzugekommenen Landes dazu, es abzutreten. Ein weiteres Beispiel, an dem sich dies fassbar machen lässt, ist Les Ecouges, vgl. Auvergne, *Cartulaire des Écouges*, Nr. 3 und 4, S. 85-88: Rainald von Lans schenkte 1116 Grund an die Kartause, dessen Grenzen genau beschrieben wurden. Das Gebiet wurde später von einigen *calumniatores* beansprucht; im Jahr 1139 konnten diese schließlich dazu bewegt werden, auf ihre Ansprüche zu verzichten. Das lässt vermuten, dass es von Anfang an nicht ganz unstrittig war, dass der Grund Rainald gehörte.

<sup>905</sup> Dies legt der Umstand nahe, dass sich die Eremiten von Saint-Sulpice im Jahr 1120 mit der Bitte an Amadeus wandten, dass er ihre Grenzen vergrößere, vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 9, S. 13 f.

<sup>906</sup> Vgl. Bligny, *Recueil* Nr. 15, S. 35-41, und Posada, *Der heilige Bruno*, S. 216 f. Zur Langwierigkeit des Prozesses vgl. Excoffon, *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne*, S. 67 f.

<sup>907</sup> Dubois, *Les limites des chartreuses*, S. 189.

<sup>908</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 2.

<sup>909</sup> Vgl. Auvergne, *Cartulaire des Écouges*, Nr. 2, S. 85: „Ad honorem nominis Domini, ego Wilelmus prior de Quinto et omnes Ecclesiae nostrae filii, damus ex bona voluntate fratribus heremitis qui habitant vel habitaturi sunt in Exquugiis quidquid in loco illo adquisieramus, nullam omnino calumpniandi occasionem retinentes. Cartam etiam quam de loco illo susceperamus, gratia domni Hugonis Gratianopolitani episcopi, et domni Petri

In erster Linie mussten Gebietsabtretungen erreicht werden, was vor allem den lokalen Adel betraf und auf dessen Entmachtung abzielte. Dabei ist es wieder Portes, über das wir besonders gut unterrichtet sind. Hier wurden die Adelige in einer Zeremonie anlässlich der Weihe der oberen Kirche dazu bewegt, Gebiete abzutreten. Meist aber wollten diese ihre Entmachtung nicht ohne Weiteres hinnehmen; in der *Chronica quae in posterum* beklagt sich der Autor, dass die Adelige viele ihrer Schenkungen rückgängig gemacht und Geld dafür verlangt hätten.<sup>910</sup> Ebenso wandten sich die Eremiten von Saint-Sulpice im Jahr 1120 an Graf Amadeus III. von Savoyen, klagten über das Leid, das ihnen von Weltleuten zugefügt wurde, und drohten mit einem Weggang, wenn der Graf ihre Grenzen nicht vergrößerte. Daraufhin konnten die mutmaßlichen Hauptübeltäter Ilio und Huldricus von Balma dazu veranlasst werden, Gebiet an die Kartäuser zu verkaufen.<sup>911</sup> Im Fall von Durbon wurden lokale Adelige – wahrscheinlich auf Veranlassung des Bischofs – eidlich dazu verpflichtet, den Besitz der Kartause nicht anzutasten und auch andere daran zu hindern. Darunter befand sich die Stifterfamilie der Beldisnar, die auch ihre Nachkommen in den Eid einband, um spätere Rückforderungen von deren Seite zu verhindern.<sup>912</sup> Diese Vorsichtsmaßnahme deutet darauf hin, dass Schenkungen und Verkäufe häufig zurückgenommen wurden, zeigt aber auch, dass die Bischöfe den lokalen Adel in den Schutz eines Klosters einbanden.<sup>913</sup> Ob sich dies auch mit dem Titel eines Vogtes verband, ist für die frühe Zeit unklar, zumal nicht immer ein eindeutiger Gründer der Kartausen identifizierbar ist.<sup>914</sup> Eine Ausnahme ist Rainald von Lans, der 1116 für die Gründung von Les Ecouges Gebiet schenkte<sup>915</sup> und in einer Urkunde aus dem

---

episcopi Diensis, in cuius praesentia definitum est, voluntarie reddimus, ut cum eam susceperint, nos sibi et fratribus de illa heremo satisfacisse sciant. Et ut brevius dicamus, ita libere cartam et locum sine aliqua calumpniandi retractatione domno episcopo Gratianopolitano damus, ut si etiam homines talis vitae quos ibi ad serviendum Deo stabiliret aliquando non inveniret, potestatem habeat quibuscumque voluerit dare.”

<sup>910</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 3. Eine dieser Schenkungen findet sich in: Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 16, S. 28 (Schenkung des Ritters Albert aus Saint-Sorlin). Auch in Les Ecouges wurde eine Zeremonie anlässlich der Altarweihe benutzt, um Gebietsabtretungen von – in der Urkunde namentlich benannten – *calumniatores* zu erreichen (1139). In der Quelle ist von 3000 Leuten die Rede, welche der Zeremonie und Gebietsabtretung angeblich beigewohnt hätten, vgl. Auvergne, *Cartulaire des Écouges*, Nr. 4, S. 87 f. Eine Urkunde, welche die Gebietsabtretung eines reuigen Übeltäters dokumentiert, ist erhalten, vgl. ebenda, Nr. 5, S. 89-91.

<sup>911</sup> Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 9, S. 13 f.

<sup>912</sup> Vgl. Guillaume, *Chartes de Durbon*, Nr. 6, S. 6-11 (1126); hier bes. S. 9, aus Anlass eines Verkaufs von Gebiet an die Kartause. Der Bischof trat seinerseits seine Rechte in dem Gebiet ab. Zur Stifterfamilie der Beldisnar vgl. die Gründungsurkunde von Durbon, ebenda, Nr. 1, S. 1-3.

<sup>913</sup> Auch Amadeus von Savoyen beauftragte um 1130 einige lokale Adelige damit zu überwachen, dass innerhalb der Grenzen des inzwischen in eine Zisterze umgewandelten Klosters Saint-Sulpice keine Gebäude errichtet wurden, vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 5, S. 8; eine analoge Urkunde wurde durch Richard von Beaujeu ausgestellt, vgl. ebenda, Nr. 6, S. 32.

<sup>914</sup> vgl. Excoffon, *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne*, S. 67: Häufig wurde die Gründungsausstattung einer Kartause gemeinschaftlich gestiftet, so dass sich kein einzelner Gründer feststellen lässt, dem dann die Vogtei zugefallen wäre.

<sup>915</sup> Vgl. Auvergne, *Cartulaire des Écouges*, Nr. 3, S. 86.

Jahr 1139 als „dator, concessor et fidelis patronus usque in hodiernum diem“<sup>916</sup> bezeichnet wird. Hier sind neben Rainald und seinem Sohn zwei weitere Adelige benannt, die einigen *calumniatores* entgegentraten.<sup>917</sup>

Auch kirchliche Rechtsinhaber traten Gebiete ab, wurden aber auch dazu bewegt, Zehntrechte aufzugeben. Im Bugey betraf das vor allem die Benediktiner.<sup>918</sup> Dies wiederum kam dem Bestreben der Bischöfe, die Zehntrechte in der Hand des Weltklerus zu konzentrieren, entgegen.<sup>919</sup> Während in einigen Fällen nichts dagegen spricht, dass die Schenkungen freiwillig erfolgten<sup>920</sup>, wird zumindest in einer Urkunde deutlich, dass der Bischof Druck ausgeübt hatte.<sup>921</sup> Für die Schenkung des Petrus Venerabilis an Meyriat im Jahr 1136 – auf Kosten von Nantua – lässt sich auch Druck von weltlicher Seite nicht ganz ausschließen, wengleich er nicht beweisbar ist.<sup>922</sup> Auch Konflikte zwischen Kartausen und anderen Klöstern lassen sich aus den Urkunden erschließen; der gravierendste Konflikt war hierbei derjenige zwischen Meyriat und der Cluniazenserabtei Nantua, der in den Jahren 1136 und

---

<sup>916</sup> Auvergne, Cartulaire des Écouges, Nr. 4, S. 87.

<sup>917</sup> Vgl. Auvergne, Cartulaire des Écouges, Nr. 4, 87 f.

<sup>918</sup> Vgl. für die Chartreuse unter anderem: Bligny, Recueil, Nr. 1, S. 1-8: Gründungsurkunde, in der auch eine Schenkung von Gebiet durch die Abtei La Chaise-Dieu aufgelistet ist; ebenda, Nr. 4, S. 12-14: Restitution von Gebiet durch die Abtei La Chaise-Dieu; ebenda, Nr. 15, S. 35-41: Schenkung der Currière und Curiérette unter anderem durch Bonifaz von Miribel, wobei die Abtei St. Chef den Zehnten und andere Rechte der Pfarre Saint-Laurent-du-Désert abtrat; ebenda, Nr. 16, S. 41-43: Schenkung der Currière durch Abt Stefan von La Chaise-Dieu; ebenda, Nr. 17, S. 43-45: Schenkung der Currière durch Abt Bernhard von Chalais.

Für Portes Guigue, Cartulaire lyonnais, Nr. 17, S. 29: Schenkung des Zehnten durch Kaplan Humbert von Villebois; Nr. 18, S. 29 f.: Schenkung des Zehnten durch Agnes, Äbtissin von Saint-Pierre in Lyon, unter Vorbehalt; Nr. 19, S. 30 f.: Schenkung des Zehnten durch Berlion, Abt von Saint-Rambert; Nr. 20, S. 31: Erlass der Zahlung von drei *oboli* an Innimond durch Petrus Venerabilis.

Für Meyriat ebenda, Nr. 22, S. 32 f.: Schenkung von Gebiet und Zehnt an Meyriat durch Petrus Venerabilis, unter Vorbehalt; Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 33-38: Schenkung von Gebiet und Zehnt durch Nantua, unter Vorbehalt; Guichenon, Bibliotheca sebusiana, cent. II, cap. 12, S. 229 f.: Schenkung des Zehnten durch Bischof Humbert von Genf; ebenda, cap. 26, S. 261 f., Schenkung von Weideflächen durch Abt Ismion von Ambronnay, unter Vorbehalt.

Für Les Ecouges: Auvergne, Cartulaire des Écouges, Nr. 2, S. 85 f.: Schenkung von Besitz durch Wilhelm, Prior von Ste Croix in Quint.

<sup>919</sup> Siehe hierzu Constable, Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century, S. 83-98.

<sup>920</sup> Vgl. u.a. Guigue, Cartulaire lyonnais, Nr. 19, S. 30 f. (um 1117; Schenkung des Zehnten an Portes durch Berlion, Abt von Saint-Rambert, nachdem Prior und Gemeinschaft der Kartause den Abt bei einem Besuch in Portes darum gebeten hatten); ebenda, Nr. 20, S. 31 (um 1125; Erlass der Zahlung von drei *oboli*, die Portes an Innimond zahlen musste, durch Petrus Venerabilis); Guichenon, Bibliotheca sebusiana, cent. II, cap. 26, S. 261 f., Schenkung von Weideflächen an Meyriat durch Abt Ismion von Ambronnay.

<sup>921</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire lyonnais, Nr. 18, S. 29 f.: Um 1117 schenkte Agnes, die Äbtissin von Saint-Pierre in Lyon, den Zehnten an die Kartause Portes. Um dies zu erreichen, waren Erzbischof Gaucher von Lyon, der Abt von Saint-Just und andere Geistliche im Kapitel erschienen und hatten die Äbtissin vor dem versammelten Konvent um die Schenkung gebeten. Dass ihr die Schenkung nicht leicht fiel, lässt sich daraus vermuten, dass sie in die Urkunde eine Vorbehaltsklausel einfügen ließ. Falls die Eremiten nämlich von ihrem Propositum abfielen und sich einer anderen *religio* zuwandten, sollten sämtliche Rechte wieder zurück an die Abtei gehen.

<sup>922</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire lyonnais, Nr. 22, S. 32 f. Auf Druck von weltlicher Seite könnte die in der Urkunde bezeugte Anwesenheit Guichards und Humberts von Beaujeu hinweisen. Beide waren Getreue des Grafen Amadeus III. von Savoyen. Zu ihrer Rolle im Bugey siehe Kapitel II.4.2.4.

1137 mit einem Kompromiss entschieden wurde.<sup>923</sup> Nicht zuletzt hatten Kartausen nicht nur mit dem Widerstand größerer oder kleinerer, kirchlicher oder weltlicher Herren zu rechnen. Denn besonders hart traf die Gründung einer Kartause die ansässigen Bauern, welche nach Dubois Grund räumen und bisherige Nutzungsrechte aufgeben mussten.<sup>924</sup> Dies konnte zu lang dauernden Konflikten führen; ein Beispiel hierfür wären die Probleme zwischen der Kartause Meyriat und den Bauern von Brénod.<sup>925</sup> Aber auch die Chartreuse hatte sich einiger Bauern aus Saint-Pierre de Chartreuse zu erwehren, die auf dem Col de Bovinant Heu sammelten. Als die Eremiten dagegen einschritten, holten die Bauern die Herren von Vacher zu Hilfe, indem sie behaupteten, der Berg gehöre eigentlich ihnen.<sup>926</sup> Der Col de Bovinant war den Eremiten von den Herren von Beaumont und den Herren von Bellecombe geschenkt worden<sup>927</sup>, erweckte aber anscheinend die Begehrlichkeiten der Umgebung. So vergriffen sich einige Bauern, nach Bligny wahrscheinlich die Bewohner von Entremont oder La Ruchère, auch an den Eisenminen der Chartreuse auf dem Berg. Hierbei hatten sie Rückendeckung durch die Herren von Bellecombe, welche ihre Schenkung möglicherweise bereuten, aber am Ende wieder bestätigen mussten.<sup>928</sup>

Es ist unklar, ob für die Gründung der ersten Kartausen tatsächlich Bauern umgesiedelt wurden, wie es bei den Zisterziensern der Fall war; Dubois nimmt dies an.<sup>929</sup> Die Gebirge, in denen die Kartausen lagen, waren vergleichsweise dünn besiedelt; nach Picard sind für die Einöde von Portes, nach Excoffon für die Domänen der Kartausen in der Dauphiné keinerlei vorherige Einwohner nachweisbar. Daher, so meinen beide, sei den Kartäusern der Gedanke,

---

<sup>923</sup> Unter anderem Konflikt zwischen Portes und der Pfarrei bzw. dem Priorat Villebois (abhängig von Saint-Pierre in Lyon) um Zehntrechte, vgl. Guigue, Cartulaire lyonnais, Nr. 18, S. 29 f.; Konflikt zwischen Portes und Ordonnaz (abhängig von Saint-Ruf) um Grenzen, vgl. ebenda, Nr. 21, S. 31 f.; Konflikt zwischen Meyriat und Nantua um Zehntrechte und Grenzen, vgl. ebenda, Nr. 22, S. 32 f. sowie Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 33-38. Bestandteil des Kompromisses, der in den beiden genannten Urkunden überliefert ist, war unter anderem der Verzicht von Nantua auf seine Zehntrechte gegenüber Meyriat und die Auflage an die Eremiten, die Grenzen nicht zu überschreiten.

<sup>924</sup> Vgl. Dubois, Quelques problèmes, S. 42-44.

<sup>925</sup> Vgl. Hierzu Dubois, Le domaine de la chartreuse de Meyriat, S. 470-475. Grund für den Konflikt war, dass sich Petrus Venerabilis in seinen Schenkungen an Meyriat in den Jahren 1136 und 1137 geweigert hatte, die Bauern zum Umzug und zur Aufgabe ihrer Rechte zu zwingen, vgl. Guigue, Cartulaire lyonnais, Nr. 22, S. 32 f. (Urkunde von 1136) sowie Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 33-38 (Urkunde von 1137). Letztlich wurde der Konflikt erst im Jahr 1309 mittels eines Kompromisses gelöst. Es wurden zwei Grenzen gezogen – eine innere, die allein den Kartäusern zugehöriges Gebiet umschloss, und eine äußere, die auch eine Bewirtschaftung durch die Bauern erlaubte. Diese äußere Grenze war mit den ursprünglichen *termini* der Kartause identisch, so dass die Eremiten schlussendlich ihren Anspruch aufgeben mussten, alleinige Nutzer ihres Gebiets zu sein, vgl. Dubois, Le domaine de la chartreuse de Meyriat, S. 460 und 488 f.

<sup>926</sup> Vgl. Bligny, Recueil, Nr. 19, S. 48-50 (Urkunde vor 1133).

<sup>927</sup> Vgl. Bligny, Recueil, Nr. 7, S. 20-22; Nr. 8, S. 22-24 (beide Urkunden zwischen 1099 und 1103).

<sup>928</sup> Vgl. Bligny, Recueil, Nr. 18, S. 45-47 (Urkunde vor 1133).

<sup>929</sup> Vgl. Dubois, Quelques problèmes, S. 43-45.

durch Vertreibung der Bewohner eine Einöde zu schaffen, fremd gewesen.<sup>930</sup> Allerdings finden sich manchmal Hinweise darauf, dass die Gebiete zumindest wirtschaftlich genutzt wurden<sup>931</sup>; die Eremiten siedelten vor allem auf bereits kultiviertem Land und entfalteten keine nennenswerte Rodungstätigkeit.<sup>932</sup> Die Bauern litten also vor allem ökonomisch, wenn eine Kartause gegründet wurde; der Verlust von Wirtschaftsflächen musste sie bei den generell kargen Lebensgrundlagen sehr treffen. Demnach ist die Deutung von Dubois nicht ausgeschlossen, dass die Bauern, welche sich des Col de Bovinant vermeintlich widerrechtlich bemächtigten, in Wirklichkeit nur ihr Land zurückhaben wollten.<sup>933</sup> Hinzu kamen Reglementierungen für das Durchqueren der Einöden, die den Bauern das Leben erschweren und so letztlich doch eine Auflösung von Dörfern bzw. Umsiedlung von Bauern erzwingen konnten. Wenn Hugo von Grenoble verbot, dass Frauen die Einöde der Chartreuse betreten, so richtete sich das nach Dubois vor allem gegen das Dorf La Ruchère, das so ungünstig gelegen war, dass die Bewohner auf den Durchgang durch die Einöde angewiesen waren, wollten sie nicht auf einem gefährlichen Pass ihr Leben riskieren.<sup>934</sup> Die Anordnungen Hugos zielten somit auf eine Auflösung des Dorfes. Zudem bestimmte Petrus Venerabilis, als er Meyriat in den Jahren 1136 und 1137 auf Kosten von Nantua beschenkte, ausdrücklich, dass dabei der Besitz und die Rechte der Bauern von Brénod erhalten bleiben sollten.<sup>935</sup> Dies zeigt, dass man im Normalfall davon ausging, dem sei nicht so. Die machtpolitischen Möglichkeiten, die sich bei der Errichtung einer kartäusischen Einöde ergaben, waren den Bischöfen jedoch den Aufwand und die Konflikte wert.

Weitere Möglichkeiten ergaben sich aus anderen Rechten, die kartäusischen Einöden gegeben und bereits angesprochen wurden. Diese konnten sich bei verschiedenen Kartausen unterscheiden, wenngleich die Abweichungen oft geringfügig waren. Vorbildhaft waren hierbei die Rechte, die Hugo von Grenoble der Chartreuse gewährt hatte. Für diese hatte Hugo bereits um 1100 eine Urkunde ausgestellt, die Frauen, waffentragenden Männern und Viehherden das Durchqueren der Einöde verbot. Ebenso verbot Hugo Fischfang, Jagd, Vogelfang und das Weiden von Vieh in der Einöde. Um hier eine wirksame Kontrolle zu gewährleisten, befahl Hugo, dass an der Brücke, die den Zugang zur Einöde bildete, ein

---

<sup>930</sup> Vgl. Picard, *La chronique Quae in posterum*, S. 15 f.; Excoffon, *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne*, S. 70.

<sup>931</sup> Für die Chartreuse vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 42 f., der auf entsprechende Stellen in der Gründungsurkunde von 1086 aufmerksam macht; für Portes vgl. Picard, *La chronique Quae in posterum*, S. 15 f.

<sup>932</sup> Vgl. Excoffon, *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne*, S. 70.

<sup>933</sup> Dubois, *Quelques problèmes*, S. 43.

<sup>934</sup> Dubois, *Quelques problèmes*, S. 43.

<sup>935</sup> vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 22, S. 32 f. (Urkunde von 1136) sowie Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33-38 (Urkunde von 1137).

Brückenhäuschen gebaut wurde.<sup>936</sup> Ähnliche Rechte gewährten die Erzbischöfe von Lyon der Kartause Portes, die im Jahr 1128 noch einmal öffentlich verkündet wurden. So durften Frauen das Gebiet nur durchqueren, aber sich nicht in ihm aufhalten. Den Menschen, welche durch die Einöde hindurchgingen, wurde verboten, alte Wege zu nutzen; sie wurden verpflichtet, auf einem neu angelegten Weg zu gehen. Auch wurden Weidewirtschaft und Ackerbau von Weltleuten und das Fahren von Wagen und Viergespannen verboten, ebenso wie Raub und das Tragen von Waffen.<sup>937</sup> Ein ganzes Bündel von Rechten erhielt die Kartause Meyriat im Jahr 1137 von Papst Innozenz II., der dabei aber vorherige bischöfliche Privilegien bestätigte. Damit niemand die Mönche störte, sollte in der Einöde niemand gegen ihren Willen Ackerbau und Weidewirtschaft betreiben, jagen, Holz schlagen oder Wagen und Viergespanne hindurchfahren. Auch wurde es verboten, Unrecht oder Gewalt gegen andere Personen auszuüben. Personen, welche die Kartause zur Konversion oder für einen geistlichen Rat aufsuchten, durften nicht belästigt oder daran gehindert werden. Frauen durften die Einöde nicht betreten, außer wenn sie das Gebiet auf dem öffentlichen Weg durchquerten.<sup>938</sup> Identische Bestimmungen enthielt auch das Privileg Alexanders III. für Durbon aus dem Jahr 1169.<sup>939</sup>

Insgesamt kristallisierte sich damit ein Standard von Rechten aus, welche eine kartäusische Einöde kennzeichneten. Nicht eigens erwähnt, aber vorausgesetzt war das Verbot, in der Einöde Gebäude zu errichten.<sup>940</sup> Der Umwelt wurde es zudem verboten, die Einöde ökonomisch zu nutzen, so dass diese ausschließlich der Versorgung der Eremiten dienen sollte. Der Zugang von Frauen zur Einöde wurde verboten oder zumindest streng reglementiert. Ebenso sollte der weltliche Adel in ihr weder der Jagd noch der Fehde nachgehen können, wie auch ausgeschlossen wurde, dass dies die Eremiten selbst taten und damit weltliche Sitten annahmen.<sup>941</sup> Die kartäusische Einöde war so als Friedensraum konzipiert<sup>942</sup>; sie hatte eindeutige Grenzen, die von den Eremiten nicht überschritten werden

---

<sup>936</sup> Bligny, Recueil, Nr. 6, S. 19 f.

<sup>937</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 6, S. 46 f.

<sup>938</sup> Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33-38.

<sup>939</sup> Vgl. Guillaume, *Chartes de Durbon*, Nr. 72, S. 72-74.

<sup>940</sup> Explizite Verbote, Gebäude innerhalb von Einöden zu errichten, finden sich in den beiden Urkunden des Petrus Venerabilis für Meyriat aus den Jahren 1136 und 1137, vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 22, S. 32 f. (Urkunde von 1136) sowie Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33-38 (Urkunde von 1137). In der späteren päpstlichen Formel für die Kartäuser (13. Jh.) wird es anderen Religiosen sogar verboten, weniger als eine halbe Leuge von den Einöden entfernt Gebäude zu errichten oder Besitz zu erwerben, vgl. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen*, IV/ 5: *Privilegium Cartusiense*, S. 239 f.

<sup>941</sup> Das Waffen- und Jagdverbot für Kleriker wurde im Rahmen der Gottesfriedensbewegung und der Kirchenreform immer wieder eingeschärft, häufig aber missachtet, vgl. Goetz, *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform*, S. 212 (mit Anm. 117-119).

<sup>942</sup> Das Wort „Friede“ wird in den frühen Urkunden nicht erwähnt, findet sich aber in der päpstlicher Formel für die Kartäuser aus dem 13. Jahrhundert, vgl. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen*, IV/ 5: *Privilegium*

durften, aber auch von der Umwelt zu respektieren waren. Freilich war es ein Friede, der auf Kosten der Bauern durchgesetzt wurde und ihre Nutzung der Einöde kriminalisierte. In ihrem territorialen Friedenskonzept wies die kartäusische Einöde Parallelen zum *ban sacré* von Cluny auf, der im Jahr 1095 von Papst Urban II. bekräftigt wurde und als Modell für andere kirchliche Territorien fungierte.<sup>943</sup> Der Kartause eigen waren hingegen die Zugangs- und Nutzungsbeschränkungen, welche der *ban sacré* um Cluny nicht kannte. Diese erlaubten es den Bischöfen, die kartäusische Einöde auch für andere Zwecke zu nutzen. So zeigen die Beispiele Portes und Meyriat, dass die Bischöfe versuchten, Verkehrs- und Handelswege zu lenken. Durch das Verbot von Fuhrwerken wurde man gezwungen, andere Wege zu benutzen, was sich vermutlich vor allem an die Bauern des Gebirges richtete, die ihre Produkte im Tal verkaufen oder ihre Grundherren im Tal beliefern wollten, und die Ruhe der Eremiten garantierte. Das Verbot konnte aber auch ökonomische Chancen bieten, denn der Handelsstrom konnte damit auf bestimmte Verkehrswege und Märkte gelenkt werden. Eine detaillierte Untersuchung dieses Aspekts kann hier nicht vorgenommen werden, wäre aber sicher lohnend. Der Bugey war in dieser Hinsicht nämlich nicht bedeutungslos: Er war von zwei Schluchten durchzogen – der Cluse des Hôpitaux und der Cluse de Nantua –, durch welche wichtige Wege führten.<sup>944</sup> Handfeste ökonomische Anliegen der Bischöfe und Benediktinerklöster und spirituelle Ziele der Eremiten konnten hier durchaus zusammenfallen.

Besondere Bedeutung hatten die drei Kartausen im Bugey durch ihre Lage an den Grenzen zwischen jeweils zwei Diözesen. Da die Zustimmung des Diözesanbischofs für eine Klostergründung unabdinglich war, konnte den Klöstern auch eine Rolle in der bischöflichen Territorialpolitik zufallen, wenn sie von anderen Personen gegründet wurden. Eine Gründung

---

Cartusiense, S. 240: „Ad hec auctoritate apostolica interdicimus et sub interminatione anathematis prohibemus, ne quis infra terminos ipsos hominem capere furtum seu rapinam committere aut ignem apponere vel homicidium facere audeat aut homines ad domum vestram venientes vel ab ea redeuntes quomodolibet perturbare, ut ob reverentiam dei et loci vestri infra predictos terminos non solum vos et fratres vestri sed etiam alii plenam *pacem* habeant et quietem.“ (Hervorhebung von mir.)

<sup>943</sup> Urbani II papae sermones. Nr. 1: Sermo post consecrationem ecclesiae Cluniacensis, in: Migne, PL 151, Sp. 561-564. Die speziellen Rechte im Wortlaut finden sich ebenda, Sp. 563: „Placet etiam nobis, vobisque placeat suademus (nam hoc ipsum et bonum videtur et justum), huic loco, qui vobis et caeteris Christianis in veneratione et cura bona habendus est, quosdam certos limites immunitatis ac securitatis, circumcirca undique assignare, ipsosque limites sacri banni. Infra quos terminos, nullus homo, cujuscunque conditionis ac potestatis unquam invasionem aliquam grandem vel parvam, aut incendium, aut praedam, aut rapinam facere, aut hominem rapere, vel per iram ferire, aut quod multo gravius est, homicidium perpetrare, vel truncationem membrorum hominis, sacra auctoritate arcente, ullatenus audeat, nec audendo pertentet. Itaque termini sacri banni sunt hi : (...)“ Zum *ban sacré* vgl. Méhu, Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny, S. 292-314. Méhu sieht seine Bedeutung wie folgt, ebenda, S. 299: „Et, comme les moines de Cluny le sont pour le monachisme noir, leur ‚ban sacré‘ est le paradigme du *dominium* ecclésiastique au tournant du XIIe siècle. Sa proclamation résonne comme un programme de gouvernement.“

<sup>944</sup> Siehe unten, Kapitel II.4.2.4.

in Grenzlage impliziert auf den ersten Blick einen aggressiven Akt, welcher der Machterweiterung des einen Bischofs auf Kosten des anderen diene. Tatsächlich war es möglich, indirekt die eigene Macht zu steigern, indem man die Chance nutzte, die Verkehrswege zu beeinflussen; auch hätte man, da man die Kartause der eigenen Diözese zuordnen konnte, von dieser Basis aus leichter andere Klöster in der Nachbardiözese gründen oder Territorium erwerben können. Das Beispiel des Klosters Chalais, das um 1100 durch Hugo von Grenoble unter Mitwirkung des Grafen Guigo III. von Albon gegründet wurde, würde eine solche Deutung rechtfertigen. Das Kloster lag in einem zweifachen Grenzgebiet – einerseits zwischen den Grafen von Albon, den Herren der Dauphiné, und dem Grafen von Savoyen, andererseits zwischen dem Bistum Grenoble und dem Erzbistum Vienne.<sup>945</sup> Hugo von Grenoble war dabei in langjährige Konflikte sowohl mit dem Grafen von Albon als auch dem Erzbischof von Vienne verwickelt. Der Konflikt mit den Grafen von Albon rührte daher, dass das Bistum Grenoble fest in der Hand der Grafenfamilie gewesen war, ehe Hugo als Kandidat Hugos von Die, des Legaten Papst Gregors VII., den Bischofsstuhl bestieg. Die Machtstellung der Grafenfamilie in der Diözese beruhte zum einen darauf, dass sie die Vogtei über das Bistum innehatte. Zum anderen hatten im ausgehenden 10. und 11. Jahrhundert vier Bischöfe aus der Familie in Folge das Bischofsamt bekleidet (Humbert, Mallen, Artaud und Humbert II.) und dabei ihren Verwandten reiche Privilegien verliehen, wobei Etliches vom Kirchenbesitz entfremdet wurde und die Grafen unter anderem die Jurisdiktion über die Hälfte der Stadt Grenoble erlangen konnten. Damit war eine Auseinandersetzung zwischen dem Grafen Guigo III. und dem gregorianischen Musterbischof Hugo, zu dessen vorrangigen weltlichen Zielen die Restitution des Kirchenbesitzes zählte, vorprogrammiert.<sup>946</sup> Angesichts eines gemeinsamen Gegners, des Erzbischofs von Vienne, fanden sich beide jedoch zur Kooperation bereit.

Der Zankapfel zwischen Hugo und seinem Metropoliten Guido von Vienne, dem späteren Papst Calixt II., war hierbei die Grenzlinie bei Sermorens, das nur wenige Kilometer von der Chartreuse und dem Kloster Chalais entfernt war.<sup>947</sup> Sermorens war der Hauptort einer alten Grafschaft und eines Archidiakonats von Grenoble und war lange Zeit im Besitz des Bistums

---

<sup>945</sup> Vgl. Bligny, *L'église et les ordres religieux*, S. 398 und 402 f.; Excoffon, *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises*, S. 81.

<sup>946</sup> Kompakte Informationen zu Hugo und seinem Konflikt mit den Grafen von Albon finden sich in Bligny, *L'église et les ordres religieux*, S. 70 f. und 82 f. Für eine ausführliche Darstellung des Konflikts zwischen Hugo und Guigo III. von Albon vgl. Du Boys, *Vie de Saint Hugues*, S. 129-143, 161-167, 182-190.

<sup>947</sup> Zum Konflikt und den dazugehörigen Quellen vgl. Becker/ Lohrmann, *Ein erschliches Privileg Papst Urbans II.*, S. 66-111; Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, S. 103-143. Die wichtigste Quelle stammt von Hugo von Grenoble selbst, der den Verlauf des Konflikts detailliert festhielt, vgl. Marion, *Cartulaires de l'église de Grenoble*, *Chartularium A*, Nr. 23, S. 49-57. Die uns erhaltene Darstellung bricht jedoch im Jahr 1097 ab.



gewesen, ehe Erzbischof Guido von Vienne dem Bischof Hugo von Grenoble das Gebiet um 1090 herum streitig machte, als alten Besitz von Vienne reklamierte und schließlich von Soldaten besetzen ließ.<sup>948</sup> Dies war umso gravierender, als sich auch 22 Burgen in dem Gebiet befanden; demnach „stellte dieser *pagus* auch militärisch-territorialpolitisch ein wichtiges Gebiet dar.“<sup>949</sup> Obwohl Papst Urban II. den Konflikt im Jahr 1095 zugunsten Hugos entschied, wollte sich Guido von Vienne damit nicht zufrieden geben und nutzte nur wenige Jahre später eine Krankheit Hugos aus, um den *pagus* wieder an sich zu bringen.<sup>950</sup> Die Gründung von Chalais um 1100 herum erfolgte also in einem umstrittenen Gebiet, kurz nachdem Guigo III. von Albon und Hugo sich miteinander versöhnt hatten.<sup>951</sup> Chalais lag auf dem Massiv der Chartreuse an der Grenze des Archidiakonats, nur rund drei Kilometer (Luftlinie) östlich von der Burg Voreppe; von den Burgen Voiron und Tolvon war sie nur etwa zehn Kilometer, von Moirans etwa neun Kilometer entfernt. Das Kloster sollte so eine feste Bastion für Hugo in dem umkämpften Land werden<sup>952</sup>, wobei ihn der Graf auf Geheiß des Papstes unterstützte.<sup>953</sup> Auch Guigo III. konnte die Expansion des Erzbistums und die Inbesitznahme so vieler Burgen keinesfalls gleichgültig sein, weshalb er im Konflikt die Partei Hugos ergriff.

Letztlich setzte Papst Paschalis II. im Jahr 1107 einen Schlussstrich unter die Streitigkeiten, indem er das Gebiet zu gleichen Teilen zwischen Vienne und Grenoble aufteilte und Hugo den Besitz von Kirche und Territorium von Saint-Donat, einer Eigenkirche Grenobles im Bistum Vienne, bestätigte. Bei der Teilung wurde darauf geachtet, dass Guido und Hugo jeweils 11 Burgen erhielten.<sup>954</sup> „Diese merkwürdige Art der Fixierung einer Bistumsgrenze läßt bereits vermuten, daß mehr auf dem Spiel stand als Weihrechte und kirchliche Jurisdiktion. Es ging um Ziehung einer politisch-administrativen Grenze mit Hilfe der Bistumsgrenze unter der Voraussetzung, daß beide identisch sein müßten. Die Diözesanhoheit wurde in den Dienst der Beherrschung eines Gebiets gestellt, dessen politische Zugehörigkeit zumindest unklar war.“<sup>955</sup> Die Vereinbarung beinhaltete darüber hinaus die Klausel, dass

---

<sup>948</sup> Vgl. Marion, *Cartulaires de l'église de Grenoble*, Introduction, S. 33 f.

<sup>949</sup> Becker/ Lohrmann, *Ein erschliches Privileg Papst Urbans II.*, S. 68.

<sup>950</sup> Vgl. Marion, *Cartulaires de l'église de Grenoble*, Introduction, S. 34-39. Zum Konflikt aus Sicht Hugos vgl. ebenda. Nr. A 23, S. 49-57.

<sup>951</sup> Bligny, *L'église et les ordres religieux*, S. 403, bringt die Gründung von Chalais in Zusammenhang mit einer Restitution von Kirchengut, nachdem sich Hugo und Graf Guigo III. im Jahr 1100 versöhnt hatten, geht aber nicht weiter auf die Streitigkeiten um Sermorens ein.

<sup>952</sup> Vgl. Roman, *L'ordre dauphinois et provençal de Chalais*, S. 30 f. Roman sieht die Gründung von Chalais, aber auch der Chartreuse im Zusammenhang mit den Streitigkeiten um das Gebiet des Sermorens.

<sup>953</sup> Vgl. Marion, *Cartulaires de l'église de Grenoble*, *Chartularium A*, Nr. 23, S. 56.

<sup>954</sup> Vgl. Marion, *Cartulaires de l'église de Grenoble*, *Chartularium A*, Nr. 1, S. 1-3. Eine anschauliche Karte zur Teilung des Sermorens 1107 findet sich bei Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, S. 723.

<sup>955</sup> Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, S. 106.

derjenige, der dem anderen den Besitz auf juristischem oder militärischem Weg streitig mache, sämtliche Rechte an seinem Anteil verliere.<sup>956</sup> Der Kompromiss des Papstes sollte den Konflikt also endgültig lösen und erwies sich als tragfähig; das aber war zu Beginn der 1120er Jahre noch nicht absehbar. Denn als Guido von Vienne im Jahr 1119 Papst wurde und den Namen Calixt II. annahm, bestätigte er bereits am 28. Juni den Besitz von Vienne und schloss dabei das ganze Gebiet von Sermorens sowie Saint-Donat mit ein.<sup>957</sup> Da die Erzbischöfe von Vienne niemals Gebrauch von diesem Privileg machten, blieb es de facto wirkungslos; es gefährdete jedoch den Kompromiss, und falls Hugo von Grenoble davon erfahren hätte, hätte er darauf reagieren müssen, auch wenn Calixt II. ihm in einer Urkunde den Besitz von Saint-Donat bestätigte.

Durch die Urkunde Paschalis' II. waren dem Bischof von Grenoble die gängigen Wege versperrt, durch die er seinen Besitz hätte zurückerlangen können; damit musste Hugo andere Wege finden, falls er seinen Besitz restituieren wollte. Zugleich musste ihm daran gelegen sein, den ihm 1107 zugesprochenen Anteil abzusichern. In diesem Kontext ist denn auch die Gründung und Förderung der Kartausen und des Klosters Chalais zu sehen. Durch den Konflikt war die Chartreuse seit den 1090er Jahren nah an das umstrittene Gebiet gerückt, denn sie befand sich am Rand des Archidiakonats Sermorens.<sup>958</sup> Falls die Rechte von Grenoble im Sermorens doch nicht so sicher gewesen waren, wie Hugo es behauptete<sup>959</sup>, so war die Chartreuse von Anfang an in strategisch günstiger Lage gegründet worden. Zudem befand sich die Chartreuse, wie auch Chalais, im Grenzgebiet zwischen Dauphiné und Savoyen bzw. Vienne und Grenoble.<sup>960</sup> Wahrscheinlich wollte Hugo dort also mittels der Chartreuse seine Position sowohl gegen den Grafen von Albon als auch seinen Metropoliten

---

<sup>956</sup> Vgl. Marion, *Cartulaires de l'église de Grenoble*, Chartularium A, Nr. 1, S. 1-3.

<sup>957</sup> Vgl. Becker/ Lohrmann, *Ein erschliches Privileg Papst Urbans II.*, S. 93 f., mit Anm. 76; Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, S. 143, mit Anm. 174.

<sup>958</sup> Rund 9 Kilometer nordwestlich der Chartreuse (Luftlinie) befanden sich die zum Sermorens gehörigen Burgen Miribel und Les Échelles; westlich der Kartause lagen in rund 13-15 Kilometern Entfernung die Burgen Tolvon und Voiron.

<sup>959</sup> So konnte Hugo nicht nachweisen, wie das Gebiet an das Bistum Grenoble gekommen war, sondern berief sich darauf, dass das Bistum es über 100 Jahre lang ungestört besessen hatte. Er setzte also auf die Verjährung und musste somit, sofern man seiner Argumentation folgte, nur noch den Besitz in den letzten hundert Jahren belegen, vgl. Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, S. 116. Hinzu kommt die Problematik der Überlieferung, die vor allem im Chartular Hugos von Grenoble besteht, vgl. ebenda, S. 113-115. Beate Schilling vermerkt hierzu kritisch, ebenda, S. 114: „Immerhin mag festgehalten werden, daß auch Hugos Urkunden bei näherem Hinsehen keineswegs das beweisen, was sie zu beweisen vorgeben, nämlich den über 100 Jahre währenden ungestörten Besitz des *pagus Salmoriacensis* durch die Grenobler Kirche. Um aus Hugos Urkunden derartige Schlußfolgerungen ziehen zu können, müßte man zunächst sicher sein, daß das in den älteren Urkunden mit *pagus*, *comitatus*, *ager* oder *territorium* Sermorens bezeichnete Gebiet in seinem Umfang dem *pagus Salmoriacensis* des späten 11. Jahrhunderts völlig entsprach. (...) Hugo hat die Urkunden für seine Sammlung mit Bedacht ausgewählt und natürlich nur solche Stücke aufgenommen, die seiner Sache Recht gaben. Das einzige, was sich aufgrund von Hugos Sammlung rekonstruieren läßt, ist der Umfang des *pagus Salmoriacensis* zur Zeit des Streits.“

<sup>960</sup> Vgl. Excoffon, *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises*, S. 81.

stärken.<sup>961</sup> Auch die von Hugo 1116 gegründete Kartause Les Ecouges lag im Massif du Vercors an der Grenze zum Sermorens, südlich der Isère; nur wenige Kilometer weiter nördlich auf der anderen Seite des Flusses befanden sich die am südlichsten gelegenen Burgen des Sermorens, Vinay und L'Albenc.<sup>962</sup> Das zur Gründung nötige Gebiet hatte Hugo sich vom Kloster Ste Croix in Quint schenken lassen; Ste Croix selbst war jenes erst im Jahr 1104 unter anderem durch den Kanoniker Guigo Lantigena – in Anwesenheit Hugos – geschenkt worden.<sup>963</sup> Vielleicht ist es auch kein Zufall, dass um 1116 Sylve-Bénite – unter unbekanntem Umständen – entstand, eine Einsiedelei, die später die *Consuetudines* annahm. Sylve-Bénite lag im Sermorens, allerdings im Anteil von Vienne.<sup>964</sup>

Unter diesen Bedingungen war die Umwandlung der Einsiedelei Chalais in ein Benediktinerkloster im Jahr 1124, die von Hugo veranlasst oder wenigstens begrüßt wurde, territorialpolitisch sehr geschickt. Ein Benediktinerkloster konnte die Ausgangsbasis für weiteren Landerwerb bilden, auch im Anteil von Vienne. Nach dem Tod von Calixt II. gelang es Hugo denn auch, die Unterstützung seines Nachfolgers Honorius II. für die Umwandlung und die Anerkennung des Klosterbesitzes zu erlangen. Hugo war dabei geschickt genug, noch einen anderen Förderer für Chalais zu gewinnen, den Grafen Amadeus III. von Savoyen, der zwischen 1117 und 1123 das Kloster beschenkte.<sup>965</sup> Es konnte nicht schaden, noch einen anderen weltlichen Bündnispartner für sich zu gewinnen, der sich notfalls auch gegen den unzuverlässigen Grafen von Albon einsetzen ließ. Amadeus beschenkte im Jahr 1129 auch die Chartreuse, die nur wenige Kilometer von Chalais und dem Sermorens entfernt lag, und bestätigte die Schenkungen anderer an die Kartause.<sup>966</sup> Auch die Niederschrift der kartäusischen *Consuetudines* kann im Zusammenhang mit den politischen Umständen im Sermorens gesehen werden, denn diese konnte die Anerkennung der territorialen Ansprüche der Kartausen durch die Umwelt und das Papsttum begünstigen und so die Position Hugos zusätzlich stabilisieren.

Damit kann die Gründung und Förderung von Kartausen durchaus aus einem Konflikt zwischen Bischöfen erklärt werden, die sich der Einsiedeleien bedienten, um ihre jeweils eigene Position auf Kosten des anderen zu stärken. Allerdings ist diese aggressive Lesart nicht

---

<sup>961</sup> Vgl. Excoffon, *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises*, S. 81 f.; Roman, *L'ordre dauphinois et provençal de Chalais*, S. 30 f.

<sup>962</sup> Die Entfernung zu den Burgen beträgt rund 7-8 Kilometer Luftlinie.

<sup>963</sup> Vgl. Auvergne, *Cartulaire des Écouges*, Nr. 1 und 2, S. 83-85.

<sup>964</sup> Vgl. Lagier, *La chartreuse de la Sylve-Bénite*, S. 217-219. Rund 4 Kilometer nördlich von Sylve-Bénite (Luftlinie) lag die Burg Virieu, rund 6 Kilometer nordwestlich Paladru; beide Burgen des Sermorens waren 1107 Vienne zugesprochen worden. Im Jahr 1128 nahm Sylve-Bénite die *Consuetudines* an, vgl. Laporte, *Introduction*, S. 16 f., und Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 213 f.

<sup>965</sup> Vgl. Bligny, *L'église et les ordres religieux*, S. 398.

<sup>966</sup> Vgl. Bligny, *Recueil*, Nr. 15, S. 39.

die einzig mögliche; sie erklärt auch schlecht, warum die Bischöfe des Bugey häufig gemeinsam agierten, wenn sie Anordnungen für eine Kartause trafen.<sup>967</sup> Denn andererseits waren die kartäusischen Einöden Gebiete, die kaum unmittelbaren herrschaftlichen oder ökonomischen Nutzen für die Bischöfe hatten und auch als Territorien nicht erweitert werden konnten: Weder herrschten die Kartäuser über Weltleute noch zahlten sie den Kirchenzehnten; außerdem durften sie nicht über ihre Grenzen hinaus expandieren. In dieser Hinsicht wäre ein Benediktinerkloster nützlicher für einen Bischof gewesen, wenngleich dieses den Nachteil mit sich hätte bringen können, dass die Adligen darauf ausgriffen und das Kloster Zehntrechte erwarb. Entsprechend lag es vielleicht nicht nur an den zönotischen Neigungen der Eremiten von Chalais, wenn sie 1124 die Benediktregel annahmen. Trotz des Zusammenhangs mit Grenzkonflikten im Fall von Sermorens darf nicht übersehen werden, dass sich der territoriale und ökonomische Nutzen eines Benediktinerklosters und einer Kartause fundamental voneinander unterschied. Ein Benediktinerkloster ermöglichte ein Ausgreifen in die Machtbereiche anderer sowohl durch territoriale Expansion als auch die Herrschaft über Laien, hingegen lag der eigentliche territorialpolitische Wert einer Kartause darin, dass sie die Aktivitäten anderer blockierte und der Macht und Expansion anderer einen Riegel vorschob.

Die Gründung und Förderung einer Kartause konnte somit auch defensiven statt aggressiven Zwecken dienen. Die Kartausen schufen friedliche Grenzzone, um die es sich kaum zu streiten lohnte, und konnten daher als Elemente einer Friedenspolitik auch zwischen den Bischöfen fungieren. Gerade die Zehntbefreiung reduzierte den direkten ökonomischen Nutzen der Einöden und konnte die Grenzfunktion in den Vordergrund stellen. Die Kartausen eigneten sich damit auch gut dazu, Grenzkonflikte zu reduzieren, statt sie umgekehrt zu provozieren. Entsprechend konnten von der Gründung einer Kartause in einigen Fällen mehrere Bischöfe profitieren; dies war auch im Bugey der Fall, wie unten sichtbar werden wird. So konnten die Bischöfe durch die Kartausen die Expansion bestimmter weltlicher Herren eindämmen, von der sie gemeinsam betroffen waren. Auch die Lenkung der Verkehrswege konnte, gerade im Bugey, für mehrere Bischöfe nützlich sein. Giuliani führt denn auch die Verbreitung der Kartäuser auf eine gemeinschaftliche Aktion der vier Reformbischöfe von Lyon, Genf, Belley und Grenoble zurück: „Nel 1132, cinque delle sette

---

<sup>967</sup> Für Portes vgl. Zeremonie und Urkunde für die Annahme der *Consuetudines* 1128 nach Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 6 und 11: Anwesenheit von Humbald von Lyon, Hugo von Grenoble und Pontius von Belley; cap. 5: bei der Weihe der oberen Kirche 1125 waren Humbald von Lyon und Humbert von Genf anwesend. Für Saint-Sulpice vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 3, S. 5 f.: Schenkungsurkunde von Amadeus von Savoyen an die Mönche von Saint-Sulpice nach Umwandlung in eine Zisterze, zugleich Festlegung der Grenzen; Zeugen unter anderem Pontius von Belley und Humbert von Genf.

certose esistenti appartengono a quattro diocesi limitrofe e gli eventi di cui la documentazione ha serbato memoria mostrano l'assidua presenza dei vescovi, in una rete di rapporti sempre più stretti in cui doveri liturgici e *munus* episcopale si uniscono a stima e amicizia personali, alla provenienza dal genere di vita che si veniva promuovendo, alla consentaneità nel pensare e nell'agire che compattava sempre più l'episcopato riformatore. Tale rete di rapporti sembra delineare un coordinamento episcopale un'azione comune su base regionale che individua nella vita della Cartusia un modello esportabile.<sup>968</sup>

Welche territorialpolitische Funktion eine Kartause einnahm, hing somit vom Standpunkt des Betrachters ab; an sich konnte sie vielfältige Zwecke erfüllen – für die einen stiftete sie Frieden, für die anderen stellte sie ein gefährliches Vordringen in eigenes Territorium dar. Ob die Gründung oder Förderung einer Kartause als aggressiver oder defensiver Akt oder als Element einer Friedenspolitik gedeutet werden muss, variiert demnach je nach Einzelfall und Standpunkt; vermutlich konnte sich die Funktion einer Kartause auch für dieselben Parteien im Laufe der Zeit verändern oder zwischen den beiden Polen changieren.<sup>969</sup> Grundsätzlich wichtig für eine friedensstiftende Funktion war jedoch, dass weitgehend ausgeschlossen wurde, dass eine Kartause die Basis für weiteren, als aggressiv betrachteten Territorialerwerb bildete. Der gemeinsame Nutzen der Kartausen stand und fiel somit mit der Bestimmung, dass sie nicht über ihre Grenzen hinaus expandieren durften. Da diese Bestimmung in die *Consuetudines* aufgenommen wurde, hatten somit wohl auch die Bischöfe des Bugey ein gemeinsames Interesse daran, dass sich die Einsiedeleien auf die Lebensweise der Chartreuse festlegten.

---

<sup>968</sup> Giuliani, *Cartusia e Certose*, S. 423.

<sup>969</sup> Es ist bei manchen Kartausen möglich, dass sich die Gründung zunächst gegen einen anderen Bischof richtete, im Laufe der Zeit jedoch ein Konsens gefunden wurde. So zeugt die *Chronica quae in posterum*, welche die Anfänge von Portes schildert, anfangs vor allem von einer Aktivität des Erzbischofs von Lyon, der auch früh gemeinsam mit dem eigentlich nicht zuständigen Hugo von Grenoble auftrat, vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 2 und 3. 1125 schließlich kam der Bischof von Genf hinzu, vgl. ebenda, cap. 5, und erst 1128 der Bischof von Belley, an dessen Diözese die Kartause grenzte, vgl. ebenda, cap. 6. Bischof Pontius von Belley war selbst Kartäuser und hatte daher vielleicht ein Interesse an einer Einigung. Ein anderes Beispiel wäre die Kartause Meyriat, die bereits 1116 an der Grenze zwischen den Diözesen Lyon und Genf gegründet wurde. Es verwundert, dass Humbert von Genf erst 1134 sein Gebiet innerhalb der kartäusischen Einöde sowie den Kirchenzehnten an die Eremiten abtrat, vgl. Guichenon, *Bibliotheca sebusiana*, cent. II, cap. 12, S. 229 f. Auch das ließe sich, jedoch nicht zwingend, als Hinweis auf einen anfänglichen Konflikt der Bischöfe deuten. Die *Consuetudines* hätten in diesem Fall durchaus dazu beitragen können, Frieden zu stiften. Auf der anderen Seite ist von Auseinandersetzungen der Bischöfe um den Bugey in dieser Zeit nichts bekannt, so dass diese Überlegungen hypothetisch bleiben müssen. Vielleicht erschien Humbert die Zukunft der Kartause vor 1134 auch noch als allzu ungesichert, um seine Rechte dauerhaft abzutreten. Auch Petrus Venerabilis fügte in seine Schenkungsurkunde, die er 1136 für Meyriat ausstellen ließ, die Vorbehaltsklausel ein, dass die Schenkungen an Nantua zurückfallen sollten, falls die Eremiten ihren Ort verließen, vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 22, S. 32 f. Das unterstützt die Deutung, dass Meyriat anfängliche Schwierigkeiten hatte, was vermutlich manchen von einer Schenkung abschreckte.

#### 4.2.4 Die Rolle der weltlichen Herren und die Interessengemeinschaft zwischen geistlichen und weltlichen Akteuren

Der territorialpolitische und ökonomische Nutzen der Kartausen konnte wiederum auch die Aufmerksamkeit weltlicher Herren auf sich lenken. Der weltliche Herr über die drei Kartausen des Bugey war Graf Amadeus III. von Savoyen, zu dessen engsten Vertrauten der Bischof Hugo von Grenoble gehörte.<sup>970</sup> Amadeus förderte hierbei insbesondere das Kloster Saint-Sulpice und war vermutlich auch für dessen Grenzziehung verantwortlich. Es sind einige Schenkungen von Amadeus nachgewiesen<sup>971</sup>; zudem unterstützte er die Einsiedelei gegen die lokalen weltlichen Herren<sup>972</sup> und gewährte ihr Gebiet, das sie von seinen Vasallen erwarb.<sup>973</sup> Als Saint-Sulpice um 1130 seinen Ort wechselte, nur wenige Kilometer weiter ein neues Kloster errichtete und zu den Zisterziensern überging, setzte Amadeus die Grenzen fest und statuierte, dass innerhalb der zugehörigen Einöde niemand Gebäude errichten durfte. Bei Verstoß drohte eine Geldstrafe, und einige lokale Adelige wurden dazu bestimmt, die Anordnungen zu überwachen.<sup>974</sup> Hierbei arbeitete er eng mit Guichard III. von Beaujeu und Bischof Berlion von Belley zusammen.<sup>975</sup> Das Bistum Belley wiederum war traditionell von Savoyen abhängig gewesen, auch wenn es mit dem ersten kartäusischen Bischof Pontius allmählich ein eigenes Profil gewinnen konnte.<sup>976</sup> Dass Pontius Meyriat gegründet hatte und dort zeitweise Prior gewesen war, belegt noch einmal die Verbindungen von Amadeus zu den Kartausen der Region. Auch die Kartause Portes hatte Amadeus unterstützt<sup>977</sup>, doch darin erschöpfte sich das Engagement des Grafen für die Kartäuser keineswegs. Vor 1136 gründete er, unweit von den drei Einsiedeleien, noch eine Kartause – Arvières, das von Mönchen aus Portes besiedelt wurde. Neben dem Grafen traten unter anderem der Diözesanbischof Humbert von Genf, die Bischöfe von Belley, der Herr von Beaujeu und Nantua als frühe Förderer in Erscheinung.<sup>978</sup>

---

<sup>970</sup> Vgl. Previté-Orton, *The Early History of the House of Savoy*, S. 307.

<sup>971</sup> Vgl. u.a. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 3, S. 5 f. (1130); Nr. 4, S. 7 (ca. 1120); Nr. 6, S. 9 (ca. 1120).

<sup>972</sup> vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 9, S. 13 f.: Auf die Klage der Mönche von Saint-Sulpice über Belästigungen durch Weltleute vergr o erte Amadeus die Grenzen der Einöde und bewegte Ilio und Huldricus von Balma zum Verkauf von Gütern.

<sup>973</sup> Vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 4.

<sup>974</sup> Vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 3, S. 5 f.; Nr. 5, S. 8.

<sup>975</sup> Guichard stellte um 1130 eine Urkunde gleichen Inhalts aus, vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 6, S. 32; 1134 bestätigte Bischof Berlion von Belley die Anordnungen und Grenzen, die von Amadeus und Guichard gezogen worden waren, und setzte die Exkommunikation als Strafe für Verst o e fest, vgl. ebenda, Nr. 12, S. 17.

<sup>976</sup> Vgl. Kaiser, *Art. Belley*, Sp. 1847.

<sup>977</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 9.

<sup>978</sup> Zur der Gründung und den ersten Förderern von Arvières vgl. Guigue, *Notice sur la chartreuse d'Arvières*, S. 5-10.

Der Grund, warum sich Amadeus so in der Region betätigte, ist leicht zu finden: die Kartausen befanden sich in einem verkehrs- und handelspolitisch wichtigen Gebiet, an dem mehrere kirchliche und weltliche Einflusssphären aneinanderstießen. Von Seiten der Kirche waren neben den drei Bischöfen von Lyon, Genf und Belley auch die Erzbischöfe von Vienne und Besançon im Umfeld präsent. Die Grenze der Erzdiözese Vienne lag südwestlich vom Bugey und folgte in rund 10 Kilometern Abstand weitgehend dem Verlauf des Teils der Rhône, der den Bugey in südwestlicher Richtung begrenzte<sup>979</sup>; doch der Erzbischof hatte in der Vergangenheit auch über die Rhône hinaus Einfluss ausgeübt. So hatte Guido von Vienne wahrscheinlich auch im Bugey einen Friedenseid schwören lassen, wodurch er auf die Gebiete links der Rhône ausgriff.<sup>980</sup> Die Südgrenze der Diözese Besançon wiederum befand sich rund 30 Kilometer nördlich von Nantua. Auch das Kloster Saint-Oyend bzw. Saint-Claude, circa 40 Kilometer nordöstlich von Nantua gelegen, war ein wichtiger regionaler Machtfaktor. Das Kloster hatte sich ein beachtliches Territorium im Jura aufgebaut, das im Schnittbereich der Diözesen Besançon, Lyon, Genf und Lausanne lag. Das Gebiet des Klosters fing südwestlich in der Nähe von Oyonnax an, das nur rund 8 Kilometer nördlich von Nantua lag, und erstreckte sich über den Lac de Joux hinaus weit nach Nordosten bis hin zu Rochejean. Zu dem Kloster gehörten jedoch auch Kirchen, die außerhalb dieses Territoriums lagen.<sup>981</sup> Während des 10. und 11. Jahrhunderts hatte Saint-Claude bereits etliche Kirchen nördlich und südlich der Cluse de Nantua in Besitz genommen, wie Dortan, Oyonnax und Poncin; im 12. Jahrhundert kamen das Priorat Belmont in der Nähe von Saint-Sulpice und weitere Kirchen im Valromey hinzu.<sup>982</sup> Hieraus ergab sich eine Rivalität zu Nantua, das die Cluse de Nantua von Saint-Alban bis Chatillon-de-Michaille – und damit einen Teil der Straße von Genf nach Lyon – dominierte und Gefahr lief, von St. Oyend umklammert zu werden. Für die Cluniazenser waren dabei wohl insbesondere die Priorate Ménestruel und Challes störend, da sie ihre Kontrolle der Straße nach Lyon zwischen Saint-Alban und Oussiat unterbrachen.<sup>983</sup> Ein Streit zwischen Saint-Claude und Nantua um die beiderseitigen Grenzen wurde um 1130 – also nicht allzu lange nach der Annahme der

---

<sup>979</sup> Für eine Karte zu den Grenzen der Erzdiözesen Lyon und Vienne siehe Galland, *Deux archevêchés*, S. 2. Zu beachten ist allerdings, dass der genaue Grenzverlauf der Diözese Vienne erst aus Quellen des 13. und 14. Jahrhunderts bekannt ist, vgl. Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, S. 65.

<sup>980</sup> Vgl. Schilling, *Guido von Vienne – Papst Calixt II.*, S. 107 f.

<sup>981</sup> Zum Territorium von Saint-Claude bis ca. 1160 vgl. Locatelli, *Sur les chemins de la perfection*, S. 46-59 und 270-272, sowie die nützlichen Karten S. 380 und Planche VII. Letztere siehe Karte 5 im Anhang.

<sup>982</sup> Vgl. Dubois, *Moines et monastères du Bugey*, S. 17; Ders., *L'implantation monastique*, S. 20 f. Vgl. auch Karte 4 im Anhang.

<sup>983</sup> Vgl. Dubois, *Moines et monastères du Bugey*, S. 17; Ders., *L'implantation monastique*, S. 20 f. und 24 f. (mit Karten). Zur Rivalität mit Nantua vgl. auch Locatelli, *Sur les chemins de la perfection*, S. 52 und 272 f. mit Anm. 1.

kartäusischen *Consuetudines* durch Portes –, durch einen Vertrag beendet, flammte aber später wieder auf.<sup>984</sup>

Auch einige weltliche Herrschaften erstreckten sich über Gebiete in und um den Bugey, darunter auch die Freigrafschaft Burgund als eine der vier großen Herrschaften, welche neben der Grafschaft Savoyen, der Dauphiné und der Grafschaft Provence das Königreich Burgund prägten. Die Südgrenze der Freigrafschaft lag ungefähr auf Höhe von Saint-Claude.<sup>985</sup> Aber nicht nur diese großen Machthaber, sondern auch einige weniger mächtige Konkurrenten mussten im Bugey eingeschränkt oder ausgeschaltet werden. Hier sind unter anderem die Herren von Coligny und die Herren von La Tour-du-Pin zu nennen, die beide in der Einöde von Portes begütert waren und vor 1129 ihre Rechte an die Kartause abtraten.<sup>986</sup> Eine besondere Rolle spielte wohl auch das Haus von Thoire, das sich um 1188 mit dem Haus der Villars vereinigte und dadurch einen ansehnlichen Machtbereich von Lyon bis zum Genfer See aufbauen konnte. Der Stammsitz der Herren von Thoire, die sich weitgehend der Kontrolle der Mächtigeren entzogen, lag nur rund 10 Kilometer nördlich von Nantua, zwischen Thoirette und Mantafelon.<sup>987</sup> Anscheinend hatten sie auch Rechte über Teile der Einöde von Meyriat, die sie erst 1164 an die Kartause abtraten.<sup>988</sup> Dadurch umklammerte ihr Herrschaftsbereich, wie derjenige von Saint-Oyend, Nantua und einen Teil der Straße zwischen Genf und Lyon, weswegen er für Amadeus und die Cluniazenser störend war und zurückgedrängt werden musste. Der Herr von Beaujeu hatte hier eine Schlüsselstellung inne, da er von Amadeus gezielt gegen die Herren von Thoire und Villars gestärkt wurde.<sup>989</sup> Guichard III. hatte dabei auch gute Beziehungen zu Cluny und starb dort als Mönch. Sein Sohn Humbert III. heiratete die Tochter des Amadeus und trat um 1140 in die Vasallität des Savoyers ein.<sup>990</sup>

Ein weiterer Herr, dessen Einfluss eingedämmt werden musste, war der Graf von Genf, dessen Machtbereich östlich des Bugey begann und der lange Zeit ein ernstzunehmender Rivale der Grafen von Savoyen war. Sein Einflussgebiet umfasste vor allem das Gebiet

---

<sup>984</sup> Vgl. Locatelli, *Sur les chemins de la perfection*, S. 272 f. mit Anm. 1.

<sup>985</sup> Zur Lage von Saint-Claude siehe Karte 5 im Anhang.

<sup>986</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 9. Zur Abfassungszeit der *Chronica quae in posterum* um 1129 vgl. Picard, *La chronique Quae in posterum*, S. 30 f.

<sup>987</sup> Vgl. Demotz, Art. Villars, Sp. 1681 f.; Ders., *Le comté de Savoie*, S. 246 f.; Previté-Orton, *The Early History of the House of Savoy*, S. 268.

<sup>988</sup> Vgl. Dubois, *Le domaine de la chartreuse de Meyriat*, S. 481.

<sup>989</sup> Vgl. Demotz, Art. Villars, Sp. 1681 f.; Ders., Art. Savoyen, Sp. 1416.

<sup>990</sup> Vgl. Méras, Art. Beaujolais, Sp. 1755 f.; Previté-Orton, *The Early History of the House of Savoy*, S. 294 f.; Demotz, *Le comté de Savoie*, S. 247 f. Für ausführlichere Informationen zu Guichard III. und Humbert III. vgl. Méras, *Le Beaujolais au Moyen Âge*, S. 23-41.



südlich der Rhône zwischen Genf und Seyssel<sup>991</sup>, wodurch er aus Sicht des Savoyers den Weg nach Genf störte. Der Genfer Bischof Guido von Faucigny (ca. 1080-1119) war der Bruder des Grafen Aimon gewesen und hatte weiterhin dem Familieninteresse gedient, so dass Etliches vom Kirchenbesitz entfremdet worden war. Der Reformbischof Humbert von Grammont (1120-1135), der nicht aus der Familie stammte, trug daher zu Beginn seiner Amtszeit einen Konflikt mit dem Grafen Aimon aus, der 1124 durch den Vertrag von Seyssel beendet wurde.<sup>992</sup> Die leider nicht immer zuverlässigen *Chroniques de Savoye* aus dem 15. Jahrhundert überliefern, dass Amadeus von Savoyen einen Kampf gegen den Grafen führte. Dieser habe ihn angegriffen, nachdem Amadeus statt der Tochter Aimons die Tochter des Grafen Guigo III. von Albon geheiratet habe; Aimon sei schließlich beim Col de Tamié besiegt worden und überdies im Kampf gefallen. Allerdings wurde Aimon hier mit dem Grafen Guigo IV. verwechselt, der tatsächlich bei einem Angriff gegen Amadeus um das Leben kam. Amadeus war aber in der Tat mit der Schwester Guigos IV. verheiratet. Previté-Orton hält es daher für nicht unwahrscheinlich, dass die Erzählung ein Körnchen Wahrheit enthält und Amadeus den Genfer Bischof im Kampf gegen den Grafen Aimon unterstützte, zumal der Frieden in Seyssel und damit im Machtbereich des Amadeus geschlossen wurde und der Col de Tamié ein realistischer Ort für eine Schlacht zwischen beiden Grafen gewesen wäre.<sup>993</sup> Auch sonst war der Bugey wohl für den Bischof von Genf von Interesse, weil sich der Stammsitz seiner Familie von Grammont in der Nähe von Belley befand. Angehörige seiner Familie arbeiteten ebenso mit dem Grafen von Savoyen zusammen; als einige lokale Adelige von Amadeus und Guichard beauftragt wurden, die Einöde der Zisterze Saint-Sulpice zu überwachen, befand sich auch Wilhelm von Grammont darunter.<sup>994</sup>

Damit zeigt sich ein interessantes Kräftefeld im Bugey, das aus Personen bestand, die einvernehmlich gegen die gemeinsamen Gegner agierten, die Kartausen förderten und damit auch ein Interesse an der Niederschrift der *Consuetudines* hatten. Zu diesem Personenkreis zählten neben Graf Amadeus von Savoyen und Guichard III. von Beaujeu vor allem die vier Reformbischöfe von Lyon, Belley, Genf und Grenoble, aber auch Petrus Venerabilis, der Großabt von Cluny, der in der Region insbesondere die Interessen Nantuas vertrat. Als Klammer zwischen den verschiedenen Parteien konnte dabei Hugo von Grenoble fungieren, der sowohl Reformbischof als auch ehemaliger Cluniazenermönch sowie Vertrauter des Grafen Amadeus war. So trat Hugo immer wieder im Bugey auf, obwohl es sich gar nicht um

---

<sup>991</sup> Vgl. Demotz, Chapitre II. Les comtés aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, S. 33.

<sup>992</sup> Vgl. Bligny, L'église et les ordres religieux, S. 75. Zu Guigo von Faucigny und zum Vertrag von Seyssel vgl. Mariotte, Chapitre II. L'église face aux pouvoirs laïcs, S. 30-33.

<sup>993</sup> Vgl. Previté-Orton, The Early History of the House of Savoy, S. 283 f.

<sup>994</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 5, S. 8.; Nr. 6, S. 32.

einen Teil seiner Diözese handelte; er war auch bei der Zeremonie anwesend, bei der Portes die *Consuetudines* annahm.<sup>995</sup> Wahrscheinlich spielte für die Verschriftlichung der *Consuetudines* auch eine Rolle, dass die Chartreuse an der Grenze zwischen Savoyen und Dauphiné lag. Eigentlich gehörte sie zum savoyischen Machtbereich, und nur wenige Kilometer weiter befanden sich mit Echelles, Saint-Laurent-du-Désert und Voiron einige weitere Posten des Savoyers. Allerdings hatten nur wenige Kilometer südlich der Chartreuse bereits die Grafen von Albon größeren Einfluss.<sup>996</sup> „Le massif de Chartreuse et surtout son piémont, prolongement méridional des plis jurassiens est donc une zone aux appartenances politiques brouillées.“<sup>997</sup> Wenn die *Consuetudines* vorschrieben, dass die kartäusischen Grenzen nicht erweitert werden durften, wurde demnach das Gebiet beider Grafen gegen eine mögliche Expansion der Kartause abgesichert und ein fester Grenzbereich konstituiert. Vielleicht war dies die Voraussetzung dafür, dass Amadeus im Jahr 1129 Besitz an die Kartause abtrat und die Schenkungen anderer Herren mit seinem Siegel bestätigte, wodurch die Domänenbildung der Chartreuse einen vorläufigen Abschluss fand.<sup>998</sup> Hugo hatte auch andernorts bereits mit Amadeus zusammengearbeitet; so hatte Amadeus Hugos Gründung Chalais beschenkt<sup>999</sup> und legte 1128, in Begleitung Hugos, das Laienabbatit für Saint-Maurice nieder und erwarb dafür die Vogteirechte über das Kloster.<sup>1000</sup> Diese Handlung und die Kreuznahme des Amadeus, der 1148 auf dem sog. Zweiten Kreuzzug starb, belegen seine Religiosität und Bereitschaft, sich für die Ziele der Kirchenreformer einzusetzen.<sup>1001</sup> Seine Klostergründungen – neben Saint-Sulpice und Arvières und anderen besonders die Zisterzienserabteien Chézery, Tamié und vor allem Hautecombe – dienten gleichwohl nicht nur religiösen Zwecken, sondern waren auch territorialpolitisch geschickt platziert.<sup>1002</sup>

Auch wenn die Gründung und Förderung von Kartausen manchmal auf einen Konflikt zwischen verschiedenen Machthabern zurückzuführen ist, so ermöglichten sie oftmals auch deren einvernehmliches Handeln, wobei sich religiöse und weltliche Motive verschränkten. Die eigentliche territorialpolitische Funktion der Kartausen schien dabei nicht darin zu bestehen, dass sie Ausgangspunkte für eine Expansion bildeten, sondern darin, dass sie natürliche Grenzen absicherten. Das war auch bei dem Massif du Vercors bei Les Ecouges

---

<sup>995</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 6, 10 und 11.

<sup>996</sup> Vgl. Demotz, *Chapitre II. Les comtés aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, S. 32; Leguay, *Chapitre III, L'Église en Savoie à l'époque féodale*, S. 57.

<sup>997</sup> Excoffon, *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises*, S. 80 f.

<sup>998</sup> Vgl. Bligny, *Recueil*, Nr. 15, S. 39.

<sup>999</sup> Vgl. Bligny, *L'église et les ordres religieux*, S. 398.

<sup>1000</sup> Vgl. Previtte-Orton, *The Early History of the House of Savoy*, S. 297 f.

<sup>1001</sup> Vgl. Previtte-Orton, *The Early History of the House of Savoy*, S. 309-315, zur Teilnahme des Amadeus am sog. Zweiten Kreuzzug und für eine Gesamtbewertung seiner Persönlichkeit und Regierung.

<sup>1002</sup> Vgl. Previtte-Orton, *The Early History of the House of Savoy*, S. 293-298; Demotz, *Art. Savoyen*, Sp. 1416.

und dem Massiv der Chartreuse bei der Chartreuse der Fall, die ebenfalls natürliche Grenzen bildeten. Im Bugey wiederum sicherten die Kartausen das Gebirge südlich der Cluse de Nantua sowie zu beiden Seiten der Cluse des Hôpitaux ab und blockierten eine weitere Expansion verschiedener kirchlicher und weltlicher Machthaber. Hier wäre es interessant, auch die Politik der Bischöfe und des Grafen von Savoyen gegenüber den andern Klöstern des Bugey näher zu untersuchen, was das Bild vervollständigen, aber den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde. Ebenso begrenzt wie für eine Expansionspolitik eigneten sich die Kartausen auch für den Landesausbau, da die Eremiten nur wenig rodeten und auch andere vorhandene Ressourcen wie die Eisenmine bei der Chartreuse nicht oder kaum nutzten. Damit ist, zumindest für die frühen Kartausen, die Beurteilung von Demotz allzu positiv, dass der Orden „trotz der geringen Anzahl seiner Mönche beispielhaft zur Entwicklung der savoy. Alpenregionen bei[trug]“. <sup>1003</sup> Insgesamt wurden die Einöden durch die Anwesenheit der Kartäuser ökonomisch entwertet. Benediktiner, Zisterzienser oder einfach Bauerndörfer hätten die Einöden wohl weitaus intensiver genutzt als die Eremiten; es stellt sich die Frage, warum man auf diese viel einträglicheren Optionen verzichtete. Die Schaffung von friedlichen Grenzzonen durch die Kartausen ist hierbei eine mögliche Erklärung; für die Chartreuse hat Bernard Demotz eine Grenzfunktion zwischen Savoyen und Dauphiné konstatiert <sup>1004</sup>, und anscheinend ist diese schon früh intendiert gewesen. Auf diese Weise spielten die Kartausen auch eine interessante Rolle im Territorialisierungsprozess, der in der Forschung mehr Beachtung geschenkt werden sollte.

Ein zweiter Aspekt, der ebenfalls eingehender untersucht werden sollte, ist die Rolle der Kartausen für die Formierung der Landesherrschaft. Bereits bei der Schaffung einer kartäusischen Einöde wurden bestimmte lokale Adelige entmachtet, was der Konstitution bzw. Festigung von Landesherrschaft dienen konnte. Zudem wurde sie als Friedensraum eng mit der weltlichen Gewalt verflochten. Dadurch, dass die Eremiten auf ihre Selbstverteidigung verzichteten, wurden sie schutzbedürftig; dieser Schutz wurde, wie oben gezeigt, von Vögten und/ oder anderen Adelligen gewährleistet. <sup>1005</sup> Eine weitere Verflechtung ergab sich bezüglich der Strafgewalt, die für die (Friedens)Verstöße zuständig war. Auf kirchlicher Seite waren die Bischöfe zuständig, doch es ist auch deutlich, dass die kartäusischen Einöden nicht aus der weltlichen Jurisdiktion herausgenommen wurden. So verwies Hugo von Grenoble in seiner Urkunde um 1100 die Delinquenten lapidar an die

---

<sup>1003</sup> Demotz, Art. Savoyen, Sp. 1420.

<sup>1004</sup> Demotz, La frontière au Moyen Âge, S. 103, schreibt von einer „vaste forêt-frontière occupée en son centre par la Grande Chartreuse“.

<sup>1005</sup> Wehrlosigkeit galt als Bedingung für den Friedensschutz, vgl. Goetz, Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform, S. 214.

weltliche Gewalt: „Inobedientes vero divino iudicio reos relinquimus, et seculari potestate puniri faciemus.“<sup>1006</sup> Demgemäß wurden die Bauern, die sich an der Eisenmine der Chartreuse bedient hatten, in Grenoble sowohl nackt ausgepeitscht als auch exkommuniziert.<sup>1007</sup> Die Papsturkunden betrachteten die Bestrafung sogar in erster Linie als Angelegenheit der weltlichen Gewalt; sowohl die Urkunde Innozenz' II. für Meyriat (1137) als auch diejenige Alexanders III. für Durbon (1169) sahen kirchliche Strafen erst für den Fall vor, dass der Übeltäter eine angemessene *satisfactio* verweigerte.<sup>1008</sup>

Die Rechte für die kartäusischen Einöden setzten eine weltliche Rechtsordnung voraus und stützten diese ab, womit sie die Jurisdiktions- und Strafgewalt als ein wichtiges Element der Landesherrschaft festigten. Leider sind keine weltlichen Strafbestimmungen der Zeit erhalten, welche sich auf die Kartausen bezogen. Ein Blick auf das spätere Zisterzienserkloster Saint-Sulpice kann aber illustrieren, wie diese Bestimmungen ausgesehen haben mögen: Hier setzte Amadeus von Savoyen um 1130 eine Geldstrafe für Verstöße fest und ordnete an, dass einige lokale Adelige die Einöde überwachen sollten.<sup>1009</sup> An diesem Beispiel wird das Zusammenwirken von weltlicher und geistlicher Gewalt besonders deutlich, denn 1134 stellte Bischof Berlion von Belley eine Urkunde aus, in der er die Anordnungen des Amadeus bestätigte und die Exkommunikation als Strafe für Verstöße festlegte. Die Exkommunikation sollte dabei gleich bei einem Verstoß ausgesprochen werden, solange bis eine angemessene *emendatio* bzw. *satisfactio* erfolgt war. Die kirchliche Strafe sollte in diesem Fall also die Befolgung der weltlichen Gesetze erzwingen.<sup>1010</sup> In erster Linie profitierten somit die größeren Herren wie die Grafen von Savoyen und Grafen von Albon von den Friedensbestimmungen, welche die Bischöfe für die kartäusischen Einöden festlegten. Zugleich bedienten sich die Reformbischöfe und die Klöster der weltlichen Gewalt, um ihre Reformziele, zu denen auch der Frieden und der Kirchenschutz mitsamt dem Schutz des Kirchenbesitzes gehörten, durchzusetzen.<sup>1011</sup>

---

<sup>1006</sup> Bligny, Recueil, Nr. 6, S. 20.

<sup>1007</sup> Vgl. Bligny, Recueil, Nr. 18, S. 45-47.

<sup>1008</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 7, S. 37 (Urkunde Innozenz' II.): „Si qua igitur in futurum ecclesiastica secularive persona hanc nostre constitutionis paginam sciens contra eam temere venire temptaverit, secundo tertiove commonita, si non satisfactione congrua emendaverit, potestatis honorisque sui dignitate careat, reamque se divino iudicio existere de perpetrata iniquitate cognoscat, & a sacratissimo corpore ac sanguine Dei & domini nostri Jhesu Christi aliena fiat atque in extremo examine districtae ultioni subjaceat (...).“ Fast identisch ist die Pönformel in der Urkunde Alexanders III., siehe Guillaume, Chartes de Durbon, Nr. 72, S. 72-74.

<sup>1009</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 3, S. 5 f.; Nr. 5, S. 8. Um 1130 stellte auch Guichard von Beaujeu eine Urkunde gleichen Inhalts aus, vgl. ebenda, Nr. 6, S. 32. Amadeus setzte seine Vasallen auch für den Schutz der Weideflächen von Arvières ein, vgl. Guigue, Notice sur la chartreuse d'Arvières, S. 64.

<sup>1010</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire Saint-Sulpice, Nr. 12, S. 17.

<sup>1011</sup> Zur Gottesfriedensbewegung als einem Teil der Kirchenreform vgl. Goetz, Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform, S. 233-235.

Insgesamt finden wir hier also eine Allianz zwischen kirchlichen Potentaten und hohem Adel vor, an der auch die Klöster – darunter Cluny – beteiligt waren. Diese Konstellation erinnert stark an die Gottesfriedensbewegung, die mit ihren Friedensmaßnahmen gegen Ruhestörer, darunter auch Teile des niederen Adels vorgehen wollte – auch wenn Rahmen und Schutzbestimmungen der Gottesfrieden völlig anders waren.<sup>1012</sup> Die Urkunden der Bischöfe für die Kartausen, in denen unter anderem das Tragen von Waffen verboten wurde, setzten Kirchenstrafen für Verstöße fest, wie es auch bei den Gottesfrieden der Fall war. Wie bei jenen, wurden die Einöden nicht aus der weltlichen Jurisdiktion herausgenommen, so dass hier die Kirche mit einer entstehenden Landesherrschaft oder aufstrebenden Fürstengewalt ein Bündnis eingehen konnte. Denn wie in den Papsturkunden für die Kartausen sahen die Anordnungen wenigstens der frühen Gottesfrieden kirchliche Strafen erst für den Fall vor, dass eine *satisfactio* gemäß dem weltlichen Bußensystem verweigert wurde.<sup>1013</sup> Damit stärkten sie die weltliche Gewalt: „Die Gottesfrieden wollten nicht etwa das bestehende weltliche Recht ersetzen, sondern ihm zur Geltung verhelfen.“<sup>1014</sup> „Die geistlichen Instanzen traten hinter die weltliche Gerichtsbarkeit zurück; sie drohten jedoch dort zusätzlich mit geistlichen Strafen, wo die weltliche Rechtsprechung und vor allem die private Rechtseinigung versagten und eine Sühne entfiel.“<sup>1015</sup> Auch Bestimmungen mit ökonomischem Zweck, welche die Versorgung der Bevölkerung sicherstellen sollten, waren den Gottesfrieden nicht fremd.<sup>1016</sup> Anders als die Gottesfrieden ging die Schaffung kartäusischer Einöden jedoch teilweise an den Bedürfnissen des einfachen Volkes vorbei, selbst wenn die Bauern dabei nicht (immer) vertrieben wurden. Zwar konnten auch die Bauern von einem benachbarten Friedensraum profitieren, der die Umgebung ihrer Dörfer sicherer machte – dafür hatten sie jedoch wirtschaftliche Einschränkungen in einem ohnedies kargen Gebiet hinzunehmen. Die kartäusischen Einöden gereichten somit vor allem den Mächtigen zum Vorteil, während die Bauern unter ihnen eher litten. Bei allen Unterschieden ist die Förderung der Kartausen so in der Nähe der abendländischen Friedensbewegung anzusiedeln; die Niederschrift der kartäusischen *Consuetudines* war somit im Bugey ein

---

<sup>1012</sup> Einen guten Überblick über den Forschungsstand sowie die Charakteristika der Gottesfriedensbewegung bietet Goetz, *Die Gottesfriedensbewegung im Licht neuerer Forschungen*, S. 31-54. Die wichtigsten Charakteristika finden sich ebenda, S. 37-44, zusammengefasst. Ausführlicher, aber einige Jahre älter, ist ein anderer Aufsatz von Goetz zu demselben Thema, der 1983 in der Zeitschrift *Francia* erschienen ist, vgl. Goetz, *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform*, S. 193-239. Ebenda, S. 229-232, äußert sich Goetz auch über den Zusammenhang zwischen Cluny und der Gottesfriedensbewegung. Er sieht die Klöster als wichtige Förderer der Friedensbewegung an, aber keineswegs als deren Vorreiter, und meint daher, dass man den Zusammenhang nicht überbewerten solle.

<sup>1013</sup> Vgl. Goetz, *Die Gottesfriedensbewegung im Licht neuerer Forschungen*, S. 47.

<sup>1014</sup> Goetz, *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform*, S. 221 f.

<sup>1015</sup> Goetz, *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform*, S. 224.

<sup>1016</sup> Vgl. Goetz, *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform*, S. 215-220.

Bestandteil der Friedenspolitik der kirchlichen und weltlichen Akteure, bei der sich religiöse und weltliche Ziele verschränken konnten. Das eremitische Ziel eines ungestörten, einsamen Lebens und die Ziele der Mächtigen fielen hier zusammen, so dass auch hier von einer Interessengemeinschaft zu sprechen ist.

Der Preis für den Frieden und die territorialpolitischen Vorteile schien der ökonomische Nachteil gewesen zu sein, dass die kartäusischen Einöden von den Eremiten nicht optimal genutzt wurden. Doch dieser Nachteil wurde durch gewisse wirtschaftliche Vorteile aufgewogen, welche die Kartausen indirekt mit sich brachten. Dies wiederum führt zum dritten – in der Forschung bisher unberücksichtigten – ökonomischen Aspekt, welcher die gemeinsame Aktion der Beteiligten begründete und den Schutz und die Förderung von Verkehrs- und Handelswegen betraf. Gerade diese Verkehrswege machten den Wert der Herrschaft der Grafen von Savoyen aus, welche die Kontrolle über wichtige Alpenpässe wie den Kleinen und Großen Sankt Bernhard und den Mont Cenis ausüben konnten.<sup>1017</sup> Zudem führten zumindest durch Teile des Territoriums wichtige Straßen, die über die Alpenpässe führten und in Oberitalien endeten: „Le rôle primordial du trafic dans l'économie savoyarde donne à l'entretien des routes et des chemins une importance capitale.“<sup>1018</sup> Die Verbindung nach Oberitalien war für Amadeus III. umso wichtiger, als er nach einer Rekuperation seiner italienischen Besitzungen strebte. Auch wenn er erst 1131 in Italien eingriff, so nannte er sich spätestens seit 1124 *comes et marchio* und unterstrich auf diese Weise seine italienischen Ambitionen.<sup>1019</sup> Auch für die Bischöfe war der Schutz der Handels- und Verkehrswege zentral, da ihre Städte wichtige Handelsumschlagplätze bildeten; zusammen mit dem Grafen von Savoyen wirkten sie am Ausbau und Schutz eines Wegenetzes, wobei der Bugey einen wichtigen Baustein darstellte.

Zwei sehr wichtige Wege dieses Netzes verliefen außerhalb des Bugey durch Genf und Lyon nach Oberitalien. Die eine wichtige Route verband Flandern bzw. den westlichen Teil des Reiches mit Oberitalien; sie führte über das Wallis, die Ostseite des Genfer Sees und den Großen Sankt Bernhard in das Aostatal und von dort aus weiter nach Turin oder Mailand.<sup>1020</sup> Alternativ konnte man über Genf und den Mont Cenis nach Turin gelangen. Bekanntlich wählte Heinrich IV. im Jahr 1077 diesen Weg, als er für den Gang nach Canossa die Alpen überquerte. Eine ebenso wichtige Straße war diejenige von der Champagne über Lyon bis nach Arles oder Marseille; über sie verlief der Handel von den Champagnemessen bis zum

---

<sup>1017</sup> Vgl. Leguay, Chapitre V. Les premières lueurs d'une nouvelle civilisation, S. 78.

<sup>1018</sup> Baud, L'essor territorial, S. 187.

<sup>1019</sup> Vgl. Previté-Orton, The Early History of the House of Savoy, S. 284.

<sup>1020</sup> Vgl. Previté-Orton, The Early History of the House of Savoy, S. 91.

Mittelmeer, so dass sie einen zentralen europäischen Verkehrsweg darstellte. Zudem führten von Lyon aus Wege nach Italien.<sup>1021</sup> Die Straße zwischen Genf und Lyon, welche durch den Bugey über Nantua führte, war zwar im Vergleich dazu nur eine Nebenstrecke, verband aber die beiden wichtigen Hauptstrecken miteinander und war deswegen von großer Bedeutung. Von einem Schutz dieses Weges durch die Cluse de Nantua konnten nicht nur die Bischöfe von Genf und Lyon profitieren, deren Städte lukrative Märkte darstellten, sondern auch die Cluniazenser, deren Klöster an dieser Strecke aneinandergereiht waren. Zudem war sie ein Teil des Jakobswegs und brachte so zahlreiche Pilger mit sich.<sup>1022</sup> Die andere, noch wichtigere Straße im Bugey führte über Ambronnay und Saint-Rambert entlang der Cluse des Hôpitaux nach Belley und weiter nach Chambéry, einem zentralen Verwaltungsort und Verkehrsknotenpunkt von Savoyen. Dort mündeten verschiedene Routen in die Straße zum Mont Cenis ein, den zu der Zeit wichtigsten und sichersten Handelsweg zwischen Frankreich und Italien, über den man, ausgehend von Lyon, über Maurienne nach Turin gelangte.<sup>1023</sup> Diese Straße bildete auch die Hauptachse der Grafschaft Savoyen, die der Graf am meisten benutzte und auf der sich einige Burgen befanden, unter anderem Montmélian und Aveillane.<sup>1024</sup> Es verwundert daher nicht, dass Amadeus auch den Weg von Saint-Rambert nach Chambéry durch Burgen absicherte. Amadeus III. ließ hierbei nur wenige Kilometer südlich von Belley an der Rhône eine Burg erbauen, Pierre-Châtel.<sup>1025</sup> Dadurch konnte er nicht nur die Straße und den Rhôneübergang, sondern auch den wichtigen Wasserweg kontrollieren. Eine weitere Burg auf dem Weg zwischen Saint-Rambert und Belley hatten Getreue des Amadeus inne, die Herren von Rossillon. Diese hielten sich häufig am Hof des Amadeus auf<sup>1026</sup>; der Graf konnte sich anscheinend ihrer Loyalität sicher sein.

Nach Chambéry konnte man auch auf dem wichtigen und stark frequentierten Weg gelangen, der durch die savoyischen Besitzungen auf dem Massiv der Chartreuse führte. Diese Besitzungen im Westen des Massivs – unter anderem Echelles, Saint-Laurent-du-Désert und

---

<sup>1021</sup> Vgl. Bitsch, Das Erzstift Lyon, S. 149 f.

<sup>1022</sup> Für die Lage der Cluniazenserklöster im Bugey siehe Karte 3 im Anhang. Für eine Karte der Jakobswege, in denen die betreffende Straße verzeichnet ist, siehe Reverdy, Atlas historique des routes de France, Paris 1986, S. 15.

<sup>1023</sup> Vgl. Baud, La Savoie des premiers comtes, S. 140. Für die Lage von Ambronnay und Saint-Rambert siehe die Karten 2 und 4 im Anhang. Auf der Karte in Demotz, Le comté de Savoie, S. 482, wird die betreffende Straße als Teil einer der Hauptstrecken in der Grafschaft Savoyen verzeichnet.

<sup>1024</sup> Vgl. Demotz, Chapitre II. Les comtés aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, S. 31 f.; Ders., Le comté de Savoie, S. 134.

<sup>1025</sup> Vgl. Demotz, Chapitre II. Les comtés aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, S. 31 f.; Ders., Le comté de Savoie, S. 24 und 143.

<sup>1026</sup> Vgl. Demotz, Choix et représentations, S. 271; Previté-Orton, The Early History of the House of Savoy, S. 306 mit Anm. 9.

Voirion – lagen nicht weit von der Chartreuse entfernt.<sup>1027</sup> Das Massiv der Chartreuse war dabei, wie erwähnt, umstritten; die Grafen von Albon besaßen mit dem Grésivaudan das Gebiet östlich des Massivs, durch das man von Grenoble aus zur savoyischen Straße zum Mont Cenis gelangen konnte<sup>1028</sup>; die Wege kreuzten sich in Montmélian. Eine strategisch wichtige Position nahm hierbei die Burg ein, die Amadeus dort erbauen ließ, um die Straße an diesem neuralgischen Punkt abzusichern. Guigo III. von Albon versuchte denn auch im Jahr 1142, sich der Burg und damit der Straße zum Mont Cenis zu bemächtigen, musste aber gegen Amadeus eine Niederlage erleiden und starb kurz darauf an seinen Verwundungen.<sup>1029</sup> Wenn Guigo Erfolg gehabt hätte, hätte er nicht nur die Straße zum Mont Cenis in Besitz nehmen, sondern auch eine ungestörte Verbindung zu einer seiner wichtigsten Straßen schaffen können, die von Grenoble über Oisans in das Briançonnais und von dort über den Mont Genève nach Italien führte.<sup>1030</sup> Die Bischofsstadt Grenoble bildete dabei einen wichtigen Verkehrsknotenpunkt zwischen den Wegen durch Savoyen und die Dauphiné<sup>1031</sup>, woraus sich, nebst den Grenzstreitigkeiten mit Vienne, das Interesse des Bischofs Hugo an dem Massiv der Chartreuse und der umliegenden Region erklärt.

Dass die Chartreuse und die drei Adressaten der Consuetudines in der Grafschaft Savoyen, und zwar in ihren Grenzgebieten, und in der Nähe wichtiger Verkehrswege lagen, ist ein Indiz dafür, dass im Hintergrund die Interessen von Amadeus III. sehr wohl eine Rolle spielten. Sowohl der Bugey als auch das Massiv der Chartreuse waren von großer verkehrs- und handelspolitischer Bedeutung; es war daher nötig, das Ausgreifen anderer Herren auf das Gebirge zu verhindern, damit sie keine Besitztümer und Rechtstitel erlangten, die ihnen erlaubt hätten, sich der Verkehrswege zu bemächtigen. Zudem war es notwendig, ein Mächtegleichgewicht in den beiden umstrittenen Gebirgen zu schaffen; durch ihre Grenzfunktion bildeten die Kartausen hier ein wichtiges Element, da sie eine weitere Expansion der Bischöfe und anderer Herren verhinderten. Im Massiv der Chartreuse konnte die Chartreuse sogar ihren Teil zur Ausbildung einer Grenze zwischen Savoyen und Dauphiné beitragen. Aus dem Bestreben nach einer sicheren Grenze wiederum resultierte die Notwendigkeit, Frieden zu schaffen, wozu die kartäusischen Einöden als Friedensräume beitrugen. Nicht zuletzt war eine friedliche Umgebung auch die Voraussetzung dafür, dass die Verkehrswege gerne genutzt wurden. Hier spielten auch andere Klöster eine Rolle: So erhielt

---

<sup>1027</sup> Vgl. Demotz, Chapitre II. Les comtés aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, S. 32. Zum Verkehrsweg vgl. Sclafert, *Le Haut-Dauphiné au Moyen Âge*, S. 211-214.

<sup>1028</sup> Zum Verkehrsweg vgl. Sclafert, *Le Haut-Dauphiné au Moyen Âge*, S. 381.

<sup>1029</sup> Vgl. Demotz, Chapitre II. Les comtés aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, S. 31 f.

<sup>1030</sup> Zum Verkehrsweg vgl. Bligny, *L'église et les ordres religieux*, S. 83.

<sup>1031</sup> Zu Grenoble als Verkehrsknotenpunkt vgl. Sclafert, *Le Haut-Dauphiné au Moyen Âge*, S. 389 f.



Nantua beispielsweise im Jahr 1144 ein Privileg von Papst Lucius II., das den Frieden in der Domäne des Klosters – und damit auf dem Handelsweg zwischen Genf und Lyon – gewährleistete.<sup>1032</sup>

Interessant für die Rolle der Kartausen ist es zudem, dass die Bischöfe es verboten, die kartäusischen Einöden mit Fuhrwerken zu durchqueren. Dabei stellt sich die Frage, warum manche Menschen ihre Fuhrwerke überhaupt auf 800-1200 Meter Höhe hinauftrieben, wenn doch bequeme Handelswege im Tal verfügbar waren. In erster Linie wird sich das Verbot daher wohl an die Bauern im Gebirge gerichtet haben, welche Lebensmittel und andere Waren in die Täler lieferten. Aber auch an die Verhinderung krimineller Machenschaften ist zu denken. Die zahlreichen Waren, welche auf den Handelswegen transportiert wurden, weckten vermutlich auch die Begehrlichkeit von Räubern. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese einen umständlicheren Weg wählen mussten, wenn sie den Händlern auflauern und ihr Diebesgut fortbringen wollten. Da die Zugänge der kartäusischen Einöden verschlossen und bewacht waren, wurde den Räubern dadurch das Leben sicher schwerer gemacht. Auf diese Weise konnten die Kartausen durchaus zum Schutz der wichtigen Verkehrswege beitragen; in einem Fall konnte der Graf von Savoyen hierbei sogar auf römische Strukturen zurückgreifen. So führte durch die Einöde von Portes eine alte Römerstraße<sup>1033</sup>, die strategische Bedeutung hatte und schon zu römischer Zeit den Weg durch die Cluse des Hôpitaux schützen sollte.<sup>1034</sup> Ein anderer Punkt waren wahrscheinlich die wirtschaftlich einträglichen, aber für die Händler belastenden Zölle, welche der Graf von Savoyen und die anderen Machthaber entlang der wichtigen Strecken erheben konnten. Es ist möglich, dass manche ihre Waren an den Zollstationen vorbei transportieren wollten, indem sie, anstelle die vorgesehenen Straßen zu benutzen, das Gebiet der kartäusischen Einöden durchquerten. Wenn dem so war, dann setzte dem die bischöfliche Gesetzgebung für die Einöden Schranken. Nicht zuletzt trug auch der kartäusische Umgang mit Gästen dazu bei, dass der Weg über die kartäusischen Einöden unattraktiv wurde. Da die Eremiten ihnen nur Betten und Nahrung anboten, wie sie selber hatten, und auch die Pferde nicht versorgten, werden die meisten eine Übernachtung bei den Benediktinern entlang der größeren Verkehrswege vorgezogen haben. Auch dadurch konnten die kartäusischen Einöden die Handelswege stärken und die Einnahmen der lokalen Machthaber sicherstellen.

Insgesamt wird aus diesen Umständen deutlich, wie die Kartausen dazu beitragen konnten, die territorialpolitischen und ökonomischen Ziele der geistlichen und weltlichen

---

<sup>1032</sup> Vgl. Guigue, Cartulaire lyonnais, Nr. 26, S. 37-39.

<sup>1033</sup> Vgl. Picard, La chronique Quae in posterum, S. 25.

<sup>1034</sup> Vgl. Dubois, Le Bugey au XIIème siècle, S. 135.

Interessengemeinschaft zu verwirklichen. Die Verpflichtung der Einsiedeleien auf die kartäusischen *Consuetudines*, welche ökonomische Restriktionen einbegriff, stellte hierbei einen wichtigen Baustein dar. Vermutlich gingen zahlreiche Verhandlungen der Niederschrift der *Consuetudines* voraus, ohne dass man den Anteil der einzelnen Akteure genauer eingrenzen könnte. Eine wichtige Rolle spielte hier wahrscheinlich Petrus Venerabilis: Dass die Route von Genf nach Lyon durch die Cluse de Nantua geschützt und frequentiert wurde, konnte ihm nur gelegen sein, da sich ihr entlang einige Cluniazenserklöster befanden. Die Verehrung des Petrus für die kartäusische Lebensweise und die Vorteile, welche die Kartausen im Bugey mit sich brachten, ließen es ihn vielleicht sogar verschmerzen, dass ein Cluniazenserpriorat – falls es sich bei Saint-Sulpice um ein solches handelte – seinem Verband verloren gehen sollte. Demnach erscheint die Vermutung von Jacques Dubois plausibel, dass Petrus Venerabilis einen Anteil an der Verschriftlichung der *Consuetudines* hatte, wenngleich sich eine entscheidende Rolle nicht nachweisen lässt.<sup>1035</sup> Auch die anderen Benediktiner hatten wohl ein großes Interesse an der Verschriftlichung der *Consuetudines*, wie bereits oben deutlich wurde. Eine wichtige, in der Forschung öfter betonte Rolle spielten natürlich die vier Reformbischöfe für die Ausbreitung der Kartäuser und ihres Propositum, so dass sie sich für die Niederschrift ihrer Lebensweise einsetzten. Bisher in der Forschung nicht erkannt wurde jedoch die Rolle, welche der Graf von Savoyen – und damit das weltliche Umfeld – spielte, was man keinesfalls unterschätzen darf. Da die Chartreuse und die drei Adressaten der *Consuetudines* sämtlich in der Grafschaft Savoyen liegen, wird man sogar einen maßgeblichen Einfluss des Grafen auf die Niederschrift der Kartäuserregel annehmen müssen.

Wenn Guigo also in den *Consuetudines* schrieb, dass er diese auf Befehl des Bischofs Hugo und auf Bitten der Prioren von Portes, Saint-Sulpice und Meyriat aufzeichnete, so zeigte dies nur einen Ausschnitt des eigentlichen Geschehens oder das Ergebnis der Verhandlungen. Wir wissen nicht, ob und in welchem Maß Guigo über die politischen Hintergründe informiert war; falls ihm der Einfluss des Grafen von Savoyen vollends bewusst war, so handelte es sich bei seinen Angaben zum Schreibanlass sogar um eine Fiktion, die aufschlussreich für das Selbstverständnis der Kirche seiner Zeit ist. Die Klosterregel wurde dabei als eine allein kirchliche Angelegenheit dargestellt und der weltliche Einfluss auf innerkirchliche Belange ausgeblendet, wodurch eine *libertas ecclesiae* vorgespiegelt wurde. Die Parallele zum Gedankengut der Kirchenreform, wie es sich auch im Wormser Konkordat ausdrückte, ist hierbei augenfällig, und ist bei der Förderung der Kartausen durch Reformbischöfe nicht

---

<sup>1035</sup> Vgl. Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 227-229.

verwunderlich. Weiterhin sind die drei Adressaten der *Consuetudines* nicht nur daraus erklärbar, dass die jeweiligen Prioren nie in der Chartreuse gelebt hatten, was die Forschung bisher annahm; eine entscheidende Rolle spielte hier wohl auch die Lage der drei Einsiedeleien im Bugey und die Interessen der verschiedenen Machthaber, welche sich mit diesen verbanden.

Dass die Außenwelt so in die Regelsetzung und damit das Innenleben der Klöster hineinspielte, mag hierbei überraschen, war aber folgenreich für die Entwicklung der Kartäuser. Die Lebensweise der Eremiten wurde dadurch zu einem recht frühen Zeitpunkt fixiert und verbreitet, als sich erst sechs – oder noch weniger – Einsiedeleien an der Chartreuse orientierten, ohne an sie institutionell angebunden zu sein. Es ist erstens fraglich, ob ohne diesen äußeren Druck zumindest bereits zu dieser Zeit eine Observanzgemeinschaft und später der Kartäuserorden entstanden wäre, denn bei der ambivalenten Einstellung Guigos zur Verbandsverdung erscheint es unklar, ob Guigo für die anderen Prioren überhaupt eine Regel niedergeschrieben hätte. Zweitens ist fraglich, ob die *Consuetudines* und damit die Observanzgemeinschaft die gleiche Gestalt angenommen hätten, wenn sie etwas später aufgeschrieben worden wären, denn die Weiterentwicklung der Chartreuse und der anderen Einsiedeleien hätten andere, vermutlich weniger strenge Gewohnheiten entstehen lassen – und vielleicht hätten die anderen Klöster im Laufe der Zeit ihr Interesse an der Chartreuse verloren. Die Eremiten wurden auf diese Weise von der Umwelt gezwungen, ihre Strenge zu konservieren. Davon legen nicht nur die Vorbehaltsklauseln in den Schenkungsurkunden der Benediktiner Zeugnis ab, sondern auch der Umstand, dass die Kartäuser anfangs gemäß der *Consuetudines* Schenkungen außerhalb der Grenzen ablehnten oder gegen erlaubte Einkünfte eintauschten, ehe sich dies gegen Ende des 12. Jahrhunderts und dann vor allem im 13. Jahrhundert lockerte.<sup>1036</sup> Im Fall der Kartäuser lag somit anscheinend ein Glücksfall vor, bei dem sich – im Gegensatz zu manch anderem Orden – der äußere Einfluss stabilisierend auf das Propositum auswirkte. Die Interessen der Eremiten und der Außenwelt fielen hierbei so günstig zusammen, dass die Regelungen der *Consuetudines* und die Anordnungen der Bischöfe für die Einöden gleichermaßen die spirituellen Ziele der Kartäuser wie die weltlichen Interessen der involvierten Machthaber bedienten.

---

<sup>1036</sup> Zur ökonomischen Entwicklung der Kartäuser im 12. und 13. Jahrhundert und zur Lockerung der wirtschaftlichen Restriktionen vgl. Excoffon, *Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne*, S. 70-80. Folgende Beispiele belegen die Rückgabe bzw. den Austausch von Besitz außerhalb der Grenzen von Kartäusern: Rückgabe von Besitz durch Portes um 1135, vgl. Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, Appendice VIII, S. 72-77; Übergabe des Besitzes an Nantua durch Meyriat 1137, im Tausch gegen Besitz und Rechte Nantuas innerhalb der Einöde von Meyriat, vgl. Guigue, *Cartulaire Saint-Sulpice*, Nr. 7, S. 33-38; Übergabe des Besitzes an die Kirche von Saint-Julien durch Durbon um 1183, im Tausch gegen eine jährliche Naturalabgabe von Saint-Julien, vgl. Guillaume, *Chartes de Durbon*, Nr. 166, S. 127-130.

### III Die Stephansregel der Grandmontenser

#### 1 Der historische Kontext – der Grandmontenserorden im 12. Jahrhundert

Nicht minder bemerkenswert als die kartäusischen *Consuetudines* ist die Stephansregel der Grandmontenser, wenngleich sich beide Texte sehr voneinander unterscheiden. Im Gegensatz zu Guigo, der Skrupel hatte, neue *Consuetudines* aufzuzeichnen, und daher immer wieder die Gemeinsamkeiten mit den Benediktinern hervorhob<sup>1037</sup>, gaben sich die Grandmontenser scheinbar selbstbewusst eine neue Regel und bemühten sich nicht einmal, ihre Neuheit zu verschleiern – sie hoben sie sogar hervor. Der Prolog der Stephansregel sagte eindeutig aus, dass nur eine einzige Regel gebe, das Evangelium – und implizierte, dass es jedem freistand, auf dessen Basis eine eigene Klosterregel zu erlassen.<sup>1038</sup> Die Eremiten beriefen sich dabei auf ihren Gründer Stephan von Muret, der nach dem „*Liber de doctrina*“ einprägsam verkündet hatte: „*Non est alia regula nisi euangelium Christi!*“<sup>1039</sup> Entsprechend könnte man meinen, eine Klosterregel vor sich zu haben, die kaum auf die traditionellen monastischen Texte – mit Ausnahme weniger Zitate aus der Benediktregel –, sondern fast ausschließlich auf das Evangelium zurückgriff.<sup>1040</sup>

Dieser Eindruck trügt jedoch, denn der uns heute erhaltene Text stammt aus dem Jahr 1188, basierte aber auf einer früheren Version, die um 1150 entstand und für eine Neufassung überarbeitet und ergänzt wurde. Diese nicht erhaltene Ursprungsversion lässt sich zum Teil rekonstruieren, und es gibt Hinweise darauf, dass der Text vielleicht nicht einmal den Titel „*regula*“ trug<sup>1041</sup> und defensiver ausgelegt war als die heute bekannte Version. Spuren davon finden sich ebenfalls im Prolog, in dem die Verbundenheit mit der kirchlichen Tradition betont und die Stephansregel als Mischregel oder bloße *mores* oder *traditiones* des Verbandes ausgegeben wurde.<sup>1042</sup> Tatsächlich wurden für die Regel auch einige traditionelle Texte benutzt, ohne dass man dies ausdrücklich kennzeichnete; leider sind auch in der maßgeblichen

---

<sup>1037</sup> Vgl. Kapitel II.3.1.

<sup>1038</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prol.

<sup>1039</sup> *Liber de Doctrina*, Prol., S. 2.

<sup>1040</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 344 und 361; Milano, *Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?*, S. 83 f. In einem Artikel schrieb Becquet etwas missverständlich, dass die Regel auf den Erinnerungen an die Lehren Stephans von Muret basierte, welche wiederum vom Evangelium und Gregor dem Großen inspiriert waren, vgl. Becquet, *Art. Grandmont (ordre et abbaye de)*, S. 41; in anderen Aufsätzen wies er jedoch auf weitere textliche Einflüsse auf die Stephansregel hin, siehe zum Beispiel Ders., *La règle de Grandmont*, S. 111 f.

<sup>1041</sup> Siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zum Titel.

<sup>1042</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prol., S. 67.

Edition der Regel die Angaben dazu allzu spärlich, was leicht in die Irre führen kann.<sup>1043</sup> Der Unterschied zwischen der ursprünglichen Grandmontenserregel und den kartäusischen *Consuetudines* war damit vielleicht nicht ganz so groß, wie man zunächst meint.

Ein weiterer Unterschied der Stephansregel zu den *Consuetudines Guigonis* fällt auf den ersten Blick auf: Von Anfang an war der Text als wörtliche Rede, als Anweisung Stephans gestaltet, so dass der Gründer für ihn eine zentrale Rolle spielte und ihm auch seinen Legitimationsgrund gab.<sup>1044</sup> Diese Besonderheit, die im Gegensatz zu den kartäusischen *Consuetudines* steht, lässt sich gut aus den Anfängen der Grandmontenser erklären. Der Ursprung des Ordens liegt in Muret in der Diözese Limoges; hier gründete Stephan von Muret um das Jahr 1076 eine Einsiedelei, die er bis zu seinem Tod 1124 leitete. Im Unterschied zur Charteuse, welche nach nur sechs Jahren von ihrem Gründer verlassen und gezwungen wurde, eine von ihm unabhängige Identität aufzubauen, stand Stephan von Muret seiner Gründung fast fünfzig Jahre lang voran. Er wurde schließlich auch in seiner Eremitage begraben und blieb so auch nach seinem Tod in seiner Gründung präsent, auch als seine Anhänger Muret gezwungenermaßen verlassen mussten, die Gebeine Stephans mitnahmen und sich in Grandmont niederließen. Diese fortdauernde Präsenz des Gründers, die im 12. Jahrhundert durch eine Translation und schließlich die päpstliche Kanonisation zusätzlichen Glanz erhielt, spiegelte sich demnach in der Ordensregel wider.

Der Text selbst liegt – mitsamt weiteren grandmontensischen Quellen des 12. Jahrhunderts – in einer kritischen Edition vor, die von Jean Becquet vorgenommen wurde<sup>1045</sup>, und ist daher leicht zugänglich; bei näherer Betrachtung erweist sich diese Edition, welche die Texte weitgehend unkommentiert lässt, jedoch in mancherlei Hinsicht als problematisch. So wurde dort die erhaltene Regel von 1188 abgedruckt, aber mit der nicht erhaltenen ursprünglichen Version der Regel identifiziert, was die Forschung zum Text geprägt hat.<sup>1046</sup> Bisher hat sich daher keine Untersuchung mit den unterschiedlichen Entstehungsschichten der Regel befasst. Eine Beschäftigung mit dem Text erfordert deshalb ausgiebige Grundlagenarbeit; da der Haupttext dieser Untersuchung nicht überfrachtet und dadurch unübersichtlich werden soll, wurde diese Grundlagenarbeit in den Anhang („Die Regel A – eine Rekonstruktion“) ausgelagert, der als Kommentar zur Regel benutzt werden kann. Dort werden Überlieferung, Edition und Datierung der Regel diskutiert sowie die Ursprungsversion der Stephansregel, die im Folgenden „Regel A“ genannt werden soll, rekonstruiert. Diese Untersuchung dient als

---

<sup>1043</sup> Zur Edition siehe Kapitel V.1.1.1.

<sup>1044</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Prolog „Dum in heremi“ und „De unitate et diuersitate regularum“.

<sup>1045</sup> Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968; die Stephansregel findet sich auf den Seiten 63-99.

<sup>1046</sup> Siehe hierzu Kapitel V.1.1.1.

Basis der folgenden Ausführungen zur Stephansregel. Hier soll der Hinweis auf das Ergebnis der Untersuchung genügen, dass die Regel A zwischen 1139 und 1157 unter dem vierten Prior von Grandmont, Stephan von Liciac (1139 - 1163), aufgeschrieben wurde; wahrscheinlich entstand sie erst nach 1145 oder 1150. Diese Regel wurde später überarbeitet und ergänzt, woraus die heute erhaltene und in der Edition abgedruckte zweite Version der Regel entstand, die im Folgenden als „Regel B“ bezeichnet werden soll. Diese Regel B entstand zwischen Januar und Juni 1188 und wurde am 27.06.1188 von Papst Clemens III. approbiert.<sup>1047</sup>

Wer Fragen an die Stephansregel stellt, die in der Forschung bislang mit wenigen Ausnahmen stiefmütterlich behandelt wurde<sup>1048</sup>, muss somit immer die unterschiedlichen Versionen der Regel beachten. Entsprechend wurden für die Untersuchungsfelder dieser Untersuchung – historischer Kontext, Textgattung und -aufbau, Normativität, Identität sowie Schreibanlass – stets beide Versionen berücksichtigt. Für das erste Untersuchungsfeld, den historischen Kontext der Regel(n), ergeben sich daher ein viel breiterer Zeitrahmen und eine viel ausführlichere Darstellung als bei den Kartäusern, denn es muss die grandmontensische Geschichte bis zum Ende des 12. Jahrhunderts in den Blick genommen werden. Auch hier ist wieder viel Grundlagenarbeit nötig, da eine detaillierte und wissenschaftlichen Kriterien genügende Überblicksdarstellung für das 12. Jahrhundert fehlt; die derzeit beste Überblicksdarstellung, „The Hermit Monks of Grandmont“ von Carole Hutchison, widmet sich der gesamten Geschichte des Ordens und ist für diese Untersuchung nicht detailliert genug. Zudem gehen die bisherigen Forschungsarbeiten kaum auf die Punkte ein, die für diese Untersuchung relevant sind, und ordnen die erhaltenen Quellen – vor allem die Papsturkunden – oft kaum in ihren historischen Zusammenhang ein.<sup>1049</sup> Die folgende Darstellung wird demgemäß nicht nur einen historischen Überblick bieten, sondern auch die Quellen in ihrem Kontext betrachten sowie das Verhältnis der Grandmontenser zum Gründer und die Entstehung wie den Umgang mit dem normativen Schrifttum verfolgen. Auch dass die folgenden Kapitel häufig auf diese Darlegungen zurückgreifen werden, rechtfertigt eine ausführlichere Darstellung. Eine solch detaillierte Untersuchung lohnt sich: Denn insbesondere die Vorgeschichte der Regel B, die sehr genau datiert werden kann, ermöglicht einen singulären Einblick in die Entstehung eines normativen Textes.

---

<sup>1047</sup> Für eine ausführliche Begründung der Datierung siehe Kapitel V.1.1.1.

<sup>1048</sup> Siehe hierzu den Forschungsüberblick in Kapitel I.4.

<sup>1049</sup> Zur Literatur über die Grandmontenser siehe Kapitel I.4.

## 1.1 Die Anfänge unter Stephan von Muret (1076 – 1124)

Will man die Anfänge der Grandmontenser unter Stephan von Muret erzählen, muss man zunächst wissen, dass man ihn nur durch die Augen anderer sehen kann. Anders als Bruno von Köln, der mit seinen zwei Briefen an Radulf von Grünen und an die Mönche der Chartreuse wenigstens zwei gesicherte Schriften hinterlassen hat, hat Stephan wie Christus keine Schriften verfasst – seine Lehren und seine Lebensweise wurden der Nachwelt allein durch seine „Jünger“ vermittelt. Zentral hierfür war ein Gefährte der ersten Stunde, der illiterate Ritter Hugo Lacerta; vorrangig auf dessen Erinnerungen basierte die Stephansregel.<sup>1050</sup> Hugo starb im Jahr 1157 und überlebte so seinen Meister um mehr als dreißig Jahre. Als Stephan von Liciac daran ging, die Lehren des Gründers zu verschriftlichen, konnte er auf die lebendige Erinnerung Hugos zurückgreifen. Neben der Regel wurden unter seinem Priorat auch der Liber de Doctrina – eine Sammlung von Sprüchen Stephans – sowie eine Heiligenvita Stephans von Muret verfasst.

Diese Vita wurde lange Zeit dem siebten Prior von Grandmont, Gerhard Ithier (1188-1196) zugeschrieben, was sich erst durch den Fund zweier Handschriften mit kürzeren Versionen durch Jean Becquet änderte. Die kürzeste überlieferte Fassung des Textes, die nur Wunder bis einschließlich der Prioratszeit Peter von Limoges (1124 – 1137) überliefert, wurde von Becquet als Vita A bezeichnet und mit der unter Stephan von Liciac entstandenen Urversion der Vita identifiziert. Eine zweite, etwas längere Fassung der Vita wurde um Wunder ergänzt, die zur Prioratszeit Stephans von Liciac stattfanden. Diese Vita wiederum wurde nochmals von dem siebten Prior Gerhard Ithier (1188-1196) überarbeitet und erweitert und wurde von Becquet als Vita B oder „Vita ampliata“ bezeichnet und ediert, behielt aber die Vita A als Kern bei.<sup>1051</sup> Unter dem Nachfolger Stephans von Liciac, dem fünften Prior Peter von Boschiac (1163-1170), entstand schließlich auch eine Heiligenvita für Hugo Lacerta, die ebenso wertvolle Informationen über die Anfänge des Ordens enthält; diese gingen ebenfalls mittelbar auf Hugos Erinnerungen zurück, denn die Vita Hugonis wurde nach der Erinnerung seiner Schüler aufgezeichnet. Da die frühe Urkundenüberlieferung des Ordens problematisch ist<sup>1052</sup>, handelt es sich bei diesen Schriften um die einzigen zeitgenössischen Quellen zu den

---

<sup>1050</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol.; Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 28 f.

<sup>1051</sup> Vgl. Becquet, *Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 125-130.

<sup>1052</sup> Das Verbot der Stephansregel, sich Urkunden über Besitztümer ausstellen zu lassen (Regula Stephani, cap. 24), wurde erst im 13. Jahrhundert aufgehoben. Um trotz fehlender Urkunden Besitzansprüche dokumentieren zu können, wurden im Orden ab dem 13. Jahrhundert viele Urkunden gefälscht, vgl. Delisle, *Examen de treize chartes*, S. 186 f.

Anfängen des Ordens. Somit sind die Augen, durch die wir Stephan von Muret sehen, notgedrungen diejenigen Hugos und seiner Schüler sowie Stephans von Liciac.

Die Hauptquelle zum Leben Stephans von Muret ist die Vita A, die jedoch als historische Quelle problematisch ist. Auf dieser fußt auch die Annahme, dass Stephans Gründung durch das östliche Mönchtum geprägt wurde<sup>1053</sup>; seine Vita galt hierbei lange Zeit als wichtigster Beleg dafür, dass die neuen Orden des Hochmittelalters vom orientalischen Mönchtum beeinflusst wurden.<sup>1054</sup> Recht früh wurde in der Forschung jedoch erkannt, dass die Vita in einigen Teilen ungenau und unglaubwürdig ist<sup>1055</sup>, was aber wie bei Hutchison dahingehend interpretiert wurde, dass es sich hierbei vor allem um chronologische Fehler handelte, da die älteren Brüder bei ihren Erzählungen etwas durcheinandergerieten.<sup>1056</sup> Demgemäß wurde die Vita als historische Quelle mit vielen Fehlern gedeutet, die zwar grundsätzlich richtige Informationen liefert, aber für die Details mit Vorsicht zu gebrauchen ist.<sup>1057</sup> Später wurden in der Forschung jedoch Stimmen laut, die der Vita die historische Glaubwürdigkeit vollkommen absprachen. So wandte sich Marilyn Dunn gegen die auf der Vita basierende Annahme, dass Stephan von Muret vom griechischen Mönchtum Süditaliens beeinflusst worden war. Im Gegensatz zu Becquet, der die in der Vita behaupteten Kontakte zu Milo von

---

<sup>1053</sup> In der Stephansvita ist nur davon die Rede, dass Stephan von kalabrischen Eremiten beeinflusst wurde, vgl. Vita Stephani, cap. 6-8. Diese werden häufig mit griechischen Mönchen gleichgesetzt, vgl. unter anderem Seward, *The Grandmontines – A Forgotten Order*, S. 249; Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 25; Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, S. 92 f. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 32-34, hält eine Beeinflussung Stephans durch griechische Mönche für wahrscheinlich, legt sich aber nicht darauf fest.

<sup>1054</sup> Für einen Forschungsüberblick zur These eines östlichen Einflusses auf die neuen Orden des Hochmittelalters bis 1981 vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 49-51; S. 55, Anm. 24. Duns grundlegende Kritik an dieser These, die sowohl inhaltliche als auch methodische Aspekte anspricht, findet sich ebenda, S. 210-220: Dunn verweist hier nicht nur auf die problematische Stephansvita, sondern auch die verzerrte Sicht einiger Forscher auf das orientalische Mönchtum und die unzureichende Erforschung des frühmittelalterlichen westlichen Eremitentums; überdies würden die Differenzen zwischen östlichen und westlichen Mönchen ausgeblendet – wie auch der soziale Kontext, in dem sich das Mönchtum entwickle und der die Rezeption fremder Einflüsse determiniere. Die Kritik Duns spricht wichtige Punkte an und ist grundsätzlich zutreffend, auch wenn sie die Barrieren zwischen orientalischem und abendländischem Mönchtum überbetont (siehe ebenda, S. 220: „each had little or nothing to say to the other“), denn es gibt eindeutige Belege für ein Interesse hochmittelalterlicher westlicher Mönche am griechischen Mönchtum und der orientalischen spirituellen Tradition sowie gelungene Kontakte zwischen den Mönchen, vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 306-309. Die Probleme bei der Deutung möglicher Einflüsse auf das hochmittelalterliche Eremitentum – auch aus anderen Religionen –, die auch generell bei der Deutung von Übernahmen aus anderen Klöstern auftreten, werden auch bei Constable, ebenda, S. 311-313, diskutiert. Constable verweist auf den eklektischen Charakter der monastischen Reformbewegung und betont wie Dunn, dass eine Kultur nur die Einflüsse aufnehme, die ihren Bedürfnissen entgegenkomme; daraus ergeben sich zwei Schlussfolgerungen: „It is therefore wiser to think in terms of convergences and parallels than of influences or borrowings“ sowie „For the historian the question of the nature of the predisposition and preparation is more important than that of the specific elements taken“ (ebenda, S. 311).

<sup>1055</sup> Für einen Überblick zur Erforschung der Stephansvita bis einschließlich Becquet siehe Dunn, *Church and Society*, S. 67-85. Schon den Bollandisten und Maurinern fielen die chronologischen Ungereimtheiten auf.

<sup>1056</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 31 f.

<sup>1057</sup> Vgl. beispielsweise Becquet, *Saint Étienne de Muret et l'archevêque de Bénévent Milon*, S. 21-27.



Benevent als Argument für die Glaubwürdigkeit der Quelle heranzog<sup>1058</sup>, verwies Dunn auf die auch anderweitig unzuverlässige Überlieferung über Milo. Dies diente Dunn dazu, der Stephansvita auch den letzten Rest von Glaubwürdigkeit bezüglich Stephans Jugend abzusprechen.<sup>1059</sup> Auch allgemein bemerkte Dunn, dass der historische Stephan aus der Vita nur schwer erkennbar sei.<sup>1060</sup> Eine noch weitreichendere Skepsis gegenüber der Quelle, die aber inhaltlich und methodisch gut begründet wurde, äußerte Maire Wilkinson in mehreren Aufsätzen.<sup>1061</sup>

Es ist vor allem Wilkinsons Verdienst, die Tücken dieser Schrift offengelegt zu haben, wengleich ihre Interpretationen im Detail nicht immer überzeugend sind. Sie sprach der Vita Stephani jeglichen historischen Wert ab, sondern deutete sie als Fiktion<sup>1062</sup>, durch die eine ideale Ordensgeschichte konstruiert wurde.<sup>1063</sup> Demnach sollte sie „a new and improved beginning for the Order of Grandmont“<sup>1064</sup> vermitteln. Zugleich wies sie auf die Vita Hugonis hin, aus der Unzufriedenheit mit der Stephansvita (in der Version der von ihr so genannten *Vita posterior*) deutlich wurde und die eine alternative Lebenserzählung bot. Die Darstellung der Vita Hugonis sah sie dabei als ursprünglichere Darstellung, die auf der oralen Tradition und glaubwürdigen Zeugen basierte; diese wich in manchen Punkten von der Stephansvita ab.<sup>1065</sup> Tatsächlich scheint Wilhelm Dandina, der Autor der Vita Hugonis, darauf Wert gelegt zu haben, gründlich bezeugte Informationen zu berichten; damit ist Wilkinsons Ansatz, die Darstellung der Stephansvita mit der Vita Hugonis abzugleichen, um die Glaubwürdigkeit der Quelle zu überprüfen, so gut begründet wie nützlich. Ob wir dadurch dem historischen Stephan näher kommen können, ist jedoch nicht sicher, denn Wilkinson hat auch herausgearbeitet, dass sich die Vita Hugonis an der Vita Antonii orientierte und Stephans Leben entsprechend darstellte.<sup>1066</sup>

---

<sup>1058</sup> Vgl. Becquet, Saint Étienne de Muret et l'archevêque de Bénévent Milon, S. 26.

<sup>1059</sup> Vgl. Dunn, Church and Society, 132 f.

<sup>1060</sup> Vgl. Dunn, Church and Society, S. 173 (Begründung auf S. 162-173).

<sup>1061</sup> Wilkinson, M., La vie dans le monde d'Étienne de Muret et la vita Stephani Muretensis, in: Durand, G./ Nougaret, J. (Hgg.): L'ordre de Grandmont. Art et histoire. Actes des Journées d'Études de Montpellier 7 et 8 octobre 1989, Carcassonne 1992, S. 23-41; Dies., Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation of Muret-Grandmont According to its Primitive Traditions, in: Medieval History 2 (1992), S. 45-67; Dies., The Vita Stephani Muretensis and the Early Life of Stephen of Muret, in: Loades, J. (Hg.), Monastic Studies. The Continuity of Tradition, Bangor 1990, S. 102-126; Dies., The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution of the Order of Grandmont in 1186 and Thereafter, in: Loades, J. (Hg.), Monastic Studies. The Continuity of Tradition II, Bangor 1991, S. 133-155.

<sup>1062</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 102 f.

<sup>1063</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 133.

<sup>1064</sup> Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 138.

<sup>1065</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 105 und 108.

<sup>1066</sup> Vgl. Wilkinson, Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation of Muret-Grandmont, S. 46-50.

Weniger überzeugend als diese Überlegungen Wilkinsons ist hingegen ihre Datierung der einzelnen Schriften; zudem wirkt ihre Umbenennung der Quellen häufig verwirrend.<sup>1067</sup> Die Vita Stephani datierte sie, im Gegensatz zu Becquet, in sämtlichen uns erhaltenen Versionen auf nach 1189; leider begründete sie dies nicht und ging auch nicht auf die unterschiedlichen handschriftlichen Versionen ein, sondern verwies darauf, dass es „evident“ sei, dass sämtliche Versionen nach der päpstlichen Kanonisation entstanden.<sup>1068</sup> Entsprechend nahm sie an, dass die heute erhaltene Vita die päpstlichen Reformen der 1180er Jahre legitimieren sollte – wie auch die Stephansregel, die sie als Ganzes in diese Zeit datierte.<sup>1069</sup> Die unter Stephan von Liciac verfasste ursprüngliche Vita, die sie *Vita posterior* nannte, hielt sie für verloren; ihrer Ansicht nach habe sich jedoch eine Spur davon in einer Zusammenfassung bei Vinzenz von Beauvais erhalten. Leider ist es aus der knappen Passage bei Vinzenz nicht ersichtlich, warum es sich hier – wie Wilkinson argumentiert – um eine Zusammenfassung dieser *Vita posterior* und nicht der erhaltenen Stephansvita handeln sollte, zumal sich hier wortwörtliche Übernahmen aus dieser finden.<sup>1070</sup> Es ist somit unwahrscheinlich, dass es eine solche verloren

---

<sup>1067</sup> So nennt sie die überlieferte Stephansvita in allen Versionen „Vita Pseudo-Normativa“ (Vita PN), die Vita Hugonis sowie den Prolog *Dum in heremi* „Vita Primitiva“ (Vita P) und die ursprüngliche, unter Stephan von Liciac verfasste Stephansvita „Vita posterior“, vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life*, S. 103 und 105 f.

<sup>1068</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life*, S. 106.

<sup>1069</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life*, S. 113; Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 133.

<sup>1070</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life*, S. 106 f.; für die Begründung zentral ebenda, S. 105: „Thus Vincent gives no hint of a teleological structure in the story, and neither brethren of Calabria [sic!], nor Roman cardinal, nor papal authorization of Stephen’s *propositum* appear. The constraints of a digest must be taken into account, but the phrasing used implies that he did not suppose that there were other parts of this stage of the story to be told, beyond points of detail.“ Angesichts der Tatsache, dass Vinzenz Stephans Leben bis zur Niederlassung in Muret in nur zwei Sätzen zusammenfasste, erscheint dies als überinterpretiert. Vinzenz schrieb im 13. Jahrhundert, in dem die Grandmontenser längst ein päpstlich anerkannter Orden waren, so dass es ihm vielleicht als überflüssig erschien, von Dingen zu berichten, welche das grandmontensische Propositum und die Ordensgründung legitimieren sollten. Übrig blieb eine Aneinanderreihung von „Fakten“: „Hic filius Stephani nobilissimi viri de Arverniae partibus à patre suo in pueritia ductus est Beneventum, ubi à sancto Milone archiepiscopo 12. annis educatus regulam bene vivendi didicit. Denique discedens peragratis multis eremis, & de canonicorum & monachorum & eremitarum vita, quae imitanda sunt memoriae commendans in Aquitaniam prope Lamonicas [sic!] ad montem prope nemorosum, qui Muretum dicitur, Christo duce peruenit, vbi fontes reperit, & rupes, terram desertam, & inuiam, quae tota siluestris & sterilis, hominibus insueta, & feris assueta, nouo hospiti suo potum frigidissimum & domum ventis expositam offerens, afflictionem corporis & requiem mentis manifestis indicijs promittebat.“ (Vinzenz von Beauvais, *Speculum historiale*, lib. 25, cap. 46, S. 1018). Zudem zitierte Vinzenz hier fast wortwörtlich aus der erhaltenen Vita Stephani (siehe Vita Stephani, cap. 11): „Denique, peragratis multis heremis et solitudinibus, et de canonicorum, monachorum heremitarumque uita illa quae imitanda sunt memoriae commendans, in Aquitaniam ad nemorosum montem, qui non longe distat ab urbe Lemouicarum et Muretum dicitur, Christo ducente, peruenit.“ Siehe auch Vita Stephani, cap. 12: „Vbi fontes repperit et rupes, terramque desertam et inuiam, quae nouo hospiti suo potum frigidissimum et domum uentis expositam offerens, afflictionem corporis et requiem mentis manifestis indicijs promittebat; porro tota siluestris et sterilis et fere omni tempore hiemalis, hominibus insueta, assueta feris, aliud non poterat polliceri.“ Die restliche Darstellung Vinzenz’ weist ähnlich massive Übereinstimmungen und wortwörtliche Übernahmen aus der Vita Stephani auf, siehe Vinzenz von Beauvais, *Speculum historiale* (SH), lib. 25, cap. 47 – Vita Stephani (VS), cap. 12-25; SH cap. 48 – VS cap. 26-32; SH cap. 49 – VS cap. 32-36; SH cap. 50 – VS cap. 38-43. Es ist somit annähernd sicher, dass Vinzenz diesen

gegangene *Vita posterior* gegeben hat, die unter Stephan von Liciac entstand. Auch dass alle handschriftlichen Versionen der erhaltenen Stephansviten nach der Kanonisation Stephans geschrieben worden sein sollen, erscheint keineswegs als evident. Es gibt vielmehr einige Gründe, die kürzeste erhaltene Version der Stephansvita, die Becquet als Vita A bezeichnete, als die Version anzusehen, die unter Stephan von Liciac geschrieben wurde. So erscheint diese als abgeschlossenes Werk, überliefert aber nur Wunder bis einschließlich der Prioratszeit Peters von Limoges (1124 – 1137); es scheinen jedoch andere Schriften im Verband bekannt gewesen zu sein, welche einige Wunder Stephans dokumentierten und auf welche die Vita verweisen konnte.<sup>1071</sup> Der Text überlieferte am Ende ein Gebet des Priors Peter von Limoges, in dem er Stephan von Muret bat, keine weiteren Wunder zu wirken, um die Einsamkeit der Eremiten nicht zu gefährden, und hielt die Grandmontenser an, mehr das Leben Stephans als seine Wunder hochzuhalten.<sup>1072</sup> Es ist nicht ersichtlich, warum Gerhard Ithier anlässlich der Kanonisation Stephans eine kurze Vita mit einer solchen Botschaft geschrieben haben sollte. Vielmehr überliefert Gerhard in seinem Werk „De reuelatione“, dass die Grandmontenser anlässlich der Kanonisation Bedenken hatten, wobei sie sich auf das Gebet Peters von Limoges bezogen, und dass die Mönche letztlich entschieden, Stephan darum zu bitten, wieder Wunder zu wirken – was dann auch geschah.<sup>1073</sup> Die kurze Vita, die den Mönchen offenbar bekannt war, lief somit Gerhards Intentionen entgegen und ist daher nicht ihm zuzuschreiben. Dass die Vita unter Stephan von Liciac entstand, wird auch dadurch nahegelegt, dass in ihr auffällig häufig das Verbot der Tierhaltung erwähnt wurde<sup>1074</sup>; dieses hatte Stephan von Liciac – vielleicht nach dem Vorbild des Gründers – (wieder) eingeführt und war im Verband umstritten.<sup>1075</sup> Indem dieses auf Stephan von Muret zurückgeführt wurde, konnte der Prior somit seine Neuerung legitimieren. Insgesamt erscheint somit Becquets Annahme einer Vita A als überzeugender. Dennoch haben Wilkinsons Interpretationen ein neues Licht auf den Text geworfen.

---

Text verwendete, was Wilkinsons Annahme – und damit die Existenz einer verloren gegangenen *Vita posterior* – widerlegt.

<sup>1071</sup> Siehe die beiden Schlussätze der kürzesten Version (*Vita Stephani*, cap. 43): „Ergo quia pura fides et caritas uera magis amant opera quam signa, taceamus multa miracula quae, dum adhuc uiueret, ab ipso audiuimus et legimus fuisse facta, et cotidie in procuratione omnium nostrum sine possessionibus, pecudibus ac redditibus, Deo cooperante, fieri uidemus. Sequamur autem ipsum per ostensum nobis sanctae conuersationis exemplum, ipso auxiliante, qui uiuit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.“

<sup>1072</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 43.

<sup>1073</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De reuelatione*, cap. 3, S. 283 f.

<sup>1074</sup> Vgl. *Vita Stephani*, Prol., S. 103; cap. 6; cap. 32, S. 121; cap. 43.

<sup>1075</sup> Vgl. *Epigrammata priorum Grandimontis*, cap. 4, und *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 4. Siehe auch Kapitel III.5.1.4.

In diesem Kapitel soll nicht die Darstellungsabsicht der Vita A diskutiert werden; dies wird weiter unten geschehen.<sup>1076</sup> Hier soll allein die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Vita behandelt und die Anfänge der Grandmontenser rekonstruiert werden. Wichtig ist hier auch der Vergleich mit der Darstellung in der Vita Hugonis. Folgt man diesem Text, der nur Regel und Liber de Doctrina explizit auf Hugos Erinnerung zurückführte<sup>1077</sup>, entstand die Vita Stephani ohne Mitwirkung Hugos – wahrscheinlich wurde sie erst nach seinem Tod niedergeschrieben. Hierbei spricht einiges für eine Abfassung zwischen 1159 und 1163.<sup>1078</sup> Wilkinson hat darauf hingewiesen, dass in der Vita Hugonis eine deutliche Distanz zur Stephansvita fassbar ist<sup>1079</sup>; im Verband gab es offenbar zwei verschiedene Erzähltraditionen über die Ursprünge des Verbandes.<sup>1080</sup> Während die Stephansvita eine eher klerikale Version der grandmontensischen Anfänge schilderte<sup>1081</sup>, entsprach die Sichtweise der Vita Hugonis eher derjenigen der Laienbrüder<sup>1082</sup> und sollte vielleicht die unterschiedlichen Erzähltraditionen wieder zusammenführen.<sup>1083</sup> Interessant ist hierbei, dass der Autor der Vita Hugonis anscheinend einige leider nicht benannte Passagen der Vita A für unglaubwürdig hielt; zumindest gab er an, dass er von einigem nie zuvor gehört habe<sup>1084</sup>: „Cum enim dicta et facta alias plene exarata, scripta modo ac luculenta declarat historia, sed si cuncta, quae in uita eius gesta sint scripta cum non audiuimus, euoluere conaremur, a suscepto iam procul dubio proposito conticescimus.“<sup>1085</sup> Die Darstellung in der Stephansvita stieß hier auf offene Ablehnung – auch mancher Grandmontenser im 12. Jahrhundert glaubte offenbar nicht alles, was in der Vita stand. Darüber hinaus zeigt die Vita Hugonis, wie wenig man um 1165 eigentlich noch über Stephan wusste.<sup>1086</sup>

Über mangelnde Würdigung Stephans konnte man sich jedenfalls nicht beklagen: Die Vita A hinterlässt das beeindruckende Bild eines Heiligen, der Bruno in nichts nachstand. Der Stephan der Vita war von hohem Rang, fundierter Bildung, tiefer Frömmigkeit und bewegte sich zweitweise in höchsten kirchlichen Kreisen, so dass er einen mehr als würdigen Gründer für den grandmontensischen Verband darstellte. Doch bereits die Abstammung Stephans, welche die Vita erwähnt, erschien Wilkinson als unsicher: Stephan war demnach der Sohn

---

<sup>1076</sup> Siehe Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>1077</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 50.

<sup>1078</sup> Siehe Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>1079</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 108 f.

<sup>1080</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 107-110; Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 562-564.

<sup>1081</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 105 und 113.

<sup>1082</sup> Siehe Kapitel III.5.1.4.

<sup>1083</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 564 und 567.

<sup>1084</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 108 f.

<sup>1085</sup> Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 29.

<sup>1086</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 110.

eines hohen Adligen namens Stephan und seiner Frau Candida<sup>1087</sup>; seine Geburt kann auf die Jahre 1044-1047 datiert werden.<sup>1088</sup> Erst die *Vita ampliata* erwähnte, dass der Vater der Vizegraf von Thiers gewesen sei.<sup>1089</sup> Demgegenüber vermerkte die *Vita Hugonis* über die Abstammung Stephans allein: „(...) Aruernis oriundus certa plurimorum relatione comprobatur et creditur.“<sup>1090</sup> Aufgrund dessen zweifelte Wilkinson an der hohen Abkunft Stephans; ihr zufolge basiert die Genealogie der Vizegraven von Thiers von Baluze teilweise auf der Stephansvita und kann daher nicht als Beweis für die historische Richtigkeit des Textes dienen.<sup>1091</sup> Doch Baluze verwies auch auf eine Urkunde des Vizegraven Wilhelm II., die eine Schenkung an Hugo von Cluny (1049-1109) enthielt, bei der Wilhelms Bruder Stephan zugegen war<sup>1092</sup>, und Père Anselme übermittelte weitere Informationen zu Vater und Bruder Stephans.<sup>1093</sup> Es ist daher unwahrscheinlich, dass die *Vita* uns hier in die Irre führt, wenngleich die Formulierung in der *Vita Hugonis* seltsam wirkt; vielleicht wollte Wilhelm Dandina hier nur den Herkunftsort Stephans betonen.<sup>1094</sup> Es gibt somit keinen stichhaltigen Grund, an der Herkunft Stephans aus der Familie der Vizegraven von Thiers – einer Nebenlinie der Vizegraven bzw. Grafen der Auvergne – zu zweifeln. Damit stammte Stephan aus einer hoch angesehenen Adelsfamilie, wenngleich nicht allerersten Ranges.<sup>1095</sup> Vielleicht wurde Stephans Interesse am monastischen Leben in der Familie grundgelegt, denn die Vizegraven von Thiers hatten einige Klöster gefördert. So sind seit dem 10. Jahrhundert Schenkungen von Familienmitgliedern an Cluny und cluniazensische Klöster nachweisbar<sup>1096</sup>;

---

<sup>1087</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 1.

<sup>1088</sup> Die *Vita* gibt an, dass Stephan in seinem achtzigsten Lebensjahr starb, vgl. *Vita Stephani*, cap. 33. Sein Tod wird in der Regel auf das Jahr 1124 datiert, da in diesem Jahr eine Synode in Chartres stattfand, die laut der *Vita* kurz nach Stephans Tod stattfand, vgl. ebenda, cap. 37. Zudem überliefert die *Vita Hugonis* das Jahr 1124 als Todesjahr, vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 29. Daraus ergäbe sich 1044 oder 1045 als Geburtsjahr. In der *Stephansvita* steht aber auch, dass Stephan im Jahr 1076 dreißig Jahre alt war, vgl. *Vita Stephani*, cap. 12, was 1046 oder 1047 als Geburtsjahr und 1125 oder 1126 als Todesjahr ergäbe.

<sup>1089</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Vita Stephani ampliata*, cap. 1, S. 138.

<sup>1090</sup> Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 1.

<sup>1091</sup> Vgl. Wilkinson, *Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation of Muret-Grandmont*, S. 46, mit Anm. 11. Sie bezieht sich auf Baluze, *Histoire généalogique de la maison d’Auvergne*, Bd. 1, S. 31, der nicht angibt, woher er die Informationen über den Vizegraven Stephan hat.

<sup>1092</sup> Vgl. Baluze, *Histoire généalogique de la maison d’Auvergne*, Bd. 2, S. 30. Wilhelms Gattin Adelheid stammte aus dem Haus Semur und damit aus der Familie Hugos von Cluny. Die Verbindung zu Cluny geht aber nicht nur auf Adelheid zurück, denn einzelne Schenkungen an Cluny und cluniazensische Klöster durch die Vizegraven von Thiers sind seit dem 10. Jahrhundert belegt, vgl. ebenda, S. 27-30.

<sup>1093</sup> Vgl. Anselme de Sainte-Marie, *Histoire généalogique et chronologique*, Bd. 8, S. 59.

<sup>1094</sup> Die Frage nach dem Herkunftsort Stephans mochte wegen der Teilung zwischen Frankreich und dem Angloangevinischen Reich an Bedeutung gewonnen haben; in den 1180er Jahren gab es denn auch Spannungen zwischen dem französischen und englischen Zweig des Verbandes, siehe unten, Kapitel III.1.5.

<sup>1095</sup> Stephans Bruder Wilhelm (II.) folgte dem Vater als Vizegraf von Thiers nach; dessen Sohn Wilhelm III. wiederum – Stephans Neffe – folgte dem Vater nach, während der andere Sohn Wido die Familie der Grafen von Chalon begründete. Eine Stammtafel der Vizegraven von Thiers findet sich bei Schwennicke, *Europäische Stammtafeln* 3,3, Tafel 433. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 28, gibt fälschlicherweise an, dass Stephans jüngerer Bruder Graf von Chalon wurde.

<sup>1096</sup> Vgl. Baluze, *Histoire généalogique de la maison d’Auvergne*, Bd. 2, S. 27-30.

Stephans Urgroßvater Wido II. hatte sich zudem als Reformier betätigt, als er das Kloster Sankt Symphorian in Thiers Cluny überstellt hatte<sup>1097</sup>, und Stephans Großvater Wilhelm I. hatte das Kollegiatstift Sankt Martin d'Auronne gegründet.<sup>1098</sup>

Die Vita A schweigt sich jedoch über diese familiären Hintergründe aus. Nach wenigen Angaben zur Kindheit Stephans, in denen nur von einer Ausbildung in den *litterae* die Rede ist, schildert die Vita A ausgiebig einen Italienaufenthalt des Gründers. Im Alter von zwölf Jahren, also 1056 oder 1057, brach er der Vita zufolge zusammen mit seinem Vater zu einer Pilgerreise auf, die zum heiligen Nikolaus nach Bari führen sollte.<sup>1099</sup> Dessen Reliquien wurden damals aber noch gar nicht in Bari aufbewahrt, so dass Hutchison vermutet, dass das eigentliche Ziel der Reise San Michele auf dem Monte Gargano war.<sup>1100</sup> In Benevent erkrankte Stephan angeblich und wurde von seinem Vater in die Obhut des gregorianischen Bischofs Milo von Benevent gegeben, der ihn zwölf Jahre bei sich behielt<sup>1101</sup> und „non solum sacris eum tradidit litteris, uerum etiam ipse uelut pius pater et fidelis doctor, bonitatem et disciplinam et scientiam ipsam studiosius edocebat“<sup>1102</sup>. Auch hier ist die Vita unglaubwürdig, da Milo von Benevent erst im Jahr 1074 Bischof wurde; davor war er vermutlich Dekan der Kirche von Paris.<sup>1103</sup> Hutchison hält es nicht für ausgeschlossen, dass Stephan Milo in Italien oder Frankreich begegnete und der gregorianische Bischof einen großen Einfluss auf den Heiligen ausüben konnte, auch wenn die Geschichte von der Ausbildung nicht stimmt.<sup>1104</sup> Bereits Mabillon sowie Martène und Durand schlugen vor, dass Stephan Milo anderswo bzw. in Frankreich begegnete und ihn später nach Benevent begleitete<sup>1105</sup>, was jedoch von der Stephansvita nicht gestützt wird. Die divergierenden Forschungsmeinungen zur Glaubwürdigkeit der Begegnung mit Milo wurden bereits oben am Anfang dieses Kapitels dargelegt. Zweifel im Verband an den Stationen des Italienaufenthalts belegt auch die Stephansvita selbst – und zwar interessanterweise, ähnlich der modernen Forschung – in Bezug auf Milo. In der Vita wird berichtet, dass kurz vor Stephans Tod zwei Kardinäle Muret besuchten und sich darüber erkundigten, von wem Stephan seine ungewöhnliche Lebensweise erlernt habe, woraufhin dieser unter anderem von Milo erzählt

---

<sup>1097</sup> Vgl. Baluze, *Histoire généalogique de la maison d'Auvergne*, Bd. 2, S. 29 f.

<sup>1098</sup> Vgl. Anselme de Sainte-Marie, *Histoire généalogique et chronologique*, Bd. 8, S. 59.

<sup>1099</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 2.

<sup>1100</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 30.

<sup>1101</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 3 und 9.

<sup>1102</sup> Vita Stephani, cap. 4.

<sup>1103</sup> Vgl. Becquet, *Saint Étienne de Muret et l'archevêque de Bénévent Milon*, S. 23 f. Dunn, *Church and Society*, S. 132, hält den Dekan und den Bischof Milo jedoch für zwei unterschiedliche Personen; eine ausführliche Untersuchung zum Leben Milos, welche Dunns Annahme begründet, findet sich ebenda, S. 85-133.

<sup>1104</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 30-32.

<sup>1105</sup> Vgl. Mabillon, *Annales OSB*, Bd. 5, S. 62 f.; Martène/ Durand, *Veterum Scriptorum Amplissima Collectio*, Bd. 6, S. xii.

habe. Laut Vita schenken die beiden Kardinäle der Ausbildung bei Milo zunächst keinen Glauben, da Milo doch schon lange tot sei. Sie konnten jedoch durch einen Abt, der die Vertrauenswürdigkeit Stephans bezeugte, vom Gegenteil überzeugt werden; dieser Abt blieb bezeichnenderweise namenlos.<sup>1106</sup> Das Schweigen der Vita Hugonis über die italienischen Jahre Stephans könnte somit durchaus bedeuten, dass man diese skeptisch betrachtete. Die Vita Hugos berichtet über den Werdegang Stephans nur, dass er den Versuchungen der Welt aus dem Weg ging und dann „quodam rapido cursu peruenit Muretum“<sup>1107</sup>, was der Vita A deutlich widerspricht, die sechzehn lange Lehrjahre Stephans in Italien schildert.

Dunn hält die italienische Pilgerreise Stephans für eine Erfindung, die sich aus den Beziehungen zwischen Süditalien und dem Limousin erklären lässt, die vor allem in Pilgerfahrten, Reliquien und Heiligenkult sichtbar wurde. Sie verweist darauf, dass es bei Limoges einen Mont Gargan gab, und dass im Limousin auch Bénévent-L'Abbaye lag, das Reliquien des heiligen Bartholomäus besaß.<sup>1108</sup> Auf der anderen Seite würden gerade solche Beziehungen zwischen Süditalien und dem Limousin plausibel machen, dass Stephan und sein Vater eine solche Pilgerreise antraten. Dass Benevent eine so große Rolle in der Vita A spielte, liegt wohl vor allem daran, dass die Grandmontenser offenbar Reliquien des heiligen Bartholomäus besaßen. Die Kirche in Muret, die vielleicht den Benediktinermönchen von Ambazac gehörte, war manchen Chronisten zufolge dem heiligen Bartholomäus geweiht; andere überliefern jedoch, dass sich die Reliquien in Grandmont befanden.<sup>1109</sup> Es ist möglich, dass ein – leider nicht belegter – Streit um die Reliquien zwischen den Benediktinern und den Eremiten<sup>1110</sup> oder ein Zweifel an ihrer Echtheit den Hintergrund der Vita bildeten. Stephans angebliche Beziehungen zu Milo und sein Aufenthalt in Benevent wurden vielleicht erfunden, um die grandmontensischen Ansprüche auf die Reliquien zu unterstreichen. Wie auch die angebliche Inspiration Stephans durch süditalienische Eremiten, von der im Folgenden die Rede sein soll, sollte die Verbindung zu Benevent wahrscheinlich dazu dienen, Grandmont ein größeres Prestige im Limousin zu verschaffen.

Laut der Vita A lernte Stephan nämlich während seiner Ausbildungszeit bei Milo in Kalabrien schließlich eine Gruppe von Eremiten kennen, welche ihn tief beeindruckte und in ihm den Wunsch reifen ließ, selbst ein eremitisches Leben aufzunehmen.<sup>1111</sup> Um welche Eremiten es

---

<sup>1106</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32, S. 121 f.

<sup>1107</sup> Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 1.

<sup>1108</sup> Vgl. Dunn, Church and Society, S. 208-210.

<sup>1109</sup> Vgl. Guibert, Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont. Appendice (1877), S. 217; Lecler, Histoire de l'abbaye de Grandmont, S. 48.

<sup>1110</sup> Nach dem Tod Stephans machten die Benediktiner von Ambazac den Eremiten Muret streitig, vgl. Vita Stephani, cap. 38.

<sup>1111</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 6-8.

sich dabei handelte, ist nicht auszumachen. Bruno gründete Santa Maria della Torre erst viel später, so dass eine Inspiration durch ihn ausgeschlossen ist.<sup>1112</sup> Fouquet und Frère Philippe-Étienne vermuteten, dass es sich um Kamaldulenser oder Fontavellaner handelte<sup>1113</sup>, während Hutchison eher an griechische Mönche dachte, die nach der Basiliusregel lebten. Nach ihr waren die Kamaldulenser in der Gegend kaum, die Fontavellaner noch gar nicht präsent.<sup>1114</sup> Marilyn Dunn hingegen lehnte die Vita – und damit auch einen griechischen Einfluss auf Stephan – ab und betonte seine Verbundenheit mit dem lokalen Mönchtum im Limousin.<sup>1115</sup> Ob Stephan tatsächlich tiefere Kenntnisse des basilianischen Mönchtums hatte, lässt sich nicht entscheiden; es ist nicht einmal klar, ob er sich je mit den Regeln des Basilius auseinandergesetzt hatte, die sich im Abendland in mancher Klosterbibliothek fanden.<sup>1116</sup> Die ausführlichste Aussage dazu, wenn sie denn Stephans Worte treffend wiedergeben sollte, findet sich im Prolog des Liber de Doctrina. Dort bezeichnete er die Basiliusregel als vollkommener denn die Benediktregel<sup>1117</sup>, was auf eine Kenntnis und Bewunderung der Basilianer hindeuten, aber auch einfach auf das letzte Kapitel der Benediktregel anspielen könnte.<sup>1118</sup> Auch wer nach Parallelen zwischen den Regeln des Basilius und der Stephansregel sucht, wird enttäuscht.<sup>1119</sup> Eine Notwendigkeit, einen süditalienischen Einfluss auf Stephan anzunehmen, besteht daher nicht<sup>1120</sup>; zudem steckte hinter der Darstellung der Eremitengemeinschaft in der Vita wahrscheinlich eine legitimatorische Absicht. Dies wird an der nächsten Station im Leben Stephans nach der Vita deutlich: Nach dem Tod Milos von Benevent soll er sich von Benevent nach Rom begeben haben, wo er vier Jahre bei einem Kardinal verbrachte und an der Kurie ein- und ausging. So lernte er „de diuersis diuersarum religionum actionibus et dispensationibus totius ecclesiae“.<sup>1121</sup> Letztlich erlaubte ihm der Papst – nach späterer Überlieferung Gregor VII.<sup>1122</sup> –, „ut ordinem quem in Calabria

<sup>1112</sup> Gegen Martène/ Durand, *Veterum Scriptorum Amplissima Collectio*, Bd. 6, S. x, welche die kalabrischen Eremiten mit den Kartäusern identifizierten.

<sup>1113</sup> Vgl. Fouquet/ Philippe-Étienne, *Des Bons-hommes*, S. 121, Anm. 3.

<sup>1114</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 34. An griechische Mönche denken auch Seward, *The Grandmontines – A Forgotten Order*, S. 249; Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 25; Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, S. 92 f.

<sup>1115</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 211.

<sup>1116</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 182 f.

<sup>1117</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, Prol., S. 5.

<sup>1118</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 73.

<sup>1119</sup> Vgl. auch Dunn, *Church and Society*, S. 183: “the text itself reveals that Stephen is not consciously dependent on Basil.” Für die Frage, ob die Stephansregel von den Regeln des Basilius beeinflusst wurde, siehe Kapitel V.1.4.

<sup>1120</sup> Auch Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 33, verweist darauf, dass die Gebräuche, die Stephan aus Süditalien übernommen haben könnte, nicht nur dort vorzufinden waren; auch Gaucher von Aureil, der wie Stephan Eremit im Limousin war, verfolgte ein ähnliches Konzept.

<sup>1121</sup> *Vita Stephani*, cap. 9.

<sup>1122</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 35.



obseruari didicerat (...) sibi alicubi obseruare“.<sup>1123</sup> Da der *ordo* der kalabrischen Einsiedler als ein gemeinsames Leben beschrieben wird<sup>1124</sup>, ist hiermit kein traditionelles Einsiedlerleben, sondern eine Klostergründung impliziert. Es erscheint unglaublich, dass Stephan Papst Gregor VII. um Erlaubnis gebeten haben soll, ein Kloster zu gründen, ohne auch nur zeitweise als Eremit gelebt und ohne einen einzigen Schüler gehabt zu haben. Plausibel erscheint ein solcher Schritt, der in dieser Zeit singulär gewesen wäre und an den heiligen Franziskus erinnert, erst, wenn Stephan bereits Schüler um sich gesammelt hätte. Tatsächlich wurde – vielleicht ab dem 14. oder wahrscheinlich erst im 17. Jahrhundert – eine Urkunde Gregors VII. gefälscht, welche Stephan erlaubte, einen Orden zu gründen<sup>1125</sup>, während in der *Vita Stephani* eine mündliche und daher nicht belegbare Erlaubnis impliziert wird.

Es sind noch weitere Elemente, welche die Erzählung als unglaublich erscheinen lassen. So sollten die Grandmontenser gleichsam als Ableger der kalabrischen Eremiten erscheinen; demgemäß wurde das Leben der Eremiten wie das Leben in Grandmont beschrieben.<sup>1126</sup> Dazu gehörte der Verzicht auf sämtliche Besitzungen einschließlich Vieh sowie die Abkehr von sämtlichen weltlichen Belangen; wie die Grandmontenser verzichteten die kalabrischen Brüder auf abhängige *servientes* und vertrauten ihren Lebensunterhalt allein Gott an.<sup>1127</sup> Hier ist besonders das Verbot der Tierhaltung interessant, denn dieses wurde von Stephan von Liciac – vielleicht nach dem Vorbild des Gründers – (wieder) eingeführt und war im Verband sehr umstritten.<sup>1128</sup> Entsprechend lässt sich vermuten, dass der Prior hier seine Neuerung legitimieren wollte. Ebenso fällt auf, dass die kalabrische Gemeinschaft nicht konkret benannt wurde, obwohl Milo von Benevent und der Papst sie vorgeblich so hoch schätzten.<sup>1129</sup> Es wäre sehr prestigeträchtig für Grandmont gewesen, diese Gemeinschaft namentlich angeben zu können. Dass konkrete Angaben fehlen, lässt daher vermuten, dass es sich bei der ganzen Erzählung um eine Erfindung – oder fehlerhafte *Memoria* – handelte, welche die Grandmontenser in eine amtskirchlich anerkannte eremitische Tradition stellen sollte. Dass

---

<sup>1123</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 9 und 10.

<sup>1124</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 6. Hier werden der gemeinschaftliche, spärliche Besitz und der gegenseitige brüderliche Dienst der Einsiedler hervorgehoben.

<sup>1125</sup> Der Text der Fälschung ist abgedruckt bei Delisle, *Examen de treize chartes*, S. 188 f.; zur Begründung, warum es sich um eine Fälschung handelt, vgl. ebenda, S. 172-174. In der Urkunde wurde behauptet, dass die kalabrischen Mönche die Benediktregel befolgten; vielleicht wurde sie im 14. Jahrhundert gefälscht, um die Reformen des Papstes Johannes XXII. zu legitimieren, der Grandmont zur Abtei erhoben hatte. Zu den Reformen des Papstes vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 144-147. Die Bulle wurde jedoch vor 1635 nirgendwo erwähnt, weshalb Guibert sie für eine Fälschung des 17. Jahrhunderts hielt, vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont. Appendice* (1877), S. 48.

<sup>1126</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 216.

<sup>1127</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 6.

<sup>1128</sup> Vgl. *Epigrammata priorum Grandimontis*, cap. 4, und *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 4. Siehe auch Kapitel III.5.1.4.

<sup>1129</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 7, 9 und 10.

auch nicht erwähnt wurde, um welchen Papst es sich handelte, stützt diese Annahme zusätzlich. Man muss hierbei nicht generell ausschließen, dass Stephan durch italienische Eremiten inspiriert wurde, auch wenn es unwahrscheinlich ist, dass Muret nach einer bestimmten kalabrischen Eremitengemeinschaft modelliert wurde. Dagegen ist es ungläubwürdig, dass Papst Gregor VII. Stephan die Erlaubnis zu einer Klostergründung erteilte. Weil Milo von Benevent Stephan kaum an der Kurie eingeführt haben kann und es verdächtig ist, dass der Kardinal und der Papst namenlos bleiben, erscheint es insgesamt als unwahrscheinlich, dass Stephan eine nennenswerte Zeit an der Kurie verbrachte, auch wenn er sich vielleicht zeitweilig in der heiligen Stadt aufhielt.

Nach dem Abschied aus Rom begab sich Stephan laut der Vita mit päpstlicher Erlaubnis in seine Heimat, traf sich noch einmal mit seiner Familie und begab sich danach auf die Suche nach einem Ort, an dem er ein eremitisches Leben beginnen konnte, „de canonicorum, monachorum heremitarumque uita illa quae imitanda sunt memoriae commendans“.<sup>1130</sup> Dass Stephan zunächst Schüler Gauchers von Aureil wurde, wie Gauchers Vita berichtet, wird in der Forschung meist zu Recht als unwahrscheinlich angesehen, ist aber wegen der chronologischen Ungenauigkeiten nicht ganz auszuschließen.<sup>1131</sup> Der Vita A zufolge wurde Stephan schließlich in Muret fündig und ließ sich dort im Jahr 1076 nieder<sup>1132</sup>; die Chronologie ist jedoch nicht ganz sicher.<sup>1133</sup> Nach einem gängigen Topos wurde Muret als wilde, unfruchtbare und fast unbewohnbare Einöde dargestellt.<sup>1134</sup> Dort legte Stephan, folgt man der Vita, eine seltsame „Profess“ allein vor Gott ab<sup>1135</sup> und begann schließlich sein eremitisches Leben, das sich durch Armut und große asketische Strenge auszeichnete. So soll

---

<sup>1130</sup> Vita Stephani, cap. 11.

<sup>1131</sup> Gauchers Vita zufolge trennten sich die Wege Gauchers und Stephans erst, als Gaucher ein Frauenkloster in der Nähe von Aureil gründete. Stephan habe sich aus Furcht vor den Frauen – mit Gauchers Erlaubnis – zunächst in eine Einsiedelei namens Muret zurückgezogen, die in der Nähe Aureils gelegen habe. Dort sei er aber immer wieder von Frauen aufgesucht worden, weshalb er sich später in das eigentliche Muret begeben habe, das er nach der ursprünglichen Einsiedelei benannt habe, vgl. Vita Gaucherii, cap. 12, S. 52. Gaucher kam erst 1078 nach Aureil, weshalb die Aussagen seiner Vita meist als legendarisch gedeutet werden, denn laut der Vita Stephani ließ sich Stephan bereits 1076 in Muret nieder und blieb dort bis zu seinem Lebensende, vgl. Lagrange/Lagrange-Dardant, Histoire d'Ambazac, S. 75; Fouquet/ Philippe-Étienne, Des Bons-hommes, S. 13; Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 36. Aufgrund der chronologischen Ungenauigkeiten – so kann sich Stephan auch erst 1079 in Muret niedergelassen haben (siehe unten, Anm. 1131) – wäre es jedoch zeitlich durchaus möglich, dass Stephan kurzzeitig Schüler Gauchers war, doch keine der grandmontensischen Quellen des 12. Jahrhunderts erwähnt dies. Wahrscheinlich entstand die Geschichte einfach, weil es auch ein Muret bei Aureil gab, vgl. Becquet, La vie de saint Gaucher, S. 37 f.

<sup>1132</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 11 und 12.

<sup>1133</sup> Wilkinson verweist darauf, dass Stephan nach der Vita Hugonis erst 1079 nach Muret kam, vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 110; zu den chronologischen Ungenauigkeiten der Stephansvita vgl. dies., The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 125 f. Auch Becquet gibt als Datum von Stephans Niederlassung in Muret „vers 1078“ an, vgl. Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 41.

<sup>1134</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 12.

<sup>1135</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 12; zu dieser Stelle vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 570.

er sommers wie winters eine *lorica ferrea* getragen, auf einem bloßen Holzbrett geschlafen und sich nur von Früchten, Nüssen und Wurzeln ernährt haben. Er soll gebetet haben, indem er die Knie beugte und mit Nase und Stirn den Boden berührte, und zwar mit so großem Eifer, dass seine Nase verbogen wurde und er auf der Stirn Schwielen bekam.<sup>1136</sup> Die heiligmäßige Lebensweise Stephans blieb seiner Umgebung nicht lange verborgen. Mit der Zeit sammelten sich einige Schüler um ihn<sup>1137</sup>, so dass sich eine lose, noch offene Eremitengemeinschaft um ihn bildete; die Schüler waren anfangs weder an eine Regel noch durch ein spezifisches Gelübde gebunden, sondern hielten sich allein an das Wort Stephans.<sup>1138</sup> Die Bevölkerung spendete den Eremiten Lebensmittel<sup>1139</sup>; umgekehrt gab Stephan den zahlreichen Besuchern „spiritualem temporalemque alimoniam (...) laeto animo et hilari uultu“. <sup>1140</sup> Damit ähnelten die Ursprünge der Grandmontenser denjenigen vieler anderer kleiner Eremitengemeinschaften.

Unklar bleibt, wer Stephan das Land zur Verfügung gestellt hatte, auf dem die Einsiedelei entstand. Ein Teil des Landes stammte, wenn man der späteren Überlieferung des Ordens trauen kann, vom Herrn von Rancon, Amelius von Montcocu, einem Vasallen des Bischofs von Limoges.<sup>1141</sup> Martine Larigauderie-Beijeaud hält es für wahrscheinlich, dass ein Teil des Gebietes vom Bischof selbst stammte; Muret lag an der Grenze zwischen dem Territorium des Bischofs und der Grafschaft La Marche<sup>1142</sup>, so dass sich hier territorialpolitische Interessen des Bischofs Wido von Laron vermuten lassen. Dass die Benediktiner von Ambazac nach Stephans Tod das Gebiet zurückforderten und die Eremiten Muret verlassen mussten<sup>1143</sup>, weist vielleicht darauf hin, dass ein weiterer Teil des Grundes von jenen gestiftet wurde, beziehungsweise von dem Benediktinerkloster Saint Augustin in Limoges, von dem Ambazac abhängig war.<sup>1144</sup> Falls diese Annahmen zutreffen, hätte es sich um eine gemeinschaftliche Stiftung des Bischofs von Limoges, eines seiner Vasallen sowie eines Benediktinerklosters gehandelt.

---

<sup>1136</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 12-20.

<sup>1137</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 20.

<sup>1138</sup> Vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 348; Ders., Die Welt der mittelalterlichen Klöster, S. 93.

<sup>1139</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 27.

<sup>1140</sup> Vita Stephani, cap. 28.

<sup>1141</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 51; Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 60.

<sup>1142</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 60 f.

<sup>1143</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 43.

<sup>1144</sup> Vgl. Lagrange/ Lagrange-Dardant, Histoire d'Ambazac, S. 23.

Zu der jungen Gemeinschaft um Stephan stieß bald auch Hugo Lacerta, der nach der Vita Hugos bald zum zweiten Mann neben Stephan aufstieg.<sup>1145</sup> In der Vita Stephani hingegen wurde er nicht einmal erwähnt. Der Vita Hugos nach war er jedoch der Lieblingsschüler Stephans; von allen Brüdern nahm er am häufigsten an den zahlreichen Gesprächen Stephans teil und behielt das Gesagte im Gedächtnis, weshalb er später zum Garanten der authentischen Lehre und Lebensweise Stephans werden konnte.<sup>1146</sup> Einige Nachrichten lassen jedoch vermuten, dass seine Stellung nicht unwidersprochen blieb. Der Vita nach traute sich bald niemand mehr, in Gegenwart des Meisters etwas gegen Hugo zu sagen, und manche Brüder holten sich ihre Ratschläge direkt bei ihm statt bei Stephan.<sup>1147</sup> Die Brüder kamen schließlich auf die Idee – wie die Vita betont, „in caritate (...) non inuidia“ –, Hugo zur Gründung eines Tochterklosters auszusenden, was Stephan jedoch ablehnte. Angeblich sollen die Brüder mit Stephan „de utilitate ecclesiae suae et amplificatione, de cellulis accipiendis et fratribus ordinandis“ gesprochen und den Meister angehalten haben, Hugo als bewährten Schüler ein Tochterkloster gründen und leiten zu lassen.<sup>1148</sup> Diese Darstellung könnte auch auf ökonomische Probleme in Muret hinweisen, die durch das Wachstum der Eremitengemeinschaft verursacht wurden; die Gründung einer Tochterzelle durch einen erfahrenen Bruder wäre hier tatsächlich ein Lösungsvorschlag. Dass sich die Brüder anscheinend aber mit Stephan trafen, ohne Hugo beizuziehen, und einmütig dessen Entsendung gefordert haben sollen, macht hier jedoch skeptisch, und lässt vermuten, dass doch oder auch *inuidia* und damit ein Konflikt innerhalb der Gemeinschaft vorlag. Andenna sieht es als Hinweis auf einen Konflikt, dass Hugo nach dem Tod Stephans nach La Plaine gesandt wurde<sup>1149</sup>; vielleicht zeigten sich bereits Differenzen, als Stephan lebte. Die Vita A deutet hier ebenfalls an, dass bereits unter Stephan von Muret Tochterklöster gegründet wurden, die im Verband „Zellen“ hießen. Der späteren Ordenstradition nach, für die es allerdings keine zeitgenössischen Belege gibt, entstanden unter Stephan die Zellen Boisvert, Le Cluzeau und Le Châtenet.<sup>1150</sup> Einzelne Forscher gaben auch Sauvagnac<sup>1151</sup> oder Trezin<sup>1152</sup> als mögliche Gründungen Stephans von Muret an.

---

<sup>1145</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 16: “magistri adiutor exsisteret”.

<sup>1146</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 15 und 50.

<sup>1147</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 15.

<sup>1148</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 16.

<sup>1149</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 562.

<sup>1150</sup> Vgl. Fougerat, Les celles grandmontaines I, S. 29 (zu Boisvert); Ders., Boisvert (Hte-Vienne), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/boisvert.html> (22.06.2015); Ders., Les celles grandmontaines II, S. 34 (zu Le Cluzeau) und S. 7 (zu Le Châtenet); Ders., Le Cluzeau (Hte Vienne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/cluzeau\\_le.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/cluzeau_le.html) (22.06.2015); Ders., Le Châtenet (Haute-Vienne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/chatenet\\_le.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/chatenet_le.html) (22.06.2015); Guibert, Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice (1877), S. 200, 229, 240; Gaborit, L'architecture de l'ordre de Grandmont, S. 329 f. und 343.

Dies zeigt an, dass Stephan viele Schüler anzog; sein Charisma, sein Propositum sprachen die Menschen an und wurden, wenn man der Vita Stephans glaubt, auch schnell von der Amtskirche anerkannt. Denn die Vita berichtet davon, dass im Jahr 1124, kurz vor Stephans Tod, zwei Kardinäle Muret besuchten, die als päpstliche Legaten im Limousin fungierten. Es handelte sich um die beiden Kardinäle Gregorio Papareschi und Pietro Leone, die später als Papst Innozenz II. und Anaklet erbitterte Gegner wurden. Diese sollen sich danach erkundigt haben, wie die Brüder lebten und von wem Stephan diese Lebensweise gelernt habe, woraufhin Stephan ihnen von Milo und der kalabrischen Eremitengemeinschaft erzählte. Am Ende des Gesprächs gaben die Kardinäle Stephan ihren Segen und erkannten ihn als Heiligen an<sup>1153</sup>: „Dicimus uobis et testificamur quod aliquem huic uiro similem nusquam inuenimus; sanctus enim Spiritus loquitur in eo. (...) Homo Dei si fuerit possibile ut usque in finem ita perseueres, profecto cum apostolis in regno caelorum numeraberis: haec sunt enim illorum uestigia.“<sup>1154</sup> Kurz nach der Abreise der hohen Besucher erkrankte Stephan laut der Vita. Als er seinen Tod herannahen fühlte, holte er seine Anhänger zu sich und ermahnte sie, weiterhin seinen Anordnungen zu folgen und arm zu leben.<sup>1155</sup> Schließlich starb er und wurde im Kloster von Muret bestattet, nicht in der Kirche, um einen Ansturm von Besuchern zu verhindern.<sup>1156</sup> Unmittelbar nach dem Tod setzten der Vita nach die Wunder ein.<sup>1157</sup> Den Tod Stephans sollen die Brüder auch brieflich den beiden Kardinälen mitgeteilt haben, die sich bereits auf einer Synode in Chartres befanden; sie sollen daraufhin der Synode von dessen heiligmäßiger Lebensweise erzählt haben, die von allen gelobt wurde. Im Gebet der Kardinäle vor den versammelten Prälaten ist indirekt bereits von einem Heiligen die Rede.<sup>1158</sup>

Äußerst interessant ist, dass die Vita Hugonis eine unterschiedliche Version des Kardinalsbesuchs überliefert, worauf Wilkinson aufmerksam gemacht hat.<sup>1159</sup> Der geringste Unterschied zur Stephansvita betraf noch die Anwesenheit Hugos bei dem Gespräch mit den Kardinälen, der in der Stephansvita kein einziges Mal erwähnt wurde. Gravierender ist, dass der Kardinalsbesuch in einen gänzlich anderen Rahmen gestellt wurde: Zeigte die

---

<sup>1151</sup> Vgl. Fougerat, Sauvagnac (commune de 87340 - St Léger-la-Montagne), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/Sauvagnac.html> (22.06.2015).

<sup>1152</sup> Vgl. Guibert, Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice (1877), S. 272; leider ohne Begründung.

<sup>1153</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32.

<sup>1154</sup> Vita Stephani, cap. 32, S. 122 f.

<sup>1155</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32.

<sup>1156</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 48.

<sup>1157</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 34.

<sup>1158</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 37. Das Gebet der Kardinäle in der Vita lautet folgendermaßen: „Nos orauimus pro illo, nunc uero deprecemur illum ut oret pro nobis ad Dominum, quia sine dubio plus possunt nos iuuare illius sancta merita quam illum nostra suffragia; cum Christo namque uiuit in gloria. Amen.“

<sup>1159</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 120 f.

Stephansvita einen gleichsam offiziellen Besuch und brachte ihn mit der Synode in Reims in Verbindung, so statten die beiden Kardinäle in der Vita Hugonis Stephan einen inoffiziellen Besuch ab, nachdem sie in Limoges Positives über Stephan gehört hatten, und es wurde hier keine Verbindung zur Synode geknüpft. Zudem fehlten in der Vita Hugonis die „Approbation“ der Lebensweise Stephans durch die Kardinäle und seine „Kanonisation“ auf der Synode.<sup>1160</sup> Dass beide Viten den Besuch überliefern, kann freilich als Beweis dafür dienen, dass der Besuch stattgefunden hat<sup>1161</sup>, zumal die Vita Hugonis eine viel unpräzisiere Version der Ereignisse zeigte. Doch die Vita liefert auch die interessante Information, dass Hugo der einzige Zeuge des Gesprächs zwischen Stephan und den Kardinälen gewesen sein soll.<sup>1162</sup> Dies lässt vermuten, dass man in Teilen des Verbandes zumindest am Inhalt des Gesprächs, wie ihn die Stephansvita überlieferte, zweifelte – oder nicht glaubte, dass die beiden Kardinäle Muret überhaupt besucht hatten. Zudem ist die Chronologie ungenau: Folgt man den Angaben der Vita, starb Stephan in seinem achtzigsten Lebensjahr, was rein auf Basis der verschiedenen Angaben im Text bedeuten könnte, dass er in den Jahren 1124, 1125 oder 1126 starb<sup>1163</sup>, während die Synode in Chartres 1124 stattfand. In der Forschung wird meist 1124 als Todesjahr Stephans genannt<sup>1164</sup>, während Wilkinson das Jahr 1125 angibt.<sup>1165</sup> Allerdings überliefert die Vita Hugonis explizit den 8. Februar 1124 als Todesdatum<sup>1166</sup>, was sich mit der Darstellung der Stephansvita deckt und daher das wahrscheinlichste Datum ist. Die chronologischen Schwierigkeiten erklären sich auch daraus, dass nicht klar ist, welcher Datierungsstil in den Viten benutzt wurde.<sup>1167</sup>

Differenzen zwischen der Stephansvita und der Vita Hugonis zeigen sich eventuell auch in der Frage, ob Stephan Diakon gewesen war. Wie Wilkinson herausgestellt hat, zeigt die in der Vita A geschilderte Ausbildung Stephans einen klerikalen Bildungshintergrund auf.<sup>1168</sup> Die Vita erwähnte zudem explizit, dass Stephan „in ordine diaconatus“ starb.<sup>1169</sup> Wilkinson zeigte auf, dass die Vita Hugonis dem vielleicht subtil widersprach<sup>1170</sup>, denn hier wurde ein Wunder erzählt, in dem Stephan Hugo während einer Messe als Diakon erschien; dabei wurde

<sup>1160</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 17.

<sup>1161</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 120.

<sup>1162</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 17.

<sup>1163</sup> Siehe oben, S. 244, Anm. 1086.

<sup>1164</sup> Vgl. unter anderem Becquet, Le commencement de l'année en Limousin au XIIe siècle, S. 167; Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 47 f.; Fouquet/ Philippe-Étienne, Des Bons-hommes, S. 18.

<sup>1165</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 114, Anm. 1. Dagegen argumentiert Becquet, Le commencement de l'année en Limousin au XIIe siècle, S. 167.

<sup>1166</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 29.

<sup>1167</sup> Siehe die unterschiedlichen Ansichten von Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 114, Anm. 1, sowie Becquet, Le commencement de l'année en Limousin au XIIe siècle, S. 167.

<sup>1168</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 135.

<sup>1169</sup> Vita Stephani, cap. 33.

<sup>1170</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 123-125.

erwähnt, dass Hugo Stephan zunächst nicht erkannte.<sup>1171</sup> In der *Vita ampliata*, die unter Gerhard Ithier entstand, findet sich das Wunder ebenfalls, doch hier hatte Hugo keinerlei Schwierigkeiten damit, Stephan zu erkennen.<sup>1172</sup> Wilkinson sah dies als „reliable evidence“ dafür an, dass Stephan kein Diakon gewesen war<sup>1173</sup>, doch Becquet überzeugte ihre Argumentation in diesem Punkt nicht.<sup>1174</sup> Tatsächlich ist auch eine andere Interpretation der Szene in der *Vita Hugonis* möglich, denn dort stand ausdrücklich, dass Hugo Stephan „[d]e cuius uoce et habitu“ erkannte, als dieser am Altar aus dem Evangelium las.<sup>1175</sup> Die *Vita* konnte demnach auch die Auffassung, dass Stephan Diakon gewesen war, stützen; „habitus“ kann hier Körperhaltung, aber eben auch Kleidung heißen, was hier sogar wahrscheinlicher ist, da zwar die Kleidung, aber nicht die Körperhaltung Stephans beschrieben wurde.<sup>1176</sup> Zudem erinnert die Episode, wie in der *Vita* ausdrücklich vermerkt wurde, auch an die erste Begegnung zwischen dem auferstandenen Jesus und seinen Jüngern, die ihn ebenfalls zunächst nicht erkannten.<sup>1177</sup> Wenn Stephan für Christus stand, so stand Hugo hier für die Apostel – die *Vita* stellte den Laienbruder auf diese Weise als bevorzugten Jünger und einzig wahren Apostel Stephans dar, denn Stephan zeigte sich nur Hugo. Vermutlich war dies, und nicht der Zweifel am Diakonats Stephans, der Grund, warum Wilhelm Dandina die Episode in der *Vita* schilderte.<sup>1178</sup> Zwar kann nicht ausgeschlossen werden, dass Stephans Diakonats – wie Wilkinson meint – im Verband umstritten war. Doch die Episode in der *Vita Hugonis* liefert auch keinen stichhaltigen Grund, an Stephans Diakonats zu zweifeln.

Um auf die Glaubwürdigkeit der *Vita A* insgesamt zurückzukommen, so wurde hier hinreichend sichtbar, dass man der Quelle keinesfalls blind folgen darf, wie es in manchen Darstellungen leider geschieht<sup>1179</sup>; als Quelle zum historischen Stephan ist die *Vita* äußerst fragwürdig. Zudem ist kaum zu übersehen, dass viele der Übertreibungen und Ungenauigkeiten durch eine legitimatorische Absicht der *Vita* bedingt sein könnten, was unten noch einmal aufgegriffen werden soll<sup>1180</sup>; dies lässt die Schrift als noch fragwürdiger erscheinen. Auch die *Vita Hugonis* hat, wie erwähnt, ihre Tücken und kann daher ebenfalls

<sup>1171</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 49.

<sup>1172</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Vita Stephani ampliata*, cap. 74.

<sup>1173</sup> Wilkinson, *The Vita Stephani Murensis and the Early Life*, S. 125.

<sup>1174</sup> Vgl. Becquet, *L'ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 219.

<sup>1175</sup> Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 49, S. 202.

<sup>1176</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 49, S. 202.

<sup>1177</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 49, S. 204.

<sup>1178</sup> Wilhelm legte auch an anderer Stelle darauf Wert, dass Hugo als Einziger die authentische Lehre des Meisters vermittelte, vgl. unter anderem Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 50.

<sup>1179</sup> Siehe Fouquet/ Philippe-Étienne, *Des Bons-hommes*, S. 12-18; Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont* (1875), S. 20-28; Lanthonie, *Histoire de l'Abbaye de Grandmont*, S. 3-7; Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 8-27.

<sup>1180</sup> Siehe Kapitel III.5.1.2.1.

keine gänzlich validen Informationen über Stephan liefern. Ob man die Darstellung der Stephansvita völlig ablehnt oder einzelne Punkte für wahr hält, ist daher im Grunde eine Glaubensfrage: Denn auf Basis der gegenwärtig bekannten Quellen ist weder zu beweisen noch zu widerlegen, dass in der Legende ein wahrer Kern verborgen ist. Der historische Stephan ist deshalb leider kaum zu fassen. Einige Darlegungen der Vita A sind jedoch so problematisch, dass sie als unwahr gelten können: So erscheint es als gänzlich unwahrscheinlich, dass sich Stephan für längere Zeit an der Kurie aufhielt und dass er Muret nach einer bestehenden süditalienischen Eremitengemeinschaft formte. Es bleibt somit allenfalls ein Gründer aus der Auvergne, der aus nobler Familie stammte, vielleicht eine Pilgerreise nach Italien unternahm, dabei vielleicht klerikale Bildung erwarb und italienische Eremiten kennenlernte, ehe er sich in ein Einsiedlerleben zurückzog. Im Laufe seines Lebens begegnete er vielleicht Milo von Benevent, Gaucher von Aureil sowie den beiden Kardinälen Gregorio Papareschi und Pietro Leone und wurde eventuell zum Diakon geweiht. Nimmt man das „vielleicht“ für wahr und lässt sich von den glanzvollen Kontakten nicht blenden, wird aus dem beeindruckenden Gründer der Vita ein durchschnittlicher Adeliger, der den religiösen Impulsen seiner Zeit folgte, was im 11. und 12. Jahrhundert keineswegs ungewöhnlich war. Auch die Lebensweise Stephans in Muret unterschied sich nicht grundlegend von derjenigen in anderen jungen Eremitengemeinschaften, wie es in dieser Zeit zahllose gab.<sup>1181</sup> Das Besondere an Stephan von Muret waren so wohl allein sein Charisma und sein Nachwirken: Aus seiner kleinen Einsiedelei entfaltete sich einer der am weitesten verbreiteten Orden im 12. Jahrhundert, der über sieben Jahrhunderte lang bestehen sollte.

## **1.2 Die Gemeinschaft unter Peter von Limoges (1124 – 1137)**

Die Dauerhaftigkeit der Gründung Stephans ist umso erstaunlicher, als er selbst augenscheinlich wenig Wert auf die Institutionalisierung seiner Klostersgemeinschaft legte.<sup>1182</sup> Sprechend ist hier besonders die Szene am Sterbebett Stephans: Zwar hielt er die Brüder an, ihre bisherige Lebensweise beizubehalten; doch von einem Schwur, den er den Brüdern

---

<sup>1181</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 38; für vergleichbare Eremiten im Limousin vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 201-210; zu den Eremiten Westfrankreichs vgl. Becquet, *L'érémisme cléricale et laïque dans l'ouest de la France*, S. 182-204.

<sup>1182</sup> Siehe folgende Aussage Melvilles über Stephan von Muret und Franziskus, vgl. Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 8: „Beide gründeten in streng organisationstechnischem Sinne keinen Orden, sondern schufen eine (wenn auch unterschiedlich weit umgreifende) Bewegung, die sich dann in Form eines jeweils erfolgreichen Ordens institutionalisierte.“



abnahm, oder der Einsetzung eines Nachfolgers, wie es andere Klostergründer im Angesicht des Todes vornahm, ist keine Rede.<sup>1183</sup> Demgemäß hing es von seinen Nachfolgern ab, Stephans Propositum entweder zu institutionalisieren oder sich davon abzuwenden, wodurch Konflikte beinahe vorprogrammiert waren. Die Aufgabe, Stephans Werk fortzuführen, oblag nun Peter von Limoges (1124 – 1137), einem vormaligen Weltpriester, welcher zum zweiten Prior der Grandmontenser gewählt wurde.<sup>1184</sup> Der Übergang wurde dadurch erleichtert, dass Stephans Gründung durch seine lange Prioratszeit bereits eine gewisse Stabilität erreicht hatte. Dies zeigt sich darin, dass die Mönche – vielleicht sehr kurz – nach Stephans Tod eine Krise bewältigten, die zur Auflösung der Gemeinschaft hätte führen können; man denke hier nur an die verzweifelte Lage der Chartreuse nach dem Weggang Brunos.

Denn nachdem Stephan verstorben war, forderten die Benediktiner von Ambazac den Grund, auf dem die Mönche von Muret siedelten. Vielleicht hatten sie den Grund nur an Stephan persönlich übertragen; nach Dubois war es durchaus üblich, dass Benediktinerklöster einzelnen Einsiedlern Land zur Verfügung stellten, oft aber bloß, solange sie lebten.<sup>1185</sup> Vermutlich konnten die Eremiten keine Schenkungsurkunde vorweisen, die sie gegen die Benediktiner verwenden konnten; die Stephansregel jedenfalls verbot es den Mönchen, sich Urkunden ausstellen zu lassen oder Rechtsstreitigkeiten zu suchen.<sup>1186</sup> Die Brüder mussten das Land verlassen und errichteten nur wenige Kilometer weiter Grandmont, das fortan zum Zentrum des neu entstehenden Verbandes wurde. Der Umzug wurde in der Vita Stephans religiös verklärt, da der neue Ort den Brüdern offenbart wurde, als diese gerade eine Messe feierten.<sup>1187</sup> Diese Episode schlug sich wahrscheinlich auch in der späteren Regel nieder. Hier wurde es den Grandmontensern verboten, auf dem Grund von Abteien zu bauen, da deren Oberhäupter häufig wechselten und die Gefahr bestand, dass diese den Grund zurückforderten.<sup>1188</sup> Der Stifter des Grundes war, wie schon im Fall von Muret, Amelius von Montcocu, Herr von Rancon und Vasall des Bischofs.<sup>1189</sup> Wiederum ist anzunehmen, dass der Wunsch des Bischofs von Limoges ausschlaggebend für die Wahl von Grandmont war.<sup>1190</sup> Auch der neue Ort lag an der Grenze des bischöflichen Besitzes zu La Marche, befand sich aber diesmal eindeutig in der Grafschaft und kam daher den territorialpolitischen Interessen

---

<sup>1183</sup> Siehe die Handlungen, die Robert von Arbrissel vornahm, als er sein Ende herannahen fühlte, vgl. Dalarun, Erotik und Enthaltsamkeit, S. 156 f.; Johannes Gualbertus bestimmte auf seinem Sterbebett einen Nachfolger, vgl. Leyser, Hermits and the New Monasticism, S. 45.

<sup>1184</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 38.

<sup>1185</sup> Vgl. Dubois, Quelques problèmes, S. 46

<sup>1186</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 24 und 31.

<sup>1187</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 38-40.

<sup>1188</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 33.

<sup>1189</sup> Vgl. Hutchinson, The Hermit Monks of Grandmont, S. 53.

<sup>1190</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 61.

des Bischofs noch mehr entgegen als die Ansiedlung in Muret.<sup>1191</sup> Warum die Benediktiner von Ambazac Muret forderten, wird in der *Vita Stephani* deutlich gesagt: „sub cuius regimine [Peters von Limoges, D. H.], grege dominico in augmentum religionis proficiente, locum de Mureto (...) monachi sancti Augustini calumniari coeperunt.“<sup>1192</sup> Die Benediktiner störten sich also am Wachstum der Gemeinschaft, weswegen sie die Eremiten nicht mehr auf ihrem Grund oder in ihrer Nähe dulden wollten.<sup>1193</sup> Da Ambazac eine recht arme Gemeinschaft war<sup>1194</sup>, benötigte es den Grund wahrscheinlich für sich selbst oder litt durch die Eremiten an ökonomischen Schwierigkeiten.<sup>1195</sup> Der Zeitpunkt des Umzugs wird in der Forschung meist auf kurz nach dem Tod Stephans datiert<sup>1196</sup>, doch die Darstellung der *Vita Stephani* impliziert eher, dass er erst nach ein paar Jahren stattfand, als die Gemeinschaft unter Peter stark angewachsen war.

Dass nicht nur die Benediktiner dafür verantwortlich waren, dass die Grandmontenser umzogen, lässt sich leider nur vermuten. Das Wachstum der Gemeinschaft war wohl nicht nur für das lokale Umfeld problematisch, sondern führte vermutlich auch zu ökonomischen Schwierigkeiten in Muret selbst. Die *Vita Stephani* nannte Grandmont im Vergleich zu Muret „latiorem locum et ad obseruantiam religiosae conuersationis et situ et nomine magis idoneum“<sup>1197</sup>, was darauf hindeuten könnte, dass die Brüder mit Muret zunehmend unzufrieden wurden. Ein größerer Ort war gefragt, der die Gemeinschaft auch ernähren

---

<sup>1191</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 61 f.

<sup>1192</sup> *Vita Stephani*, cap. 38.

<sup>1193</sup> Zu dem Problem im Allgemeinen vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 20: „A limited number of hermits settling in a neighbourhood might be welcome – even considered an asset – but a large community seeking a livelihood in a country area of limited means and resources might represent a major problem. In times of hardship, as when the harvest failed, such communities could inflict a heavy additional burden on the local inhabitants.“

<sup>1194</sup> Vgl. Lagrange/ Lagrange-Dardant, *Histoire d'Ambazac*, S. 26.

<sup>1195</sup> Auch Lagrange/ Lagrange-Dardant, *Histoire d'Ambazac*, S. 76 f., vermuten wirtschaftliche Gründe hinter dem Konflikt; sie denken hierbei an einen Verlust von Almosen, den Ambazac vielleicht durch die Eremiten erlitt.

<sup>1196</sup> Als Datum wird manchmal der 25. Juni 1124 bzw. 1125 genannt, aber leider ohne Beleg. *Sainte-Marthe*, *Gallia christiana*, Bd. 2, Sp. 647, gibt den 25. Juni 1124 an („mense quinto post ejus excessum“) und beruft sich hierfür auf nicht benannte Ordenschroniken; Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont* (1875), S. 40 mit Anm. 1, folgt *Sainte-Marthe* und datiert den Umzug auf Juni 1124. Der 25. Juni 1125 findet sich bei Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 48; Lecler datiert auch Stephans Tod auf dieses Jahr, vgl. ebenda, S. 27. Vielleicht liegt hier eine Verwechslung mit dem Tag der Translation Stephans vor, die am 25. Juni 1166 stattfand, vgl. Gerhard Ithier, *Vita Stephani ampliata*, cap. 66. Dass die Translation Stephans nach dem ältesten grandmontensischen Nekrolog auf den Johannistag fiel, muss nicht bedeuten, dass man sich hier – wie Becquet es deutet – auf die Überführung der Reliquien von Muret nach Grandmont bezog, vgl. Becquet, *Le nécrologe primitif de Grandmont*, S. 296, mit Anm. 11. Denn nach Grotefend wurden häufig liturgische Feiern für Heilige verlegt, wenn sie mit einem wichtigeren Fest (in diesem Fall dem Johannistag) zusammenfielen; die Verlegung betraf jedoch nur die Feier, nicht den eigentlichen Gedenktag des Heiligen, vgl. Grotefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, [http://www.manuscripta-mediaevalia.de/gaeste/grotefend/g\\_t.htm](http://www.manuscripta-mediaevalia.de/gaeste/grotefend/g_t.htm) (2.08.2015); Glossar: „Translation der Feste“. Dass man den Feiertag der Translation Stephans auf den Johannistag legte, sollte Stephan wohl als neuen Johannes den Täufer erscheinen lassen.

<sup>1197</sup> *Vita Stephani*, cap. 38.

konnte. Auf ökonomische Probleme, die vielleicht schon zum Lebensende Stephans von Muret sichtbar wurde, könnten auch die Fragen der Brüder an Stephan auf dessen Sterbebett hinweisen, wie sie die Vita überliefert: „Sanctissime pater, quamdiu tecum fuimus pro tuo amore Deus nobis praebuit necessaria, sed post mortem tuam quomodo uiuere poterimus? Cuncta nobis auferens temporalia, et unde sustentabimur?“<sup>1198</sup> Die Vita impliziert, dass die strikten Armutsvorschriften Stephans in der Gemeinschaft infrage gestellt wurden und es Mönche gab, die eine Erweiterung der Einkünfte befürworteten – vielleicht sogar eine Anpassung an die lokalen Benediktiner erwogen. In diesem Zusammenhang ist die Nachricht interessant, dass die Cluniazenser von Saint-Martial in Limoges zur Amtszeit des Abtes Amblard (1115-1143) an die Eremiten in Grandmont die Rechte am Gehöft der Sauvages abtraten. Amblard überließ ihnen den Zehnten dieses Ortes, damit die Eremiten sein Jahresgedächtnis begingen.<sup>1199</sup> Die Schenkung könnte unter Peter von Limoges stattgefunden haben, aber auch erst in die Prioratszeit Peters von Saint-Christophe (1137 – 1139) oder Stephans von Liciac (1139 – 1163) fallen. Dass Amblard die Eremiten mit einem Gehöft und Zehntrechten beschenkte, zeigt, dass die Grandmontenser Gefahr liefen, allmählich in die traditionelle Grundherrschaft eingebunden zu werden und sich so der Wirtschaftsweise der Benediktiner anzunähern. Zudem sind die Schenkungen ein Indiz dafür, dass die Gemeinschaft auch in Grandmont weiter wuchs. So soll auch Amelius von Montcocu im Jahr 1132 die Einöde von Grandmont vergrößert haben, indem er den Mönchen den ganzen Wald auf dem Berg bei dem Kloster schenkte.<sup>1200</sup> Auch wurden unter Peter von Limoges weitere Zellen gegründet, wie beispielsweise La Plaigne.

Cristina Andenna vermutet auch einen Konflikt innerhalb der Eremitengemeinschaft als Hintergrund für den Ortswechsel; ein Indiz hierfür sei, dass Hugo Lacerta die Gemeinschaft verließ und sich nach La Plaigne begab: „Bereits kurze Zeit nach dem Tod Stephans (...) wurde die Eremitengruppe von Muret nach Grandmont umgesiedelt, dem für den späteren Verband namensgebenden Ort. Der Ortswechsel könnte ein Hinweis darauf sein, dass innerhalb der Gemeinschaft einige Kontroversen um Stephans Vermächtnis und die Zukunft der *sancta societas* entbrannt waren. Zudem verließ Hugo Lacerta die Gruppe, um ein neues Eremitorium in *Plania* (La Plaine) im Périgord aufzubauen, was wohl ebenfalls als Indiz für innerhalb der Gemeinschaft entstandene Spannungen gedeutet werden kann. Die Spaltung der ursprünglichen Gemeinschaft kann auf die Entstehung zweier verschiedener Traditionen

---

<sup>1198</sup> Vita Stephani, cap. 32.

<sup>1199</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 80; Fouquet/ Philippe-Etienne, Des Bons-hommes, S. 20.

<sup>1200</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 80; Fouquet/ Philippe-Etienne, Des Bons-hommes, S. 20.

zurückgeführt werden: Einerseits eine Memoria der ersten Gefährten um Hugo Lacerta, die sich am konkreten Handeln und den *consilia* Stephans orientierten und gegen eine Vergrößerung der *religio* waren; andererseits die Memoria der Gemeinschaft, die mit dem Leichnam Stephans nach Grandmont zog, sich aber immer mehr von seinem Beispiel entfernte und versuchte, sich an die kirchlichen Traditionen anzupassen.<sup>1201</sup> Auch Wilkinson verwies auf Spannungen im Verband, die sich in unterschiedlichen Erzähltraditionen bemerkbar machen; diese ließen sich in der Stephansvita und der Vita Hugonis fassen.<sup>1202</sup> Die Thesen Andennas und Wilkinsons sind überzeugend, da sie durch die unterschiedlichen Darstellungen in der Vita Stephani und der Vita Hugonis gestützt werden.

Den Grund für die Entsendung Hugos durch Peter von Limoges lässt die Vita Hugonis im Dunkeln.<sup>1203</sup> Zwar mag es als ausreichender Grund für die Entsendung erscheinen, dass die Gemeinschaft wuchs und dadurch entlastet werden sollte; doch dass mit Hugo ausgerechnet Stephans wichtigster Vertrauter – „magistri adiutor“<sup>1204</sup> – fortgeschickt wurde, lässt weitreichendere Hintergründe vermuten. Leider ist unklar, ob Hugo sich gleich nach der Wahl oder erst später nach La Plaine begab. Im ersten Fall hätte ein Konflikt um die Wahl des Priors vorliegen können, der in den Quellen jedoch nicht thematisiert wird. Denn da Hugo der zweite Mann nach Stephan und dessen liebster Schüler war, könnte man annehmen, dass er für Stephans Nachfolge infrage kam. Falls Hugo ein Kandidat für das Priorat war, hätte sogar ein Konflikt zwischen Klerikern und Laienbrüdern zugrunde liegen können, in dem sich letztlich mit Peter von Limoges ein Kleriker gegen den Laien Hugo Lacerta durchgesetzt hätte. Dies hätte eine Klerikalisierung nach dem Tod Stephans bedeutet – und vielleicht ein erstes Abrücken von Stephans Idealen. So ist es bezeichnend, dass man in der Vita Stephani nicht nur Hugo nicht erwähnte, sondern den Gründer als vorbildhaften grandmontensischen Kleriker darstellte.<sup>1205</sup> Ein anderer möglicher Grund für die Entsendung Hugos könnte ein Konflikt über die Ausrichtung der Gemeinschaft gewesen sein, denn Hugos Kritik an den neuen *memora* und den neuen Brüdern könnte zeigen, dass dieser mit den neuen Entwicklungen wohl grundsätzlich nicht einverstanden war. Die Vita Hugonis kritisierte diese Aussendung implizit, wenn sie die oben angesprochene Szene überliefert, dass die Brüder schon zu Lebzeiten Stephans eine Entsendung Hugos planten, die von Stephan abgelehnt wurde, da Hugo ihnen in Muret nützlicher sei.<sup>1206</sup> Mit der Aussendung Hugos wurde somit

---

<sup>1201</sup> Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 562 f.

<sup>1202</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life*, S. 109 und 113.

<sup>1203</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 30.

<sup>1204</sup> Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 16.

<sup>1205</sup> Zum Kontrast zwischen der Darstellung der Stephansvita und der Vita Hugonis siehe Kapitel III.5.1.4.

<sup>1206</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 16.

Stephans Wille missachtet – Hugo gehörte in das Mutterhaus, wenn schon nicht als Prior, dann als wichtiger Berater des Priors. Mit Hugo wurde schließlich auch der wichtigste Zeuge für Stephans Lebensweise in eine Zelle geschickt, die rund 100 Kilometer von Grandmont entfernt war, und dadurch zum Schweigen gebracht.

Die Vita Hugonis lässt zudem vermuten, dass der Umzug nach Grandmont unter den Eremiten nicht unwiderrprochen blieb. Tatsächlich wurde Muret nicht oder nur vorübergehend aufgegeben, blieb aber nur als kleine Einsiedelei bestehen, während sich der Großteil der Gemeinschaft in Grandmont niederließ.<sup>1207</sup> Die Vita Stephani verlieh Grandmont Prestige, da die Eremiten auf göttliche Weisung dorthin gingen, und legitimierte zugleich den Umzug. Doch es ist bezeichnend, dass die Vita Hugonis ein interessantes, bereits oben angesprochenes Wunder überliefert, das in Muret stattfand. Als Hugo zusammen mit einem Begleiter den Prior in Grandmont aufsuchte, soll er zum Fest der Kirchweihe Muret besucht und dort an einer Messe teilgenommen haben. Während dieser Messe erschien ihm Stephan auf wundersame Weise, wobei Hugo ihn zunächst nicht erkannte.<sup>1208</sup> Stephan war also nach wie vor in Muret zu finden und nicht in Grandmont, was eine subtile Kritik an dem Umzug ausdrücken könnte. In Muret zu bleiben, hätte bedeutet, dass man die strikte Armut beibehalten und vielleicht eine Zulassungsbeschränkung einführen musste, was den Vorstellungen Hugos wohl eher entsprach. Die unterschiedlichen Auffassungen in der Gemeinschaft wurde hier somit vielleicht mit verschiedenen Orten verknüpft: Wie Muret für Stephan stand, so stand Grandmont für die Abkehr vom Gründer.

Vor diesem Hintergrund ist interessant, dass die Vita Stephani eine veränderte Umgangsweise mit dem Gründer überliefert. Die Mönche nahmen die Gebeine Stephans mit nach Grandmont; anders als vorher in Muret wurden diese aber nun im Oratorium begraben<sup>1209</sup>, im Chor unter dem Altar.<sup>1210</sup> Das ermöglichte es den Besuchern, Kontakt zu den Reliquien aufzunehmen, so dass das erste Wunder nicht lange auf sich warten ließ. Ein lokaler Adelige, Raymond de Plantadis, der an einer Lähmung litt, wurde im Oratorium von Grandmont geheilt. Dieses Wunder sprach sich herum, obwohl der Prior Raymond gebeten hatte, es geheim zu halten.<sup>1211</sup> Als daraufhin auch ein Blinder auf wundersame Weise von Stephan geheilt wurde, geschah Folgendes: „Quae miracula prior intuens, timuit sibi et aliis quietem minui et internae suauitatis dulcedinem tardius experiri si populorum turbae miraculorum causa locum ad quem uenerant frequentarent. Et ueniens ad sepulcrum hominis Dei ante

---

<sup>1207</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 40.

<sup>1208</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 49.

<sup>1209</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 53.

<sup>1210</sup> Vita Stephani, cap. 41.

<sup>1211</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 42.

altare, tamquam spiritualis paupertatis uerus amator, ei ac si adhuc uiueret ita locutus est: ‘Serue Dei, tu ostendisti nobis paupertatis uiam et toto conamine tuo docuisti nos incendere per eam. Nunc uero de *arta et ardua uia quae ducit ad uitam, ad latam et spatiosam quae ducit ad mortem* tuis nos miraculis uis reuocare. Praedicasti solitudinem: nunc in solitudine fora nundinasque uis congregare. Non ducimur curiositate ut tua miracula uidere uelimus; satis credimus tuae sanctitati. Caue igitur de cetero ea miracula facias quae tuam extollant sanctitatem et nostram destruant humilitatem. Non sic tuae laudi prouideas ut nostrae sis immemor salutis. Hoc tibi praecipimus, hoc a tua poscimus caritate. Quod si aliter feceris, dicimus tibi et per oboedientiam quam tibi promissimus constanter asserimus quia ossa tua inde extrahemus et spargemus in flumen.’<sup>1212</sup> Um Stephan daran zu hindern, weitere Wunder zu wirken und so die Einsamkeit der Eremiten zu wahren, griff der Prior sogar zur Drohung, die Gebeine Stephans zu exhumieren und in einen Fluss zu werfen. So drastisch diese Drohung klingt – es handelt sich um einen Topos, den man in zahlreichen anderen Heiligenviten der Zeit finden kann, so unter anderem in einer Vita Bernhards von Clairvaux.<sup>1213</sup>

Dennoch ist es schwer, diese Episode in der Vita Stephans zu deuten. Hutchison interpretiert sie, dem Text folgend, als Widerstand der Mönche gegen einen ungewollten Strom von Besuchern<sup>1214</sup>, doch sie übersieht hierbei, dass Stephan im Oratorium begraben wurde, was eine Heiligenverehrung begünstigte. Wenn man sich vor Wundern fürchtete, war das bei einem heiligmäßigen Mann wie Stephan zumindest unvorsichtig. Es ist möglich, dass Peter von Limoges zunächst eine Heiligenverehrung befürwortete, wovon er sich später abwandte – entweder weil er die Folgen doch nicht tragen wollte oder weil er auf Widerstand von Seiten der Brüder stieß. Die Vita Stephani stellt hierbei die Treue der Brüder zum eremitischen Propositum in den Vordergrund, die ihr einsames Leben gefährdet sahen. Reliquien auszustellen und damit Pilger anzulocken, war eher Sache der Benediktiner. Da Grandmont am Jakobsweg lag, hätte dies sicher eine Angleichung an die Benediktiner begünstigt. Die Vita Stephani zeigt zudem deutlich, dass man in Muret noch Wert auf die eremitische Abgeschlossenheit gelegt hatte und damit dem Gründer treu geblieben war. Ein mögliches Umschwenken Peters von Limoges könnte hierbei wieder darauf hindeuten, dass einige in Grandmont mit der neuen Entwicklung nicht einverstanden waren.

---

<sup>1212</sup> Vita Stephani, cap. 43.

<sup>1213</sup> Vgl. Dunn, Church and Society, S. 170; Becquet, Saint Étienne de Muret et l’archevêque de Bénévent Milon, S. 27.

<sup>1214</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 54.

Es wäre aber auch eine andere Interpretation möglich, dass die Ablehnung einer traditionellen Heiligenverehrung des Gründers zugleich die Abkehr von dessen Lebensweise bedeutete. So sieht es Cristina Andenna: „Indiz für eine Entfernung der *religio* von Stephan ist die totale Vergessenheit, in die seine *signa* und *prodigia* und seine Reliquien innerhalb der Gemeinschaft gerieten. Diese *signa* und *prodigia* wurden als Gefahr wahrgenommen.“<sup>1215</sup> Dass die Grandmontenser unter Peter von Limoges ihrem Gründer nicht unbedingt die Treue hielt, legt auch die spätere Memoria des Verbandes nahe. In der knappen Geschichte der grandmontensischen Prioren, die von einem Anonymus gegen Ende des 12. Jahrhunderts geschrieben wurde, heißt es über den vierten Prior Stephan von Liciac: „facta beati Stephani confessoris atque instituta quae pene in obliuionem deuenerant conscribi et recitari iussit.“<sup>1216</sup> Dies unterstützt Andennas Interpretation, dass Grandmont sich „immer mehr von seinem [Stephans] Beispiel entfernte und versuchte, sich an die kirchlichen Traditionen anzupassen“.<sup>1217</sup> Es hatte vermutlich eine ambivalente Wirkung, wenn von den Reliquien Stephans keine Wunder mehr ausgingen, denn dies schützte zwar einerseits die Einsamkeit und damit das eremitische Propositum Stephans, andererseits untergrub dies das Charisma des Gründers, was langfristig eben dieses Propositum beschädigen musste. Die Episode in der Stephansvita drückt so auch das Dilemma der Grandmontenser aus, dass sie zwar einen heiligen Gründer brauchten, um ihre Lebensweise legitimieren zu können, aber keinen so heiligen Gründer, dass Pilgerscharen die Mönche bestürmten. Auch wenn die Vita die Treue zu Stephan als Grund für das Gebet Peters hervorhob, so lief die Gemeinschaft dadurch auch Gefahr, sich – wie Andenna schreibt – von seiner *religio* zu entfernen. Dies galt umso mehr, als sich Hugo nicht mehr in Grandmont befand.

Es gibt somit hinreichende Indizien dafür, dass sich die Grandmontenser unter Peter von Limoges immer weiter von der Lebensweise Stephans zu entfernen. Wie die Brüder zu dieser Zeit jedoch konkret lebten, ist aufgrund fehlender Quellen unbekannt. Man scheint sich um eine stabilere Wirtschaft gekümmert zu haben und wandte sich damit vielleicht von den kargen Anfängen unter Stephan von Muret ab. Die Vergrößerung der Domäne ist ein Indiz dafür, dass man auf wirtschaftliche Autarkie abzielte; die später entstandene Regel A hingegen tat alles, um diese zu verhindern.<sup>1218</sup> Die oben erwähnte Schenkung des Abtes Amblard von Saint-Martial in Limoges lässt zudem vermuten, dass man sich allmählich in grundherrschaftliche Strukturen einbinden ließ. Darüber hinaus deutet die Regel A an, dass

---

<sup>1215</sup> Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 563, Anm. 117.

<sup>1216</sup> Elogia priorum Grandimontis, cap. 4.

<sup>1217</sup> Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 563.

<sup>1218</sup> Siehe Kapitel III.2.3.3.

vor der Prioratszeit Stephans von Liciac Weidewirtschaft im Verband betrieben wurde. Denn Stephan verbot die Tierhaltung unter anderem mit der Begründung, dass die Domänen der Grandmontenser gewöhnlich recht klein seien, die Tiere daher von den Weiden der Nachbarn fressen und so Unfrieden stiften würden<sup>1219</sup>; dies könnte darauf hinweisen, dass man entsprechende Erfahrungen gemacht hatte. In der Stephansvita wurde behauptet, dass man unter dem Gründer keine Tiere hielt<sup>1220</sup>, was wieder auf eine Abkehr von Prinzipien Stephans hinweisen könnte. Von diesen wirtschaftlichen Angelegenheiten abgesehen, könnte Peter von Limoges auch liturgische Neuerungen eingeführt haben. Vielleicht entstand zu seiner Zeit bereits das Antiphonar der Grandmontenser<sup>1221</sup>, auf das in der Regel verwiesen wurde und das daher vor dieser entstanden sein musste.<sup>1222</sup> Becquet schrieb das Antiphonar Peter zu<sup>1223</sup>, da es in einer Grabinschrift über ihn hieß: „cultum Dei ampliavit“.<sup>1224</sup> Das Antiphonar trug kanonischen Charakter<sup>1225</sup> und wies zahlreiche Parallelen zum Antiphonar der Chartreuse auf<sup>1226</sup>; es könnte frühe Beziehungen zu den Kartäusern widerspiegeln, wengleich die exakten Zusammenhänge hier nicht ganz zu erhellen sind.<sup>1227</sup> Eine Steigerung der Liturgie – wenn wir der Inschrift denn trauen dürfen – könnte ebenso auf eine Klerikalisierung der Gemeinschaft wie auf eine größere ökonomische Stabilität hinweisen. Denn in sehr armen Eremitengemeinschaften musste jeder, auch die Kleriker, bei der Handarbeit mit anpacken, was in der Regel zu einer Reduktion der Liturgie führte.<sup>1228</sup> Alles in allem scheinen sich die Grandmontenser unter Peter ein Stück weit den anderen Orden bzw. den Benediktinern angenähert zu haben.

Gleichwohl florierte der Verband unter seinem Priorat; die Anziehungskraft der Eremiten lässt sich am Wachstum des Mutterhauses, ihrer Ausbreitung sowie den Gebietsschenkungen und -vergrößerungen erschließen. Unter Peter zogen die Grandmontenser vielleicht auch erstmals, gegen Ende der 1120er Jahre, das Interesse prominenter Förderer auf sich, wie der Kaiserin Mathilde.<sup>1229</sup> Einer Legende nach soll sie bereits im Jahr 1123 Stephan von Muret

---

<sup>1219</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 6.

<sup>1220</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32, S. 121.

<sup>1221</sup> Vgl. Becquet, La règle de Grandmont, S. 92; Ders., La liturgie de l'ordre de Grandmont, S. 176. Zerfass, Das Antiphonar von Grandmont, S. 12, datiert das Antiphonar auf die Zeit zwischen 1124 und der Niederschrift der Regel.

<sup>1222</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 58. Zu dem Problem der Datierung des Kapitels siehe unten, Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 58.

<sup>1223</sup> Vgl. Becquet, La règle de Grandmont, S. 92.

<sup>1224</sup> Vgl. Lecler, Histoire de l'abbaye de Grandmont, S. 51.

<sup>1225</sup> Vgl. Zerfass, Das Antiphonar von Grandmont, S. 54.

<sup>1226</sup> Vgl. Zerfass, Das Antiphonar von Grandmont, S. 51.

<sup>1227</sup> Siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 58; dort werden auch die Thesen von Zerfass zum Antiphonar diskutiert.

<sup>1228</sup> Zur Handarbeit bei den neuen Eremiten vgl. Leyser, Hermits and the New Monasticism, S. 56-59.

<sup>1229</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 57.



eine prächtige Dalmatika geschickt haben.<sup>1230</sup> Im Jahr 1129 heiratete sie Gottfried von Anjou; sie sollte die Grandmontenser bis zu ihrem Tod immer wieder beschenken.<sup>1231</sup> Da Quellen fehlen, ist es nicht möglich festzustellen, wann die Förderung durch Mathilde genau begann und welches Ausmaß sie annahm. Nach Jean Fouquet und Frère Philippe-Etienne schenkten sie oder bereits ihr Sohn Heinrich, der spätere englische König, den Eremiten im Jahr 1132 eine stattliche Geldsumme.<sup>1232</sup> Die Kontakte der Grandmontenser sollen sich in dieser Zeit bis in die Kirchengipfel hinein erstreckt haben. Wie die Kartäuser Anhänger von Innozenz II. gegen Anaklet, sollen sie einer späteren Legende zufolge Innozenz II. Unterkunft auf seiner Flucht vor dem Gegenpapst gewährt haben.<sup>1233</sup> Dass die Grandmontenser der Partei des Innozenz angehörten, überliefert die *Vita prima* Bernhards von Clairvaux; sie folgten damit der Linie ihres Bischofs Eustorgius von Limoges (1106-1137), der ebenfalls Innozenz anhing.<sup>1234</sup> Besonders bedeutsam kann die Unterstützung der Grandmontenser für Innozenz II. aber nicht gewesen sein, oder der Verband war noch zu klein, um eine wichtige Rolle spielen zu können. Als Bernhard von Clairvaux im Jahr 1131 einen Brief an die Bischöfe Aquitaniens schrieb, in der Sache des Bischofs Gerhard von Angoulême, der Anaklet unterstützte und in Aquitanien Anhänger für ihn warb, zählte er auch die Orden auf, welche sich für Innozenz erklärt hatten.<sup>1235</sup> Die Grandmontenser waren nicht dabei.

Unter Peter von Limoges gewannen die Grandmontenser somit insgesamt an Ansehen und Bedeutung, gaben aber wohl einige Prinzipien Stephans von Muret preis und glichen sich an andere Orden an. Es gibt hierbei Indizien für Spannungen in der Gemeinschaft, die sich nicht völlig einig darin war, inwieweit sie der Lebensweise Stephans weiter folgen sollte. Entsprechend können wir mit Andenna annehmen, dass eine Gruppe die Neuerungen

---

<sup>1230</sup> Vgl. Lanthonie, *Histoire de l'Abbaye de Grandmont*, S. 6; Martin/ Walker, *At the Feet of St Stephen Muret*, S. 7. Martin und Walker halten die Dalmatika, die noch heute in der Kirche von Ambazac aufbewahrt wird, für ein Geschenk von Mathilde, halten aber eher Stephan von Liciac für den Empfänger, siehe ebenda.

<sup>1231</sup> Vgl. Martin/ Walker, *At the Feet of St Stephen Muret*, S. 7.

<sup>1232</sup> Fouquet/ Philippe-Etienne, *Des Bons-hommes*, S. 20.

<sup>1233</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 45; Fouquet/ Philippe-Etienne, *Des Bons-hommes*, S. 21. Fouquet und Frère Philippe-Etienne halten einen solchen Besuch für plausibel, nehmen aber irrtümlicherweise an, dass Bernhard von Clairvaux die Grandmontenser in einem Brief aus dem Jahr 1135 unter die Unterstützer des Papstes Innozenz gezählt hatte, vgl. ebenda. In Wirklichkeit ist nichts über die Position der Grandmontenser im Schisma bekannt.

<sup>1234</sup> Vgl. Ernard von Bonnevaux, *S. Bernardi Vita prima*, lib. 2, cap. 7, in: Migne PL 185, Sp. 292 f.; Zur Stellung des Bischofs Eustorgius im Schisma vgl. Becquet, *Les évêques de Limoges* (1980), S. 123 und 125 f.

<sup>1235</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epistola* 126, 10, S. 317. Bernhard nennt hier die Kamaldulenser, Vallombrosaner, Kartäuser, Cluniazenser, die Mönche von Marmoutier, Zisterzienser, Cadumenser, Tironenser und Saviniacenser. Zur Datierung des Briefes siehe Gastaldelli, *Anmerkungen und historischer Kommentar*, in: *Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 2, S. 1117.

befürwortete und eine andere Gruppe den „alten Wegen“ anhing.<sup>1236</sup> Entsprechend lassen sich in den Quellen Spuren einer Opposition gegen den Prior finden, deren Galionsfigur wohl Hugo Lacerta war. Es scheint, dass sich nach dem kurzen Priorat Peters von Saint-Christophe (1137 – 1139), über das man nichts weiß, diese Opposition unter Stephan von Liciac durchsetzte – und damit die Befürworter der „alten Wege“.

### **1.3 Der Verband unter Stephan von Liciac (1139 – 1163)**

Die wichtigste Quelle zum Priorat Stephans von Liciac (1139 – 1163) sind die *Elogia priorum Grandimontis*, die in der Forschung bisher kaum beachtet worden sind. Diese kurze Geschichte der grandmontensischen Prioren von Stephan von Muret bis einschließlich Gerhard Ithier wurde ebenfalls von Becquet ediert und auf das Ende des 12. Jahrhunderts oder das beginnende 13. Jahrhundert datiert.<sup>1237</sup> Stilistische Gründe legen jedoch nahe, dass die *Elogia* sukzessive niedergeschrieben wurden und der Abschnitt über Stephan von Liciac entweder zur Prioratszeit Peters von Boschiac und damit vor 1170 oder zur Prioratszeit Wilhelms von Treignac und damit vor 1187 verfasst wurde und damit noch zuverlässige Informationen liefern kann.<sup>1238</sup> Der Abschnitt über Stephan von Liciac nimmt in der Edition nur eine halbe Seite ein, überliefert aber die detailliertesten Informationen zu seinem Priorat – dies zeigt, wie wenig wir überhaupt über Stephan wissen. Interessant ist, dass die *Elogia* die Erinnerung an eine Verbandsreform unter Stephan von Liciac enthalten und vorherige Reformbedürftigkeit andeuten. Dies ist bemerkenswert, da Ordenschroniken in erster Linie Kontinuität zu den Anfängen vermitteln sollten; in zwei grandmontensischen Ordenschroniken des 14. Jahrhunderts wurden demgemäß ungebrochene Treue zum Gründer suggeriert und die Reformen des Priors unterschlagen.<sup>1239</sup> Dies spricht wiederum dafür, dass

---

<sup>1236</sup> Für die „Antique Ways of Muret-Grandmont“ sprach sich nach Wilkinson der Verfasser der *Vita Hugonis* aus, vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life*, S. 109; die *Vita* repräsentierte die Erzähltradition der Gruppe, welche sich gegen die Neuerungen sperrte.

<sup>1237</sup> Eine partielle Edition des Textes, die leider die kurze Lebensbeschreibung Stephans von Muret fortlässt, liegt vor mit: (-), *Elogia priorum Grandimontis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 502-504.

<sup>1238</sup> Hierzu siehe Kapitel V.1.1.4.

<sup>1239</sup> Zu Kontinuitätskonstruktionen in Ordenschroniken vgl. die zusammenfassende Betrachtung bei Jäkel, ... *usque in praesentem diem*, S. 209-213. Leider ist nach Jäkel der Niederschlag von Reformen in der Ordenschronistik noch nicht hinreichend untersucht worden, vgl. ebenda, S. 94, Anm. 408. Nicht alle Chroniken verschwiegen Reformen; besonders benediktinische Chroniken sprachen sie an, vgl. ebenda, S. 215; Schreiner, *Erneuerung durch Erinnerung*, S. 36. In den zwei grandmontensischen Chroniken aus dem 14. Jahrhundert ist dies jedoch nicht der Fall. Es handelt sich hierbei um die *Historia brevis* und die *Historia prolixior*, die von Martène und Durand ediert wurden; die Abschnitte über Stephan von Liciac finden sich in der *Historia brevis*, Sp. 118, und der *Historia prolixior*, Sp. 126. Beide Abschnitte basierten auf den *Elogia priorum Grandimontis*,

die *Elogia priorum Grandimontis* zeitnah zu den Reformen entstanden und die Quelle ist als zuverlässig und glaubwürdig zu werten ist.

Dass unter Stephan von Liciac die Regel A niedergeschrieben wurde, überliefern die gegen 1200 entstandenen *Epigrammata priorum Grandimontis*: „Ipse regulam confecit et constrictit ordinem“<sup>1240</sup>. Die *Elogia priorum Grandimontis* schreiben ihm auch die Vita Stephans zu und zeigen ihn als einen Prior, unter dem der Verband expandierte und zugleich strenger wurde: „Sub cuius tempore misericors et miserator Deus ordinem Grandimontis moribus et disciplina, populis ac locis amplificavit.“<sup>1241</sup> Das deutet auf einen Bruch mit der Politik der Vorgänger hin und auf ein Bemühen, die eremitische Ausrichtung des Verbandes zu wahren. Stephan von Liciac war also ein Reformier; einzelne seiner Maßnahmen sind ausdrücklich in den Quellen belegt. Sowohl in den *Elogia* als auch den *Epigrammata priorum Grandimontis*, die beide gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden, wird darauf hingewiesen, dass unter ihm der Besitz von Tieren verboten wurde.<sup>1242</sup> Weitere Neuerungen Stephans von Liciac, die in den *Elogia priorum Grandimontis* genannt wurden, waren die Vorschrift, dass die Brüder nur zu zweit die Zelle verlassen durften, das Fleischverbot auch für kranke Mönche sowie das Verbot, Frauen in den Verband aufzunehmen.<sup>1243</sup> Alle diese Vorschriften finden sich in der Regel A wieder, wurden dort aber Stephan von Muret in den Mund gelegt.<sup>1244</sup>

Auch bemühte der vierte Prior sich, das Andenken an die Taten und Anordnungen des Gründers wiederzubeleben, welche nach den *Elogia priorum Grandimontis* beinahe in Vergessenheit geraten waren.<sup>1245</sup> Neben der Niederschrift der Regel und der Vita gehörte dazu auch die Verschriftlichung des *Liber de Doctrina*, das auch *Liber sententiarum* genannt wurde.<sup>1246</sup> Hier wurden einige Aussprüche Stephans von Muret nach der Erinnerung der ältesten Brüder aufgezeichnet; das Buch ist hierbei eine wertvolle Quelle für die Spiritualität des Gründers. Der *Liber* stand, wie auch die *Stephansvita*, in einem engen Zusammenhang mit der Regel A, die als „a formal embodiment of the *Liber sententiarum*, the thoughts and teaching of Stephen“<sup>1247</sup> gedeutet werden kann. Der Zweck des Werkes erschöpfte sich aber

---

enthielten aber keinen Hinweis auf eine Verbandsreform. Während die *Historia prolixior* keine der vier Neuerungen Stephans erwähnte, die in den *Elogia* aufgezählt wurden, nannte die *Historia brevis* nur zwei Neuerungen; die zwei Maßnahmen, die er fortließ – die Verbote, Frauen in den Verband aufzunehmen und Tiere zu besitzen – wurden im 14. Jahrhundert nicht mehr befolgt. Gerade hier ist offensichtlich, dass die Erinnerung an die Reform bewusst unterschlagen wurde, um Kontinuität zu früheren Zeiten vorzugaukeln.

<sup>1240</sup> *Epigrammata priorum Grandimontis*, cap. 4. Siehe auch *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 4.

<sup>1241</sup> *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 4.

<sup>1242</sup> Vgl. *Epigrammata priorum Grandimontis*, cap. 4, und *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 4.

<sup>1243</sup> Vgl. *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 4.

<sup>1244</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 6, 39, 52, 57.

<sup>1245</sup> Vgl. *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 4.

<sup>1246</sup> Zur Datierung des *Liber de Doctrina* in die Prioratszeit Stephans von Liciac siehe Kapitel V.1.1.4.

<sup>1247</sup> Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 56.

nicht darin. Der Liber de Doctrina schien sich auch an Novizen zu richten, denen die Schwierigkeiten des Klosterlebens vor Augen gehalten und Ratschläge gegeben wurden, wie sie jenen Herr werden konnten.<sup>1248</sup> Das Werk war somit zumindest zum Teil als Novizenspiegel gedacht und ist so ein Indiz dafür, dass auch das Noviziat geregelt werden sollte<sup>1249</sup>, wengleich die Regel selbst das Thema ausblendete. Die Institutionalisierung des Verbandes, die in solchen Maßnahmen fassbar wird, wurde so mit der Erinnerung an Stephan von Muret verknüpft. Es lässt sich vermuten, dass Stephan bei all seinen Reformmaßnahmen die Unterstützung der Gruppe hatte, welche die „alten Wege“ befürwortete, denn in der Regel A stand explizit, dass diese auf der Erinnerung Hugos basierte<sup>1250</sup>, und die Vita Hugonis führte sowohl die Regel als auch den Liber de Doctrina auf Hugos Erzählungen zurück.<sup>1251</sup> In der Vita Hugonis ist jedoch auch Distanz zu dem Prior fassbar, da seine Vita Stephani dort abgelehnt wurde; diese entstand wahrscheinlich, wie ich unten argumentieren werde, erst nach dem Tod Hugos.<sup>1252</sup> Zudem überliefert die Vita Hugonis, dass Hugo mit der Entwicklung des Verbandes unter Stephan von Liciac nicht gänzlich einverstanden war, denn laut der Vita war er über die neuen *nemora* und neuen Brüder beunruhigt.<sup>1253</sup> Es scheint somit, dass das Verhältnis zwischen Stephan von Liciac und Hugo bzw. Grandmont und La Plaigne nicht ganz frei von Ambivalenzen und Spannungen war.<sup>1254</sup>

Obwohl Stephan von Liciac die Memoria des Gründers hochhielt, stand er dem Reliquienkult nach wie vor reserviert gegenüber; so überliefert es die zweite, gegenüber der Vita A etwas erweiterte Version der Vita Stephani, die auch Geschehnisse unter Stephan von Liciac berichtete. Einem kranken Ritter, der die Reliquien Stephans von Muret sehen wollte, soll der Prior geantwortet haben: „Frater, beati uiri Stephani ossa uix aut numquam ab aliquo possunt uideri; sed uade ad alios sanctos ad quorum memorias miracula creberrime fiunt, et nos libenter orabimus pro te ut Dominus tribuat quod tibi necessarium esse cognouerit.“<sup>1255</sup> Angeblich waren die Gebeine Stephans zu dieser Zeit aus der Kirche entfernt worden, was auch mit dem Neubau der Kirche unter dem Prior zusammenhängen kann: „tunc temporis

<sup>1248</sup> Besonders am Anfang des Liber de Doctrina wird deutlich, dass das Werk auch den Novizen gewidmet ist, vgl. Liber de Doctrina, cap. 1-7.

<sup>1249</sup> Zur Problematik des Begriffes „Novizenspiegel“, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. Breitenstein, De novitiis instruendis, S. 71-73. Nach Becquet richtete sich der Liber de Doctrina sowohl an die Grandmontenser – darunter die Novizen – als auch Weltleute, vgl. Becquet, Art. Étienne de Muret, S. 4-6.

<sup>1250</sup> Vgl. Regula Stephani, Prolog., S. 65.

<sup>1251</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 50: „Nam, quidquid uel de sentiis nostris, uel ceteris uitae nostrae mandatis inuenitur fideliter scriptum, aut memoriae hominum commendatum, totum quidem per eum (...) creditur et reuelatum et manifestum.“

<sup>1252</sup> Siehe Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>1253</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 51, S. 206.

<sup>1254</sup> Siehe auch die Darstellung der Vita Hugonis, vgl. Kapitel III.5.1.4.

<sup>1255</sup> Vita Stephani, cap. 46.

reliquiae beati Stephani erant absconditae in quodam uase ligneo, ignorantibus fratribus quamplurimis; qui cum grauiter febricitaret, iussit ut in quodam sarcophago lapideo absconderentur.<sup>1256</sup> Eine weitere Nachricht aus der Vita impliziert, dass die Reliquien Stephans nach Fertigstellung des Baus im Kloster und nicht in der Kirche aufbewahrt wurden; erst unter Peter von Boschiac wurde eine Translation der Gebeine in die Kirche vorgenommen.<sup>1257</sup> Das alles entsprach dem Umgang mit Stephans Reliquien, wie ihn die Mönche in Muret vor dem Umzug nach Grandmont gepflegt hatten. Die Erzählung, dass der Prior Peter von Limoges wegen der Wunder um die Einsamkeit der Brüder gefürchtet und den Gründer gebeten haben soll, mit ihnen aufzuhören, wurde in der neuen Vita auf Stephan von Liciac übertragen. Auch die Drohung, die Gebeine des Gründers in einen Fluss zu werfen, wurde hier wiederholt.<sup>1258</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass er eine Heiligenvita des Gründers niederschreiben ließ, wirkt Stephans Reserviertheit gegenüber dem Reliquienkult überraschend. Sie steht aber durchaus im Einklang mit der Vita A, in der Wunder skeptisch betrachtet wurden. Denn Stephan hielt es für die wahre Verehrung des Gründers, seinen Wegen zu folgen, nicht, seine Wunder zu bestaunen und ihn um Fürbitte anzurufen.<sup>1259</sup> Dies stimmte mit der Regula solitariorum Grimlaics überein, die Stephan auch für die Regel A verwendete<sup>1260</sup> und in der stand, dass es sich für Eremiten nicht schicke, nach Zeichen und Wundern zu suchen.<sup>1261</sup> Dagegen lassen der Text selbst<sup>1262</sup> wie auch eine spätere Kontaktaufnahme zu Papst Hadrian<sup>1263</sup> vermuten, dass der Prior durchaus auf eine Kanonisation des Gründers abzielte. Vielleicht hatte Stephans Skepsis gegenüber Wundern auch einen anderen Hintergrund: Denn ein grundlegendes Problem scheint gewesen zu sein, dass der Gründer der Vita A zufolge seit der Prioratszeit Peters von Limoges keine Wunder mehr gewirkt hatte, was vielleicht doch manchen an der Heiligkeit Stephans von Muret zweifeln ließ.

Trotz – oder gerade wegen – der Verschärfung der Lebensweise in Grandmont fiel in die Prioratszeit Stephans von Liciac eine rasante Expansion der Grandmontenser. Diese kannten keine „Zulassungsbeschränkung“ für Mönche wie die Kartäuser; während Letztere immer

---

<sup>1256</sup> Vita Stephani, cap. 62.

<sup>1257</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 66.

<sup>1258</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 46.

<sup>1259</sup> Vgl. Kapitel III.4.

<sup>1260</sup> Siehe Kapitel V.1.4 und V.1.5.

<sup>1261</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 47.

<sup>1262</sup> Die Stephansvita spiegelte eine Quasi-„Kanonisation“ durch die beiden Kardinäle vor, die später als Innozenz II. und Anaklet II. Päpste wurden; diese wurde nach der Darstellung der Stephansvita durch eine Synode in Chartres abgestützt, auf der Stephan als heilig angesehen wurde, siehe oben, Kapitel III.1.1, und unten, Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>1263</sup> Siehe weiter unten in diesem Kapitel.

wieder Interessenten abwies, gibt es Hinweise darauf, dass die Grandmontenser Brüder anzuwerben suchten.<sup>1264</sup> Wenn Stephan von Liciac die Armut beibehalten und niemanden abweisen mochte, dann war die Aussendung von Mönchen zu Neugründungen eine Notwendigkeit, da Grandmont allein keine allzu große Anzahl von Mönchen ernähren konnte, wollte es nicht seine Einkünfte erweitern. Dass die Grandmontenser vor diesem Hintergrund einen weiblichen Zweig und die cura sanctimonialium ablehnten, ist durch ökonomische Gründe erklärbar, da Nonnenklöster häufig eine wirtschaftliche Belastung darstellten, da sie ja auch die Arbeitskraft der Männer in Anspruch nahmen; diese wurden in der Stephansregel neben der sittlichen Gefährdung als Grund für den Ausschluss der Frauen angeführt.<sup>1265</sup> Armut und Expansionspolitik bedingten einander, und so erklärt sich die vordergründig erstaunliche Tatsache, dass der Verband unter Stephan von Liciac strenger wurde und zugleich expandierte. Zur Prioratszeit Stephans von Liciac gab es bereits rund 40 Zellen.<sup>1266</sup> Mit der Expansion des Verbandes wurden gemeinschaftliche Organisationsformen nötig. In den 1160er Jahren ist denn auch erstmals das grandmontensische Generalkapitel nachweisbar; möglicherweise wurde dieses jedoch erst unter Stephans Nachfolger Peter von Boschiac eingeführt.<sup>1267</sup>

Die Expansion des Verbandes hing dabei, neben den ökonomischen Notwendigkeiten, vor allem mit seinen königlichen Förderern zusammen. Prägend für die Grandmontenser wurde dabei der folgenreiche Machtwechsel in Aquitanien, der in die Amtszeit Stephans von Liciac fiel und mit dem Ehegeschick Eleonores von Aquitanien, der Erbin des Landes, zusammenhing: Während bisher König Ludwig VII. von Frankreich als Ehemann Eleonores über Aquitanien geherrscht hatte, kam es nach der Trennung der beiden im Jahr 1152 unter die Herrschaft Heinrichs II. Plantagenet, des neuen Gatten Eleonores. Als dieser im Jahr 1154 König von England wurde, bildete sich bekanntlich das Angloangevinische Reich, ein Staatsgebilde, das sich über England und den Westen Frankreichs erstreckte, womit sich die eigentlich von Frankreich lehnsabhängigen Festlandsgebiete faktisch dem Zugriff Ludwigs

---

<sup>1264</sup> Ein Beleg hierfür wäre das Antidotum des Magisters Wilhelm, das recht zeitnah zur Regel entstand; hierzu siehe Kapitel V.1.1.4.

<sup>1265</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 39.

<sup>1266</sup> Vgl. Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 42. Nach Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 13, gab es 1163 39 Häuser.

<sup>1267</sup> Die uns heute erhaltene Version der Stephansregel verweist zwar auf das Generalkapitel, vgl. Regula Stephani, cap. 60, doch das entsprechende Kapitel wurde erst in den 1180er Jahren verfasst, siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 60. Nach Becquet wurde das grandmontensische Generalkapitel erstmals in einem Brief Peters von Celle aus dem Jahr 1162 erwähnt, vgl. Becquet, La première crise, S. 122. Doch für den betreffenden Brief kommen auch die Jahre 1173 und 1179 infrage, vgl. Peter von Celle, Epistola 148, S. 542, Anm. 1. Auch Gerhard Ithier, Vita Stephani ampliata, cap. 66, berichtet, allerdings erst nach 1188, dass anlässlich der Translation Stephans – also im Jahr 1167 – ein Generalkapitel stattfand. Damit ist das Jahr 1167 das früheste gesicherte Datum für das grandmontensische Generalkapitel.

VII. entzogen. Dies hatte auch Auswirkungen auf das Bistum Limoges, denn dieses lag noch im Angloangevinischen Reich und wurde zu einer Grenzdiozese gegenüber dem Königreich Frankreich. Es verwundert daher nicht, dass die Grandmontenser das Interesse beider Könige auf sich zogen. So förderte König Ludwig VII. von Frankreich die Grandmontenser; um 1160 gründete er mit Bois de Vincennes, La Coudre und Louye selbst drei Zellen.<sup>1268</sup> Wahrscheinlich übermittelte Eleonore von Aquitanien nach ihrer Trennung von Ludwig die Verehrung für die Grandmontenser an König Heinrich II. Plantagenet<sup>1269</sup>, dessen Förderung nach der Ordenstradition im Jahr 1157 einsetzte, aber erst ab den 1160er Jahren in den Quellen fassbar wird.<sup>1270</sup> Vielleicht war aber auch Heinrichs Mutter Mathilde für dessen Interesse an dem Verband verantwortlich.<sup>1271</sup> Letzterer soll sogar Grandmont als seine ursprüngliche Begräbnisstätte ausgewählt haben, auch wenn er letztendlich in Fontevraud bestattet wurde.<sup>1272</sup>

Zu einem großen Teil durch Heinrichs Gelder wurde der Neubau der Kirche von Grandmont finanziert, welche 1166 geweiht wurde.<sup>1273</sup> Die Förderung setzte sich auch unter Heinrichs Sohn Richard I. fort.<sup>1274</sup> Leider aber bleiben die Details unklar: „The extent of the interest taken by Henry II and later his son Richard I in the Order of Grandmont cannot be established with any degree of certitude, owing to the stringent ruling of the Order which prohibited the brethren from holding title deeds to property. The relaxation of this decree in the thirteenth century only served to add to the confusion, when numerous charters began to appear, many of which have been found to be forgeries.“<sup>1275</sup> Auch wenn sich die Förderung durch die Plantagenets am spektakulärsten gestaltete, so waren die Könige selbst nur für wenige Neugründungen verantwortlich; die meisten neuen Zellen wurden auf Initiative lokaler Machthaber gegründet.<sup>1276</sup> Diese neuen Entwicklungen wurden vielleicht von manchen im Verband mit Besorgnis verfolgt. Ausdruck hiervon könnte eine Szene sein, welche in der Vita Hugonis beschrieben wurde. Als dessen Schüler im Jahr 1157 an das Sterbebett Hugos traten,

---

<sup>1268</sup> Vgl. Becquet, *Les Grandmontaines de Vincennes*, S. 197.

<sup>1269</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 57; Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 167.

<sup>1270</sup> Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 168. Martin/ Walker, *At the Feet of St Stephen Muret*, S. 3 f., sprechen sich hingegen für das traditionelle Datum aus und halten die Förderung des Verbandes durch Heinrich für eine Reaktion auf den Tod Hugo Lacertas; dies kann jedoch nur Vermutung bleiben.

<sup>1271</sup> Vgl. Martin/ Walker, *At the Feet of St Stephen Muret*, S. 5-7.

<sup>1272</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 59; Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 168.

<sup>1273</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 58 – 60.

<sup>1274</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 61.

<sup>1275</sup> Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 61.

<sup>1276</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 63. Unter anderem gründeten die Lusignans und die Grafen von La Marche Zellen, vgl. Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 171. Zu den wenigen Gründungen Heinrichs II. vgl. ebenda, S. 181.

soll sich Folgendes abgespielt haben: „Igitur qui conuenerant interrogabant eum dicentes: ‘Domine, quid times? quid sentis nostrae plus posse nocere religioni?’. ‘Noua’ inquit ‘nemora, fratresque nouitios super omnia plus posse nocere timeo et sentio.’“<sup>1277</sup> Dahinter könnte sich eine Kritik nicht nur an der Politik Peters von Limoges, sondern auch der Expansionspolitik Stephans von Liciac verbergen.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen entstand zwischen 1139 und 1157 – wahrscheinlich aber erst ab 1145/ 50 –<sup>1278</sup> die Regel A; wie die kartäusischen *Consuetudines* ist sie also in eine expansive Phase einzuordnen. Doch bei den Grandmontensern verlief die Expansion sehr viel rasanter, was nicht nur die Einheit des Verbandes gefährdete, sondern auch die damit verbundenen Gefahren der Klerikalisierung und Anpassung an die anderen Orden bzw. die Benediktiner erhöhte. Es liegt nahe, dass die Regel A, ähnlich wie bei den Kartäusern, solchen – vielleicht durch den Prior Peter von Limoges beförderten – Entwicklungen entgegensteuern oder sie gar rückgängig machen sollte. Diese Reform, die mit einer Rückbesinnung auf den Gründer verknüpft war, stellte die radikale Armut und die Klausur in den Vordergrund und griff somit massiv in das grandmontensische Leben ein. Es verwundert nicht, dass sich Hinweise auf eine Opposition gegen Stephan von Liciac und Spannungen im Verband finden lassen, die unten erläutert werden sollen.<sup>1279</sup> Es liegt nahe, dass der Prior die Differenzen im Verband mithilfe einer Kanonisation Stephans von Muret überbrücken wollte. Daher ist es sicher kein Zufall, dass Stephan von Liciac auch eine Heiligenvita des Gründers abfasste, die nach der Regel A entstand<sup>1280</sup>; dies zielte auf eine Kanonisation ab, die nicht nur einigende Wirkung gezeigt, sondern auch die Regel abgestützt hätte.

In der Tat knüpfte der Prior Kontakt zum Papsttum und bemühte sich, eine Approbation der Regel und eine Kanonisation des Gründers in die Wege zu leiten; dies belegt eine Bulle des Papstes Hadrian IV. aus dem Jahr 1156 oder 1159, die häufig als Approbation der Regel angesehen wird, was aber wohl nicht zutrifft.<sup>1281</sup> Die Urkunde berichtet, dass Bischof Gerald von Limoges und sein Amtsbruder aus Cahors den Papst aufsuchten und ihm von Stephan von Muret und der Lebensweise der Grandmontenser berichteten; die Regel legten sie ihm wohl nicht vor, denn diese wurde in der Quelle nicht erwähnt. Hadrian äußerte in der Bulle seine Anerkennung für Stephan und das grandmontensische Leben und forderte die Brüder auf,

---

<sup>1277</sup> Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 51.

<sup>1278</sup> Zur Datierung der Regel A siehe Kapitel V.1.1.1.

<sup>1279</sup> Siehe Kapitel III.2.2.3 und III.5.1.2.2.

<sup>1280</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 33: Hier wird auf „haec et alia quae in libro regulae aliisque uoluminibus scripta sunt“ verwiesen.

<sup>1281</sup> Hierzu siehe Kapitel V.1.1.1.



weiterhin den Pfaden des Gründers zu folgen, die Nachstellungen des Teufels zu überwinden, die Tugend zu suchen und untereinander Nächstenliebe walten zu lassen.<sup>1282</sup> Offenbar suchte Stephan von Liciac also für seine Reformpläne Rückhalt beim Papsttum und wurde dabei von bischöflicher Seite unterstützt. Die Formulierungen der Papstbulle scheinen abermals auf Spannungen im Verband hinzudeuten und lassen vermuten, dass die Maßnahmen Stephans nicht unumstritten waren; tatsächlich gibt es Indizien, dass die Regel A nur schwer durchzusetzen war.<sup>1283</sup> Dass Stephan wahrscheinlich eine Approbation der Regel A durch Papst Hadrian erreichen konnte<sup>1284</sup>, war hier sicher ein Teilerfolg. Umso dringlicher musste es für ihn sein, nun auch die päpstliche Kanonisation zu erwirken und dem Papst die dazugehörigen Schriften vorlegen zu können – und umso erstaunlicher mag es erscheinen, dass diese erst im Jahr 1189 erreicht werden konnte. Es mangelte hier nicht an gutem Willen oder Eifer, sondern Stephan von Liciac stand ein Umstand im Weg, den er nicht beeinflussen konnte und der auf Jahre hinweg jeglichen Fortschritt in dieser Sache blockierte: das Alexandrinische Schisma, das 1159 ausbrach und erst im Jahr 1177 durch den Frieden von Venedig überwunden wurde. Solange man nicht wusste, welcher Papst sich durchsetzen würde, war es klug, die Bemühungen hintanzustellen – die Gefahr, dass letztendlich der „falsche“ Papst die Kanonisation vornehmen und sein siegreicher Gegner diese ablehnen würde, war zu groß.

#### **1.4 Der Verband unter Peter von Boschiac (1163 – 1170)**

Der Nachfolger Stephans behielt den Kurs seines Vorgängers grundsätzlich bei, wie auch die *Elogia priorum Grandimontis* behaupteten.<sup>1285</sup> Mit Peter von Boschiac (1163 – 1170) wurde ein Mönch aus La Plaine der fünfte Prior von Grandmont; Peter hatte in La Plaine unter Hugo Lacerta gelebt, dessen Leben er von dem Kaplan Wilhelm Dandina aufschreiben ließ.<sup>1286</sup> Indem Hugo als Lieblingsschüler Stephans von Muret und authentischer Garant von dessen Idealen und Lebensweise gezeigt wurde, konnte die *Vita* das Priorat Peters legitimieren, der ja nicht aus Grandmont selbst stammte. Zugleich stützte die *Vita* die Regel A ab, welche

---

<sup>1282</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1963), Nr. 4-5, S. 112-114.

<sup>1283</sup> Siehe Kapitel III.5.1.4.

<sup>1284</sup> Zur Approbation siehe Kapitel V.1.1.1.

<sup>1285</sup> Vgl. *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 5.

<sup>1286</sup> Eine Edition der *Vita Hugonis* liegt vor mit: Wilhelm Dandina, *Vita beati Hugonis Lacerta*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 166-212. Zum Text siehe Andenna, *Heiligenviten als Gedächtnisspeicher*, S. 561-572; Wilkinson, *Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation of Muret-Grandmont*, S. 45-67.

vorrangig auf den Aussagen Hugos beruhte.<sup>1287</sup> Ebenso knüpfte Peter an die Bemühungen seines Vorgängers an, eine Heiligsprechung des Gründers zu erwirken. So ließ er die Reliquien des Gründers aus dem Kloster in die Kirche bringen und beförderte auf diese Weise den Reliquienkult um Stephan von Muret. Diese Translation, die wahrscheinlich im Jahr 1167 in Anwesenheit des Bischofs Gerald von Limoges stattfand, kam einer Heiligsprechung auf Diözesanebene gleich.<sup>1288</sup> Da eine päpstliche Kanonisation aufgrund des Alexandrinischen Schismas nicht möglich war, blieb den Grandmontensern kein anderer Weg, als den Diözesanbischof zu bemühen, der sie auch diesmal bereitwillig unterstützte. Vielleicht ließ Peter anlässlich der Translation auch die Stephansvita um einige Wunder ergänzen; jedenfalls existiert eine Version der Stephansvita, die etwas länger als die Vita A ist und Wunder bis einschließlich der Prioratszeit Stephans von Liciac überliefert.<sup>1289</sup>

Auch wenn sich Peter so in die Tradition des Gründers und seines Vorgängers stellte, so kann man doch einige Abweichungen von den Prinzipien Stephans von Liciac erkennen. Zwar entsprach die Heiligsprechung des Gründers durchaus den Plänen des vorherigen Priors. Während dieser jedoch gegenüber der traditionellen Heiligenverehrung reserviert blieb, ging Peter einen Schritt weiter. Bereits bei der Weihe der Klosterkirche im Jahr 1166 wurde eine neue Politik sichtbar, die Grandmont nach außen öffnete. Die Weihe wurde mit einer feierlichen Zeremonie begangen, an der zahlreiche illustre Personen teilnahmen, darunter die Erzbischöfe von Bourges und Bordeaux sowie die Bischöfe von Limoges und Cahors. Bei der Gelegenheit erhielten die Grandmontenser unter anderem Reliquien des heiligen Martial, des berühmtesten Heiligen des Limousin und angeblichen Apostels, dessen Grab in Saint-Martial von zahlreichen Pilgern aufgesucht wurde.<sup>1290</sup> Da Saint-Martial häufig auf dem Pilgerweg nach Santiago de Compostela aufgesucht wurde, an dem auch Grandmont lag, liegt es nahe, dass hierdurch ein Teil des Pilgerstroms nach Grandmont gelenkt werden sollte. Zudem erhielten ab 1160 einige Zellen – darunter die französische Gründung Bois de Vincennes –, entgegen den Vorschriften der Regel Urkunden von Ludwig VII., die zur Bestätigung ihres Besitzes dienten.<sup>1291</sup>

---

<sup>1287</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 567.

<sup>1288</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Vita Stephani Muretensis ampliata*, cap. 66, S. 153; Becquet, *Les évêques de Limoges*, (1980), S. 137.

<sup>1289</sup> Der Text ist ebenfalls bei Becquet ediert: (-), *Vita uenerabilis uiri Stephani Muretensis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 103-137. Er findet sich in einer Handschrift des ausgehenden 12. Jahrhunderts (Paris B.N. lat. 10.891), vgl. ebenda, *Monitum*, S. 102.

<sup>1290</sup> Vgl. Becquet, *La première crise*, S. 119. Der Quellenbeleg findet sich bei Gottfried von Vigeois, *Chronik*, cap. 66, S. 441. Zum hl. Martial siehe Landes, *Art. Martialis*, Sp. 337 f.

<sup>1291</sup> Vgl. Becquet, *Les Grandmontains de Vincennes*, S. 197 f. Zum Urkundenverbot der Regel vgl. *Regula Stephani*, cap. 24.

Die veränderten Realitäten schlugen sich vielleicht auch in einem neuen normativen Text nieder, womit wiederum die Bemühungen Stephans von Liciac fortgesetzt wurden. Die grandmontensische *Institutio*, die ebenfalls ediert ist<sup>1292</sup> und in der Literatur manchmal als *Consuetudines* des Verbandes bezeichnet wird, wurde wahrscheinlich entweder gegen Ende der Regierungszeit Peters oder zu Beginn der Prioratszeit Wilhelms von Treignac aufgezeichnet. Theoretisch wäre auch eine Abfassung unter Stephan von Liciac möglich<sup>1293</sup>, doch der Text scheint eine weitere Verbreitung des Verbandes vorauszusetzen als die Regel, was eher für eine spätere Abfassung spricht.<sup>1294</sup> Der uns bekannte Text entspricht womöglich nicht der ursprünglichen Version, die von Papst Alexander III. 1171/72 approbiert wurde, weil er ausschließlich in Handschriften ab dem 13. Jahrhundert überliefert wurde und deshalb Ergänzungen gegenüber der Ursprungsversion aufweisen könnte. Der Text wurde jedoch vor den päpstlichen Reformen ab 1216 verfasst, welche das Amt des *correctors* schufen; dieses Amt wurde in einer weiteren, von Becquet mit „*Institutio retractata*“ betitelten Version erwähnt, die einige Passagen der Ursprungsversion abänderte.<sup>1295</sup> Die *Institutio* soll an dieser Stelle nur kurz und unten<sup>1296</sup> ausführlicher besprochen werden.

In dem Text wurden allein praktische Angelegenheiten geregelt und die Regel – vor allem durch Strafbestimmungen und Anweisungen zur (Alltags)Organisation – ergänzt. In der *Institutio* sind der zunehmende Reichtum der Grandmontenser<sup>1297</sup> und eine Führungsschwäche des Priors bzw. zentrifugale Tendenzen im Verband erkennbar, was vor allem den laikalen *dispensatores* als den wirtschaftlichen Leitern der Zelle eine große Macht verlieh. Der Text schien insgesamt Probleme lösen zu wollen, die sich durch eine Expansion des Verbandes ergaben; unter Peter von Boschiac gab es bereits 60 Grandmontenserzellen.<sup>1298</sup> Die Zellen, die in der Regel A nicht berücksichtigt wurden, erscheinen in der *Institutio* als selbstständige Gebilde. Der Text sollte den Amtsträgern in den Zellen Leitlinien für das Alltagsleben geben und auch den Prior entlasten, der nur noch für bestimmte Streitigkeiten herangezogen werden sollte. Hierbei wurden die Zuständigkeitsbereiche des Priors und der Amtsträger in den Zellen geklärt und voneinander abzugrenzt. Besonderen Wert legte

---

<sup>1292</sup> Eine Edition des Textes liegt vor mit: (-) *Institutio seu consuetudines ordinis Grandimontis* (exeunte saeculo xii et ineunte saeculo xiii), in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 515-525.

<sup>1293</sup> Vgl. Becquet, *La première crise*, S. 122.

<sup>1294</sup> Zum Text und seinen Inhalten siehe Kapitel III.2.5.

<sup>1295</sup> Vgl. (-) *Institutio retractata* (*Articuli mutati initio saeculi xiii, e codice C*), in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 526-531.

<sup>1296</sup> Siehe Kapitel III.2.5.

<sup>1297</sup> Dies belegen Vorschriften gegen Kleiderluxus und die Ausschmückung der Kirchen und sonstigen Klostergebäude, vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 26-28 und 58.

<sup>1298</sup> Vgl. Becquet, *Art. Grandmont (ordre et abbaye de)*, S. 42.

man auch darauf, die geistliche Strafgewalt der *sacerdotes* herauszustellen, die jedoch nirgendwo als geistliche Leiter der Zellen in Parallele zu den laikalen *dispensatores* gezeigt wurden.

Der heute erhaltene Text spiegelte möglicherweise bereits einen Konflikt zwischen Klerikern und Laienbrüdern wider, der sich wohl aus der Machtstellung der Laien in den Zellen ergab. Darauf reagierte man wohl, indem man – wie Wilkinson zu Recht betonte<sup>1299</sup> – in dem Text die geistliche Disziplinargewalt der Kleriker unterstrich. Dies passt auch zu den während der Verbandskrise der 1180er Jahre geäußerten Klagen der Kleriker, dass sich die Konversen ihrer Disziplinargewalt entzogen<sup>1300</sup> und geistliche Aufgaben an sich rissen.<sup>1301</sup> Wilkinson hielt den Text für den Auslöser der Verbandskrise, da ihrer Ansicht nach erst mit ihm die Laienbrüder der geistlichen Strafgewalt der Kleriker unterstellt wurden, während es vorher nur eine rein brüderliche Korrektur im Verband gegeben habe.<sup>1302</sup> Ihre These basierte jedoch auf einer problematischen Quelleninterpretation, die an anderer Stelle diskutiert werden soll.<sup>1303</sup> Hier sei nur gesagt, dass der Text die geistliche Disziplinargewalt wohl nicht erst etablierte, sondern angesichts der Machtstellung der Laien in Erinnerung rief und stärkte. Es war nicht der Text, der die Verbandskrise verursachte – diese brach vielmehr unter anderem deshalb aus, weil der Text darin versagte, die Probleme des Verbandes zu lösen.

Unter Peter von Boschiac wurden auch die Beziehungen zwischen den Grandmontensern und König Heinrich II. Plantagenet enger; Peter war der erste Prior, der dem König seine Wahl anzeigte.<sup>1304</sup> Die Regierungszeit Heinrichs II. (1152 - 1189) wird meist als Höhepunkt der Geschichte des Ordens gesehen; Heinrich beschenkte die Grandmontenser wahrhaft königlich<sup>1305</sup>, besuchte Grandmont mehrmals<sup>1306</sup> und hatte das Mutterhaus vielleicht auch als seine Grablege ausersehen.<sup>1307</sup> In dem Brief, den Peter anlässlich seiner Wahl an Heinrich schrieb, wurde dieser denn auch als „magnificentissimo pauperum Grandimontensium nutritio“ angedredet.<sup>1308</sup> Die Verbindung der Grandmontenser zu Heinrich erwies sich aber

---

<sup>1299</sup> Vgl. Wilkinson, *Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont*, S. 43 f., mit Anm. 48.

<sup>1300</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XIV).

<sup>1301</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1417 A; Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss XI) und Sp. 631 (Beschluss XII).

<sup>1302</sup> Vgl. Wilkinson, *Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont*, S. 43 f., mit Anm. 48.

<sup>1303</sup> Siehe Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>1304</sup> Vgl. *Epistola Petri Bernardi*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 163 f.

<sup>1305</sup> Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 60 f., nennt eindrucksvolle Beispiele für Heinrichs Freigebigkeit.

<sup>1306</sup> Besuche sind zwar nur für die Jahre 1167, 1177, 1181 und 1182 (zweimal) belegt, doch Heinrich hielt sich häufiger in Limoges auf und stattete Grandmont vielleicht von hier aus weitere Besuche ab, vgl. Martin/ Walker, *At the Feet of St Stephen Muret*, S. 8.

<sup>1307</sup> Vgl. Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 168.

<sup>1308</sup> Vgl. Petrus Bernardus, *Epistola*, in: Becquet, *Scriptores ordinis Grandimontensis*, S. 163.

auch als problematisch, als Thomas Beckett ermordet wurde. Wie Peter von Boschiac damit umging, ist unklar – ebenso, ob er überhaupt noch lebte, als das Verbrechen geschah. In manchen Darstellungen zur grandmontensischen Geschichte kann man lesen, dass Peter von Boschiac irgendwann als Prior zurücktrat und Mönch der Zelle Bois de Vincennes bei Paris wurde; dort sei er als Bruder Bernhard von La Coudre († 1191) zu einem Vertrauten König Philipps II. von Frankreich aufgestiegen. Papst Alexander III. habe ihn, zusammen mit Simon, dem Prior der Kartause Mont-Dieu, mit der Vermittlung zwischen Heinrich II. und Thomas Beckett beauftragt. Als diese erfolglos blieb und Thomas Beckett ermordet wurde, soll Peter einen Brief an seinen Nachfolger in Grandmont, Wilhelm von Treignac, und sodann einen Brief an Heinrich II. geschrieben haben, in dem er den König heftig kritisierte.<sup>1309</sup>

Diese Darstellungen basieren auf einer Reihe von Briefen Peters, aber auch Heinrichs II. und Wilhelms von Treignac, die von Migne auf Basis der Edition von Martène ediert wurden<sup>1310</sup> und eine Verwechslung zwischen Peter (Bernhard) von Boschiac und dem später von Philipp II. Augustus geförderten Bernhard von La Coudre begünstigen.<sup>1311</sup> Becquet hielt die überlieferten Briefe Peters, bis auf die Wahlanzeige an Heinrich, für Fälschungen des 13. oder 14. Jahrhunderts und nahm nur die Wahlanzeige in seine Edition auf, ohne dies näher zu begründen<sup>1312</sup>, verwies in anderen Aufsätzen aber auf die Untersuchungen von Luchaire.<sup>1313</sup> In einem 1894 publizierten Brief beurteilte Luchaire alle sechs Briefe als Fälschungen, die frühestens im 13. Jahrhundert angefertigt wurden<sup>1314</sup>, und begründete dies detailliert.<sup>1315</sup> Ein Blick auf die Texte gibt Luchaire und Becquet recht. Abgesehen von den stilistischen Absonderheiten, auf die Luchaire hingewiesen hat<sup>1316</sup>, fallen in den Briefen Peters, aber auch einem Brief Wilhelms von Treignac, noch seltsame Titel auf. So wurde der Prior in Grandmont „prior generalis“ genannt<sup>1317</sup> – eine Bezeichnung, die für das 12. Jahrhundert in keiner anderen Quelle nachweisbar ist und an die Titel der Ordensoberen bei Franziskanern

---

<sup>1309</sup> Vgl. unter anderem Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 73-75; Fouquet/ Philippe-Étienne, *Des Bons-Hommes*, S. 27 f. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 59 f., nimmt eine Abdankung Peters an und schreibt ihm die Briefe zu, verwechselt ihn aber nicht mit Bernhard von La Coudre, vgl. ebenda, S. 77. Die Briefe finden sich ediert in Migne, PL 204, Nr. 3, Sp. 1167; Nr. 6, Sp. 1169-1176.

<sup>1310</sup> *Petri Bernardi Epistolae*, in: Migne, PL 204, Nr. 1-6, Sp. 1165-1176.

<sup>1311</sup> Vgl. Luchaire, *Lettre de M. A. Luchaire sur la question de l'origine des pairs de France*, S. 386; Becquet, *Bibliothèque des écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 272 f.

<sup>1312</sup> Vgl. Becquet, *Scriptores ordinis Grandimontensis, Monitum ad Epistolam Petri Bernardi*, S. 162.

<sup>1313</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 116, mit Anm. 89; Ders., *Bibliothèque des écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 272 f.

<sup>1314</sup> Vgl. Luchaire, *Lettre de M. A. Luchaire sur la question de l'origine des pairs de France*, S. 389-391.

<sup>1315</sup> Vgl. Luchaire, *Lettre de M. A. Luchaire sur la question de l'origine des pairs de France*, S. 384-390. Luchaire verweist unter anderem auf unübliche Anreden, stilistische Absonderheiten, ungläubwürdige Schroffheit und Freimütigkeit der Kritik an Heinrich II. sowie die in anderen Quellen nicht belegte Abdankung Peters von Boschiac.

<sup>1316</sup> Vgl. Luchaire, *Lettre de M. A. Luchaire sur la question de l'origine des pairs de France*, S. 385 und 388.

<sup>1317</sup> Vgl. *Petri Bernardi Epistolae*, in: Migne, PL 204, Nr. 3, Sp. 1167 B; Nr. 4, Sp. 1168 A; Nr. 6, Sp. 1169 C.

und Dominikanern erinnert. In einem Brief Wilhelms wurde Peter zudem als *corrector* von Bois de Vincennes angeredet<sup>1318</sup>, und auch im Brief Heinrichs II. wurden *correctores* erwähnt<sup>1319</sup>, im Zusammenhang mit einer erst 1219 eingeführten und 1317 abgeschafften Wahlordnung für den Prior.<sup>1320</sup> Auch dieser Titel ist im 12. Jahrhundert im Orden nicht belegt, wurde aber im Zuge der päpstlichen Reformen im Jahr 1216 als neues Amt eingeführt und bezeichnete den priesterlichen Leiter der Zellen.<sup>1321</sup> In der grandmontensischen *Institutio* war hingegen konsequent nur von *sacerdotes* die Rede<sup>1322</sup>; erst in der *Institutio retractata* findet sich der Titel *corrector*.<sup>1323</sup> Auch der angebliche Rücktritt Peters ist allein aus diesen Briefen zu erschließen, wird in den *Elogia priorum Grandimontis* jedoch überhaupt nicht erwähnt, obwohl das als Beispiel für die Demut und Aufrichtigkeit des Priors hätte dienen können.<sup>1324</sup> Es ist somit wahrscheinlich, dass es sich bei den Briefen um Fälschungen handelt, mit Ausnahme der Wahlanzeige und vielleicht eines Briefes Wilhelms von Treignac an Heinrich II., in dem sich zwar keine Anachronismen finden, der sich aber thematisch in die Reihe der Fälschungen einfügt.<sup>1325</sup> Die Briefe sind also als unzuverlässige Quellen zu betrachten. Wahrscheinlich starb Peter von Boschiac im Jahr 1170, so dass es seinem Nachfolger oblag, mit den Querelen um die Ermordung Thomas Becketts umzugehen.

## 1.5 Die Prioratszeit Wilhelms von Treignac (1170 – 1187) und der Konflikt zwischen Klerikern und Laienbrüdern

Der Nachfolger Peters, Wilhelm von Treignac (1170 – 1187), knüpfte an seinen Vorgänger an und trieb den Ausbau Grandmonts zu einem Pilgerzentrum voran. Wilhelm konnte für Grandmont wichtige, angesehene Reliquien erwerben, so einen Teil des wahren Kreuzes, der ihm von König Amalrich von Jerusalem geschenkt wurde, einem Onkel Heinrichs II. Plantagenet. Im Jahr 1181 schickte Wilhelm einige Mönche nach Köln aus, um dort Reliquien

<sup>1318</sup> Vgl. Petri Bernardi Epistolae, in: Migne, PL 204, Nr. 4, Sp. 1168 A.

<sup>1319</sup> Vgl. Petri Bernardi Epistolae, in: Migne, PL 204, Nr. 2, Sp. 1166 C.

<sup>1320</sup> Ab 1219 sollten jeweils der *corrector* und *curiosus* einer Zelle das Generalkapitel besuchen, vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 128; ab 1317 wurden die Leiter von 39 ausgewählten Zellen Priorsen und der Prior von Grandmont Abt genannt, und das Generalkapitel sollte von den Priorsen und je einem weiteren Kleriker der 39 Zellen besucht werden, vgl. ebenda, S. 145.

<sup>1321</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 85.

<sup>1322</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 5, 15a, 33, 40a.

<sup>1323</sup> Vgl. *Institutio retractata*, cap. 13, 15, 16, und weitere.

<sup>1324</sup> Vgl. *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 5. Dieses Argument findet sich auch bei Luchaire, *Lettre de M. A. Luchaire sur la question de l'origine des pairs de France*, S. 387, der allerdings auf die *Historia brevis priorum Grandimontensium* und die *Historia prolixior priorum Grandimontensium* verweist. Diese Texte sind ediert bei Martène/ Durand, *Veterum scriptorum (...) amplissima collectio*, Bd. 6, Sp. 113-148.

<sup>1325</sup> Vgl. Petri Bernardi Epistolae, in: Migne, PL 204, Nr. 5, Sp. 1168 f.

zu besorgen; dort waren im Jahr 1106 zahlreiche Skelette von Frauen aufgefunden worden, welche als Überreste der heiligen Ursula und der 11000 Jungfrauen interpretiert wurden, die der Legende nach von den Hunnen getötet worden waren. Die Delegation aus Grandmont brachte nicht nur die Skelette von sieben Jungfrauen, sondern auch einige Reliquien mit, welche Soldaten der Thebäischen Legion zugeschrieben wurden.<sup>1326</sup> Die Anziehungskraft der Reliquien, die sich nun in Grandmont befanden, war enorm, so dass zahlreiche Pilger auf dem Weg nach Rocamadour oder Santiago de Compostela Grandmont aufsuchten. Dementsprechend prächtig, einem Pilgerzentrum angemessen, war die Kirche von Grandmont ausgestattet.<sup>1327</sup> Während Wilhelm Grandmont so an die anderen Orden anpasste, bemühte er sich auch um Anerkennung durch das Papsttum. 1171 oder 1172 wurden die Gewohnheiten von Grandmont durch Papst Alexander III. approbiert<sup>1328</sup>; hierbei handelt es sich um die erste sicher belegte Parteinahme der Grandmontenser für Alexander. Eine Approbation des gesamten Verbandes folgte 1182 durch Papst Lucius III.<sup>1329</sup> Auch wurden einige Schritte zu einer Exemption eingeleitet, die um 1188 ihren Abschluss fand<sup>1330</sup> und eine weitere Angleichung an die Cluniazenser bewirkte. Bei diesen Kontakten zum Papsttum erscheint es als erstaunlich, dass Wilhelm von Treignac sich nicht um eine Kanonisation des Gründers bemühte, und dies ist wohl bezeichnend für den Prior und die damalige Situation des Verbandes, die unten näher erläutert werden soll.

---

<sup>1326</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 102 f.

<sup>1327</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 104.

<sup>1328</sup> Vgl. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, Bd. 4, Sp. 913; zur Datierung der Bulle vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 6, S. 87.

<sup>1329</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 75. Für die Bulle des Papstes Lucius III. vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 8, S. 88-90.

<sup>1330</sup> Zum Begriff der Exemption vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster*, Bd. 1, S. 27-32. Die Exemption wurde schrittweise durch mehrere Papsturkunden erreicht. Erstmals gestand Alexander III. im Jahr 1181 Grandmont das Recht zu, während eines Interdikts eine Glocken zu läuten und Gottesdienste abzuhalten, mit der Begründung, dass es weit entfernt von Siedlungen läge und niemand die Glocke hören würde, vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 7, S. 88; dieses Privileg wurde 1186 von Urban III. bestätigt, vgl. ebenda, Nr. 12, S. 90 f. Wichtiger war die Papstbulle, die Lucius III. im Jahr 1182 für die Grandmontenser ausstellte, vgl. ebenda, Nr. 8, S. 88-90: Lucius III. nahm den Verband mitsamt seinen Besitzungen unter päpstlichen Schutz, befreite sie vom Zehnt aus eigener Arbeit und gestand ihnen generell Gottesdienste während eines Interdikts zu, die allerdings diskret, mit geschlossenen Türen und ohne Glockenläuten abgehalten werden sollten. Die eigentliche Exemption erfolgte im Jahr 1188 durch Papst Clemens III. und wurde ein Jahr später nochmals bestätigt, vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 23b und 27, S. 157-159; die Urkunde ist abgedruckt in Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich*, Bd. 1, Nr. 78, S. 134 f., sowie Meinert, *Papsturkunden in Frankreich N. F.*, Bd. 1, Nr. 261, S. 383 f. Clemens nahm den Verband mitsamt allen Mönchen, Zellen und Besitzungen abermals in den päpstlichen Schutz und bestimmte, dass er in Recht und Eigentum des Heiligen Stuhls übergehen solle. Der Verband wurde zudem aus der Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe herausgenommen, denn nun durfte nur noch ein päpstlicher Legat a latere Suspensionen, Exkommunikationen und Interdikte über ihn aussprechen. Auch das Korrekptionsrecht, das ursprünglich dem Bischof zukam, wurde auf den Prior übertragen, der sich dabei allerdings Beratung und Zustimmung der *maior et sanior pars* der Kleriker und Konversen einholen musste. Weitere Unabhängigkeit erlangte der Verband dadurch, dass der Prior, sofern er Priester war, selbst die Tonsur vornehmen und die geistlichen Gewänder weihen durfte. Im Gegenzug musste der Verband pro Jahr zwei Goldunzen an den apostolischen Stuhl zahlen. Zur Exemption vgl. auch die Ausführungen weiter unten in diesem Kapitel.

Der rasanten Expansion des Verbandes tat dies keinen Abbruch. Gerade unter Wilhelm von Treignac scheint die Anzahl der Zellen sehr zugenommen zu haben, denn die *Epigrammata priorum Grandimontis* vermerken zu seinem Priorat: „Plures cellas adquisiuit“<sup>1331</sup>. Das Ansehen der Grandmontenser war inzwischen derart gestiegen, dass Walter Map in den 1180er Jahren besorgt vermerkte: „Noster dominus, id est, rex Henricus secundus, cui nude reuelant omnia, caritatis intuitu eis est tam profuse munificus ut nusquam egeant. Attamen et ad hos ostendit auaricia digitum, et a tactu non temperat. Nuper etenim prouiderunt ut habeant in singulis propinquis ciuitatibus singulos ciues, qui sibi uestes et uictualia procurent ex acceptis muneribus, ipsisque meruerunt omnem a principibus immunitatem; unde fit, ut aiunt, quatinus ipsis se multi precipui cum suis offerant et accipiantur, estimoque timendum ne post hoc fiat aliquid; iam enim intersunt colloquiis regumque negocia tractant.“<sup>1332</sup> Walter erwähnte nicht nur die enge Verbindung zum König, die zum Eintritt zahlreicher Hochgestellter in den Verband führte, sondern zeigte die Eremiten hier auch der Habsucht, was das Ausmaß ihrer Förderung vor allem durch König Heinrich II. Plantagenet verdeutlichen kann. Neben dem von Walter angesprochenen Privileg<sup>1333</sup> ist auch das im Jahr 1182 verfasste Testament Heinrichs bemerkenswert, in dem den Grandmontensern £ 3000 vermacht wurden.<sup>1334</sup>

Unter Wilhelm von Treignac häuften sich jedoch auch die Probleme, die sich aus dieser engen Verbindung ergaben. Das betraf nicht nur die Ermordung Thomas Becketts, zu der Wilhelm von Treignac vielleicht Stellung nehmen musste. Nach einem Brief, der echt sein könnte, obgleich seine Schroffheit überrascht, schickte der Prior die königlichen Bauleute, die am Bau der Kirche mitwirkten, aus Grandmont fort. Zudem rief er den König zu Buße und Umkehr auf und versicherte, dass die Mönche für ihn beten würden.<sup>1335</sup> Das Problem erledigte sich, als Heinrich II. 1172 unter Eid versicherte, den Mord nicht angeordnet zu haben, und daraufhin absolviert wurde.<sup>1336</sup> Problematischer für die Grandmontenser wurde es jedoch, als Heinrichs Macht schwächer wurde und König Philipp II. Augustus von Frankreich begann, in dessen Reich Fuß zu fassen, wobei Philipp Heinrichs unzufriedene Söhne als Verbündete hatte. Grandmont, das nahe am Grenzgebiet lag, geriet dabei zwischen die Fronten. So wurde Grandmont 1183 durch Heinrichs gleichnamigen Sohn geplündert, als er einen – von Philipp unterstützten – Aufstand gegen den Vater unternahm. Als der Sohn kurz darauf starb, gab der

<sup>1331</sup> *Epigrammata priorum Grandimontis*, cap. 6.

<sup>1332</sup> Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.

<sup>1333</sup> Vgl. hierzu Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 169 f.

<sup>1334</sup> Vgl. Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 169.

<sup>1335</sup> Vgl. Migne, PL 204, Nr. 5, Sp. 1168 f.

<sup>1336</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 60.



Vater die Güter wieder an das Kloster zurück; Gehirn, Augen und Eingeweide des verstorbenen Prinzen wurden im Oratorium des Klosters begraben, während sein Körper erst in Le Mans und dann in der Kathedrale von Rouen seine letzte Ruhestätte fand.<sup>1337</sup> Die Verwicklungen in die Politik brachten zudem mit sich, dass die Grandmontenser in den englisch-französischen Konflikt hineingezogen wurden. Es zeichnete sich eine Rivalität zwischen dem französischen und dem angloangevinischen Zweig des Verbandes bzw. den *fratres Gallici* und *Anglici* ab, verbunden mit Kämpfen um die Vormacht im Verband zwischen Grandmont im Angloangevinischen Reich und Bois de Vincennes in Frankreich.<sup>1338</sup> In den 1180er Jahren brach schließlich auch die schlimmste Krise des Verbandes aus, die diesen beinahe auseinander gerissen hätte – die Revolte der Laienbrüder, die sich bald mit dem englisch-französischen Konflikt verzahnte. Hier brachen die verbandsinternen Spannungen, die sich schon hinter der grandmontensischen *Institutio* und der Vernachlässigung des Gründers vermuten ließen, in einem offenen Konflikt aus; ein Brief Stephans von Tournai deutet an, dass bereits zwischen 1178 und 1180 Differenzen im Verband greifbar waren.<sup>1339</sup> Die Revolte erinnert an die Aufstände von Konversen in anderen Orden, die sich ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts häuften. In der Forschung wurde jedoch auch hervorgehoben, dass sich die Stellung der grandmontensischen Laienbrüder von den anderen Orden unterschied, was dem grandmontensischen Konflikt einen eigenen Charakter gab.<sup>1340</sup> Während die Konversen in anderen Orden den Klerikern eindeutig untergeordnet und keine Mönche im vollen Sinn waren, waren sie bei den Grandmontensern den Klerikern gleichberechtigt. In der uns erhaltenen Stephansregel von 1188 wurden sie in Kapitel 54 mit einer singulären Stellung versehen, die sie in mancherlei Hinsicht sogar als dominierend erscheinen ließ: Um den grandmontensischen Klerikern eine ungestörte Kontemplation zu ermöglichen, wurde den Konversen die Kontrolle über sämtliche ökonomische Belange gegeben, ohne dass sie einem klerikalen Vorsteher Rechenschaft ablegen mussten.<sup>1341</sup> Entsprechend fasst Conklin pointiert den Unterschied zwischen der Revolte bei den Grandmontensern und den Konflikten im Zisterzienserorden zusammen: „At

---

<sup>1337</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 61. König Philipp II. Augustus unterstützte den jüngeren Heinrich mit Truppen, vgl. Berg, *Die Anjou-Plantagenets*, S. 54.

<sup>1338</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 22 f., 68 und 133.

<sup>1339</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 6 (über die Zisterzienser, im Vergleich zu den Grandmontensern): „In eis nec fecunditati Lie Rachel invidet, nec Rachel pulcritudinem Lia minuit, sed munit; non murmurat Martha de silencio Marie, et, mirum dictu, Maria sedens ad pedes Domini Martham solam ministrare non relinquit: inter eos iuge gaudium, communis exultatio.“

<sup>1340</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 68 f.; Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 113; Becquet, *La première crise*, S. 134 f. Zum Status der grandmontensischen Laienbrüder im Vergleich zu den Konversen anderer Orden vgl. Wilkinson, *Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont*, S. 36-38.

<sup>1341</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 54.

one extreme, the Cistercian laybrothers revolted over lack of status; at the other, the Grandmont *conversi* reacted to the loss of status and (...) the redirection of the order in a more priestly direction.<sup>1342</sup>

In der Forschung wird meist betont, dass die Verbandskrise durch mehrere verschiedene Faktoren verursacht wurde. Als eine Wurzel des Konflikts wird die zunehmende Klerikalisierung des Verbandes gesehen; während anfänglich die Laienbrüder weitaus in der Überzahl waren, nahm im Laufe der Zeit die Anzahl der Kleriker immer weiter zu<sup>1343</sup>, wodurch die Machtverhältnisse verschoben wurden und Unzufriedenheit unter den Klerikern entstand. Fouquet und Frère Philippe-Étienne sowie Conklin zogen hierbei einen Zusammenhang zur Kirchenreform, welche die Priester über die Laien stellte<sup>1344</sup>, was das Problem sicher verschärfte. Die Klerikalisierung lässt sich aber auch aus dem Bedürfnis der Förderer nach Gebeten erklären, vielleicht auch aus einer zunehmenden Bildung der Eintretenden. Von Wilhelm von Treignac wurde diese Entwicklung, wie unten näher erläutert werden wird, vielleicht bewusst gefördert<sup>1345</sup>; zusätzlich mochten Übertritte aus anderen Orden, die ja in der Regel eine klerikale Dominanz kannten, Spannungen hervorgerufen haben.<sup>1346</sup> Ebenso wurden die Defizite der Regel als eine der Hauptursachen für den Konflikt gesehen.<sup>1347</sup> Nach Korn war die Regel schlicht durch die Zeit überholt worden; insbesondere die radikale Armut und die Gleichberechtigung der Kleriker und Konversen habe man aufgrund des Wachstums und des zunehmenden Reichtums des Verbandes nicht mehr erfüllen können.<sup>1348</sup> Hutchison unterstrich als Fehler der Regel selbst, dass sie die Möglichkeit einer Klerikalisierung nicht beachtete und das Verhältnis zwischen Klerikern und Laienbrüdern

---

<sup>1342</sup> Conklin, Law, Reform, and the Origins of Persecution, S. 113.

<sup>1343</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 86 f.; Becquet, La première crise, S. 131.

<sup>1344</sup> Vgl. Fouquet/ Philippe-Étienne, Des Bons-hommes, S. 33 f.; Conklin, Law, Reform, and the Origins of Persecution, S. 112 f.

<sup>1345</sup> Siehe unten in diesem Kapitel. Wilkinson, Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 43 f., sieht Wilhelm als einen Prior an, der die Klerikalisierung aktiv förderte, begründet dies aber mit der grandmontensischen Institutio, die sie Wilhelm zuschreibt; der Text habe die Konversen der geistlichen Disziplinalgewalt der Kleriker unterstellt, was vorher nicht der Fall gewesen sei. Nun ist weder klar, ob der Text wirklich unter Wilhelm geschrieben wurde, noch ob er in der heute vorliegenden Gestalt von Alexander III. approbiert wurde, siehe Kapitel III.2.5. Wilkinson geht davon aus, dass der Verband vor der Institutio keine klerikale Disziplinalgewalt, sondern nur die gegenseitige brüderliche Korrektur gekannt habe. Aber selbst falls die klerikale Disziplinalgewalt zuvor in keinem anderen grandmontensischen Text erwähnt wurde (es ist nicht klar, ob die Regel A explizit vermerkte, dass die Laienbrüder bei den grandmontensischen Klerikern zu beichten hatten, siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu den Kapiteln 50 und 54), so bedeutet dies nicht, dass sie nicht praktiziert wurde. Neben den Lebensregeln, die in den normativen Texten aufgeschrieben wurden, kannte jedes Kloster ungeschriebene Gewohnheiten. Zu Wilkinsons Bild der Lebensweise der frühen Grandmontenser, das auf solchen Fehlschlüssen und einer Fehldeutung der Aussagekraft mittelalterlicher normativer Texte beruht, siehe Kapitel III.2.5 und besonders Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>1346</sup> Siehe das Transitusverbot der Regel B und seine Begründung in Regula Stephani, cap. 40.

<sup>1347</sup> Vgl. Fouquet/ Philippe-Étienne, Des Bons-hommes, S. 35-38; Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 86 f.; Conklin, Law, Reform, and the Origins of Persecution, S. 110 f.; Becquet, La première crise, S. 158; Pfaff, Grave Scandalum, S. 152; Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 138.

<sup>1348</sup> Vgl. Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 138.

allzu idealistisch gestaltete, zumal diese durch den Prior nur schlecht kontrolliert werden konnten.<sup>1349</sup> Dies verlieh den Konversen eine allzu mächtige Stellung, die sie bisweilen missbrauchten und wodurch sich die Kleriker benachteiligt fühlten.<sup>1350</sup> Korn betonte, dass die Kleriker wie in anderen Orden die führende Rolle einnehmen wollten.<sup>1351</sup> Becquet hob ebenfalls hervor, dass die normativen Texte unzureichend waren, wobei er auch auf die Schwäche der Verbandsverfassung hinwies: Zum einen wurden nirgendwo die Modalitäten des Generalkapitels festgelegt, zum anderen wurde dem Prior die gleiche Autorität wie einem benediktinischen Abt verliehen, aber nicht berücksichtigt, dass der Prior seine Macht über weit entfernte Zellen nicht ausüben konnte.<sup>1352</sup> Ein weiterer Faktor, der zur Krise beitrug, war so das Wachstum des Verbandes.<sup>1353</sup> Fouquet und Frère Philippe-Étienne hoben zudem den Druck der Zisterzienser, Klöster eremitischen Ursprungs zu annektieren, als einen Grund für die Krise heraus und verwiesen – recht moralisierend – auf den nachlassenden religiösen Eifer bzw. „fringale des honneurs“ im Verband.<sup>1354</sup> In diesem Zusammenhang wurde in der Forschung auch auf den zunehmenden Reichtum hingewiesen, der einen Verfall der Disziplin hervorrief, weshalb Becquet von einer „crise de prospérité“<sup>1355</sup> sprach. Pfaff ordnete den Konflikt gar in eine – allzu pauschal konstatierte – „Gesamtkrise des Mönchtums“ am Ende des 12. Jahrhunderts ein, die sich in einer generellen Verweltlichung des Religiosentums

---

<sup>1349</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 67, 70 f. und 86 f. Ähnlich sieht es Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 110 f.

<sup>1350</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 87-89. Ähnlich sehen es Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 111 f., und Becquet, *La première crise*, S. 158 f.; beide weisen zudem darauf hin, dass die Laienbrüder weitaus in der Überzahl waren. Pfaff denkt hier auch an soziale Spannungen zwischen den Klerikern und Konversen und verweist auf die klerikale „Abhängigkeit in allen finanziellen und wirtschaftlichen Angelegenheiten von meist bäuerlichen und zum Teil unfreien und ungebildeten Laien“ (Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 134). Für die Annahme, dass es sich bei den grandmontensischen Konversen vor allem um Menschen aus niederem Stand handelte, gibt es jedoch keine Belege. Es gibt einen Beleg von Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26, dass der Verband in den 1180er Jahren viele Adelige anzog. Darüber hinaus gibt es mehrere Indizien in den Quellen, dass sich viele Adelige unter den Grandmontensern befanden, siehe Kapitel III.5.1.2.2. Da die Laienbrüder im Verband weitaus in der Überzahl waren, muss man somit annehmen, dass zahlreiche Laienbrüder vornehmer Abkunft waren, was auch das Verhalten des französischen Königs Philipp II. während der Verbandskrise erklären kann, siehe Kapitel III.5.2.4.

<sup>1351</sup> Vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 138.

<sup>1352</sup> Vgl. Becquet, *La première crise*, S. 121-124.

<sup>1353</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 67; Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 138.

<sup>1354</sup> Vgl. Fouquet/ Philippe-Étienne, *Des Bons-hommes*, S. 34 f.

<sup>1355</sup> Becquet, *La première crise*, S. 129. Der Begriff „crise de prospérité“ wurde von Leclercq geprägt und bezeichnet einen Sittenverfall in Orden, der durch zunehmenden Reichtum ausgelöst wird, vgl. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 24. Auf Reichtum und Verfall der Disziplin verweist auch Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 111. Ebenso nennt Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 134, einen Sittenverfall durch zunehmenden Reichtum als Grund für die Krise. Auch Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 138, weist auf das Problem des Reichtums hin, welcher den Ansichten des Gründers und der Regel zuwiderlief, verknüpft dies aber nicht mit der These eines Sittenverfalls.

gezeigt habe.<sup>1356</sup> Er hielt zudem den englisch-französischen Konflikt für einen möglichen Auslöser der grandmontensischen Verbandskrise.<sup>1357</sup>

Der Konflikt zwischen Klerikern und Konversen zählt zu den Abschnitten grandmontensischer Geschichte im 12. Jahrhundert, die in der Forschung vergleichsweise viel Beachtung gefunden haben. Dazu mag neben der Dramatik der Ereignisse auch die gute Überlieferungslage beitragen. Zu dem Konflikt existieren zahlreiche Quellen – neben historio- und hagiographischen Zeugnissen<sup>1358</sup> auch Briefe<sup>1359</sup> und Reformdokumente wie die Papstbulle „Quanto per infusionem“ Urbans III. von 1186 oder die Statuten der Reformversammlung in Bois de Vincennes 1187<sup>1360</sup> sowie mehrere Papstbulnen und -briefe.<sup>1361</sup> Allerdings sind die Quellen häufig partiisch und nehmen Stellung zugunsten der Kleriker.<sup>1362</sup> Entsprechend wurden in der Forschung oft auch eher die Kleriker als Opfer der Laienbrüder gesehen, welche die ihnen in der Regel gegebene Stellung missbrauchten, um die Kleriker zu schikanieren.<sup>1363</sup> Den Konversen war wohl in der Tat vorzuwerfen, dass sie sich geistliche Aufgaben anmaßten<sup>1364</sup>, über die Gebetszeiten bestimmen<sup>1365</sup> und sich der

---

<sup>1356</sup> Vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 152 f. Zum Problem von Thesen, die mit einer „Krise des Zölibatentums“ arbeiten, siehe Kapitel IV.2.2.1.

<sup>1357</sup> Vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 153 f.

<sup>1358</sup> Die wichtigsten verbandsexternen historiographischen Quellen sind die Chronik Bernhard Ithiers, die „*Historia occidentalis*“ Jakobs von Vitry und Walter Maps „*De nugis curialium*“, die gleichwohl nur Bruchstücke des Geschehens liefern. Editionen dieser Quellen liegen vor mit: *The Chronicle and Historical Notes of Bernard Itier* (Oxford Medieval Texts), hg. und übers. von A. Lewis, Oxford 2012, S. 1-147; *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition (Spicilegium Friburgense 17)*, hg. von J. F. Hinnebusch, Fribourg 1972; *Walter Map, De nugis curialium. Courtiers' Trifles* (Oxford Medieval Texts), hg. von M. R. James, Oxford 1983. Unter den grandmontensischen Quellen äußert sich Gerhard Ithiers „*De reuelatione*“, das von der Kanonisation Stephans von Muret berichtet, am ausführlichsten über den Konflikt. Eine Edition liegt vor mit: *Gerhard Ithier, De reuelatione beati Stephani*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968, S. 277-311.

<sup>1359</sup> Hier sind in erster Linie die Briefe Stephans von Tournai wichtig. Diese liegen ediert vor als: *Lettres d'Étienne de Tournai. Nouvelle édition*, hg. von J. Desilve, Valenciennes/ Paris 1893.

<sup>1360</sup> Die Bulle Urbans ist ediert bei Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416-1418. Die Beschlüsse aus Bois de Vincennes liegen ediert vor unter dem Titel „*Conventio inter clericos & conversos Grandimontenses habita coram rege & baronibus*“ in: Martène, E./ Durand, U. (Hg.), *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1: *Complectens Regum Ac Principum, Aliorumque Virorum Illustrium Epistolas Et Diplomata benè multa*, Paris 1717, Sp. 630 f. Es existiert eine neuere Edition von Delaborde, *Recueil des actes de Philippe Auguste roi de France*, Bd. 1, Nr. 212, S. 257 f. Doch diese basiert auf dem Text von Martène und Durand, ohne dass auch die Nummerierung der Beschlüsse übernommen wurde. Die ältere Edition ist somit übersichtlicher, weshalb im Folgenden aus dieser zitiert werden soll.

<sup>1361</sup> Die meisten Papsturkunden bis 1221 liegen ediert vor in: Becquet, J., *Le bullaire de l'ordre de Grandmont*, in: *Revue Mabillon* 46 (1956), S. 82-93, 156-168, 189-201. Bei den nicht abgedruckten Texten verweist Becquet auf die jeweilige Edition.

<sup>1362</sup> Vgl. Becquet, *La première crise*, S. 135. Zu einzelnen Quellen siehe auch Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 64 (zur *Historia proluxior*), 66 und 70 (zu Stephan von Tournai). Zur Parteilichkeit Stephans von Tournai siehe auch Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 117-119.

<sup>1363</sup> Vgl. zum Beispiel die Darstellung bei Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 74 f., 80 f. und 86-89; Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 134 und 152.

<sup>1364</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1417 A; Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss XI) und Sp. 631 (Beschluss XII).

<sup>1365</sup> Vgl. Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*, cap. 19, S. 126.

Disziplinargewalt der Kleriker entziehen wollten.<sup>1366</sup> Ebenso schienen sie bisweilen den Klerikern Nahrung und Kleidung vorzuenthalten<sup>1367</sup> oder schlechtere Nahrung und Kleidung zuzuteilen.<sup>1368</sup> Zudem schienen sie die wirtschaftlichen Belange der Zellen nach Gutsherrenart nach eigenem Gutdünken zu regeln, ohne sich dafür vor jemandem erklären zu wollen.<sup>1369</sup> Entsprechend betonten die Reformdokumente, dass die geistlichen Angelegenheiten den Klerikern oblagen<sup>1370</sup>; zudem fanden sich in den Bestimmungen aus Bois de Vincennes 1187 Vorschläge, wie die Wirtschaftsführung transparenter gestaltet werden konnte.<sup>1371</sup> Auch versetzten einige Konversen anscheinend Kleriker aus einer Zelle in eine andere, womit sie sich ein Recht des Priors anmaßen; 1187 wurde demgemäß bekräftigt, dass allein der Prior solche Versetzungen anordnen durfte.<sup>1372</sup>

Die vereinzelt überlieferte Kritik an den grandmontensischen Klerikern wirft jedoch zum Teil ein anderes Licht auf das Verhalten der Konversen. Nach Walter Map und Jakob von Vitry wollten die Kleriker – wie in den anderen Orden – die Kontrolle über geistliche und ökonomische Belange ausüben; sie beriefen sich dabei auf die höhere Würde der Kleriker.<sup>1373</sup> Dies deckt sich mit einem Beschluss in Bois de Vincennes 1187, der vorsah, dass der Prior die weltlichen Angelegenheiten mit den Laienbrüdern besprechen sollte, aber gleichwohl zur Beratung Kleriker heranziehen könne<sup>1374</sup> – dies erweckt durchaus den Eindruck, dass die Kleriker die Wirtschaftsführung kontrollieren wollten. Ihr Bestreben, reguläre Gebetszeiten einzuhalten, erscheint zwar mehr als verständlich, erhält aber einen fragwürdigen Beiklang, wenn man sieht, dass sie zugleich versuchten, die Laienbrüder aus den Gebetszeiten

<sup>1366</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XIV).

<sup>1367</sup> Vgl. Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*, cap. 19, S. 126: „Et quoniam ea quibus indigebant non nisi per laicorum manus recipiebant, monachis necessaria petentibus, surdis auribus pretereuntes et dissimulantes laici, frequenter ipsos monachos molestabant.“

<sup>1368</sup> Ein Beschluss aus Bois de Vincennes 1187 könnte auf eine Ungleichbehandlung der Kleriker reagieren, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss II). In der Stephansregel wurde betont, dass alle Mönche das Gleiche essen sollten; der Text lässt vermuten, dass sich besonders die *dispensatores* zuweilen bessere Nahrung zubereiten ließen: „Inter haec nec ipse dispensator nec alius frater sibi tantum aliquid ad edendum parari postulet, nec etiam omnibus communit, nisi solus dispensator.“ (Regula Stephani, cap. 55) Mit dem Satz reagierte man vielleicht auf die unter anderem in Bois de Vincennes beklagten Missstände, siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 55.

<sup>1369</sup> Erschließbar aus Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschlüsse III, IV, VII).

<sup>1370</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1417 A; Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XII).

<sup>1371</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschlüsse III, IV, VII).

<sup>1372</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss IX).

<sup>1373</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 17, S. 52: „clerici conabantur foris et intus prefici“; Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*, cap. 19, S. 125: „Videbatur enim monachis, quod in omnibus preese debuissent laicis non subesse, quemadmodum fit in aliis religiosis congregationibus, qui capitella non bases in summo culminis consueuerant ponere.“

<sup>1374</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss X).

hinauszudrängen.<sup>1375</sup> Dass Kleriker und Konversen darüber stritten, wer die Glocke zur Collatio läuten durfte<sup>1376</sup>, und die Laienbrüder manchmal liturgische Kleidung und Geräte sowie Bücher versteckten<sup>1377</sup>, zeigt deutlich, dass die Laien einen solchen Ausschluss aus den Gebetszeiten nicht dulden wollten. Sie taten gut daran, auf eine einheitliche Lebensweise aller Grandmontenser zu pochen, denn der Ausschluss aus den Gebetszeiten der Kleriker hätte zu einer unterschiedlichen Lebensweise und letztendlich einer Trennung beider Gruppen und einer Unterordnung der Konversen geführt. Die häufigen Mahnungen, dass Kleriker und Laienbrüder die gleiche Kleidung und Nahrung bekommen und die gleichen Räume benutzen sollten<sup>1378</sup>, könnten somit nicht allein auf eine Unterdrückung der Kleriker, sondern auch auf das klerikale Ziel einer Trennung zwischen beiden Gruppen reagieren. Zudem relativiert sich die Klage über eventuell größere Essensrationen der Konversen, wenn man berücksichtigt, dass sie die körperliche Arbeit leisteten und deswegen auch in anderen Orden mehr Nahrung bekamen.<sup>1379</sup> Da die Macht der Konversen auch darin begründet lag, dass sie die Kleriker von der Anzahl her übertrafen, setzten sich diese beim Papst dafür ein, dass das Verhältnis ausgeglichener sein sollte. Stephan von Tournai nannte ein Verhältnis von 3 bis 4 Klerikern auf 12 oder 15 Laien und stellte es so dar, dass die Minderheit von der Mehrheit unterdrückt wurde<sup>1380</sup> – ein Umstand, den er bereits zwischen 1178 und 1180 beklagte.<sup>1381</sup> Es ist klar, dass

<sup>1375</sup> Siehe ein problematischer Beschluss aus Bois de Vincennes, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XV); hier wurde bestimmt, dass die Kleriker zur Collatio rufen sollten.

<sup>1376</sup> Der Streit darüber, wer die Glocke zur Collatio läuten durfte, war ein Dauerbrenner im Orden. Als Collatio bezeichnet man die abendliche Lesung im Kloster, bei der gelegentlich Essen und Trinken gereicht wurde und an die sich die Komplet anschloss, vgl. Severus, Art. Collatio, Sp. 33. Das Läuten zur Collatio markierte dementsprechend den Tagesabschluss. Bei den Grandmontensern übernahmen traditionell die Laienbrüder diese Aufgabe, aber sie tendierten dazu, die Glocke erst zu läuten, nachdem sie ihre ganze Arbeit verrichtet hatten. Daher beschwerten sich die Kleriker darüber, dass die Glocke viel zu spät geläutet wurde (vgl. Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich*, Bd. 6, Nr. 64, S. 102). In der Reformversammlung von Bois de Vincennes 1187, die im Orden allerdings nicht anerkannt wurde, wurde das Recht, die Glocke zur Collatio zu läuten, den Klerikern zugesprochen, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XV). Clemens III. hingegen bestätigte ein Jahr später das Recht der Laienbrüder, vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 19, S. 93, was von Coelestin III. 1191 nochmals bekräftigt wurde, vgl. ebenda, Nr. 29 und 35, S. 159 und 163, sowie Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich*, Bd. 6, Nr. 64, S. 101 f. Der Streit um die Glocke wurde elf Jahre später wieder an die Kurie getragen, so dass sich Papst Innozenz III., der wahrlich Besseres zu tun hatte, abermals damit befassen musste und eine Kompromisslösung erarbeiten ließ, vgl. Migne, *PL* 214, Nr. 3, Sp. 948-950 (1202); wieder zehn Jahre später musste er sich nochmals dazu äußern, vgl. Migne, *PL* 216, Nr. 144, Sp. 504-505 (1212). Erst 1217 fand der Streit seine endgültige Lösung: Papst Honorius III. bestimmte, dass von nun an die Kleriker zur Collatio läuten sollten, vgl. Horoy, *Honorii III Romani Pontificis opera omnia*, Bd. 2, Nr. 286, Sp. 352.

<sup>1377</sup> Erschließbar aus den Beschlüssen auf der Reformversammlung in Bois de Vincennes 1187, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss XI): „Vasorum altaris, sacrarum vestium, & librorum penes clericos erit conservatio.“

<sup>1378</sup> Siehe die Beschlüsse der Reformversammlung in Bois de Vincennes 1187, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss II). Auch Gerhard Ithier betonte dies an mehreren Stellen, vgl. Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 71; Ders., *Explanatio*, S. 431; Ders., *Explanatio altera*, S. 473.

<sup>1379</sup> So hielten es beispielsweise die Kartäuser, vgl. Cons. Guigonis, cap. 33 (Ernährung der Mönche) und cap. 52 (Ernährung der Laienbrüder).

<sup>1380</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 166, S. 194.

man vermehrt Ordinationen vornehmen, Kleriker in den Verband aufnehmen und vielleicht sogar Konversen ausschließen musste, wollte man dies ändern, und es gibt Hinweise, die unten näher beleuchtet werden sollen, dass Wilhelm von Treignac genau dies versuchte.<sup>1382</sup>

Insgesamt kann man hier eine Abkehr von Egalität beobachten, die der ersten Regel vorausgesetzt war und sich auch in der Architektur des Verbandes ausdrückte, die ein gemeinsames Gebäude für beide Gruppen vorsah. Die Kleriker zielten augenscheinlich darauf ab, die Konversen von den Klerikern zu trennen und sie in eine untergeordnete Position analog zu anderen Orden zu drängen.<sup>1383</sup> Es wäre nur eine Frage der Zeit gewesen, bis man sie auch räumlich von den Klerikern getrennt hätte – sei es in einem eigenen Gebäudetrakt wie bei den Zisterziensern oder einem eigenen Kloster wie bei den Kartäusern. Wenn Urban III. das Amt des *dispensators* den Konversen zuerkannte und Kapitel 54 der Stephansregel den Laien die volle ökonomische Kontrolle zusprach, so waren dies geeignete Maßnahmen, um die Egalität aller Grandmontenser zu sichern. Nur einer Gruppe die Verantwortung für die Verbandskrise zuzusprechen, ist jedenfalls fehl am Platz. Die Laienbrüder mochten die Unzufriedenheit der Kleriker oft durch dominantes und rücksichtsloses Gebaren geschürt haben, doch es ist offensichtlich, dass die Kleriker den Spieß einfach umdrehen und die Konversen unterdrücken wollten, weil dies in anderen Orden eben auch geschah.

Ein weiteres Problem, das in den Quellen zur Verbandskrise sichtbar wird, lag in der Führungsschwäche des Priors und zentrifugalen Tendenzen im Verband; dies weist auf ein grundlegendes Problem der Verbandsstruktur hin, auf das unten näher eingegangen werden soll.<sup>1384</sup> Nicht nur die Kämpfe zwischen Klerikern und Konversen zeigten, dass dem Prior von Grandmont die Führung des Verbandes entglitt. Vermutlich bestimmten die Mönche in den Zellen ihre Amtsträger häufig selbst, denn Urban III. ordnete 1186 an, dass dem Prior die volle Macht in geistlichen und weltlichen Belangen zukommen solle. Er solle daher in den Zellen einen Konversen zum *dispensator* ernennen und den Klerikern seiner Wahl die geistlichen Aufgaben anvertrauen.<sup>1385</sup> In Bois de Vincennes schlug man eine jährliche Visitation des Verbandes und einen Rechenschaftsbericht der *dispensatores* vor dem Prior vor, um die Autorität des Priors zu festigen und der Probleme im Verband Herr zu werden.<sup>1386</sup> Dass der Prior – anders als in der grandmontensischen *Institutio* vorgesehen – die

---

<sup>1381</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 6 f.

<sup>1382</sup> Siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>1383</sup> Vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 138.

<sup>1384</sup> Siehe Kapitel III.2.3.1.

<sup>1385</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 D-1417 A.

<sup>1386</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschlüsse V und VII).

Versetzungen von Mönchen kaum kontrollieren konnte, wurde bereits weiter oben in diesem Kapitel erwähnt.<sup>1387</sup>

Die Quellen zeigen so einen tiefen und sogar existenzbedrohenden Konflikt auf: Der Prior als Zentrum hatte die Kontrolle über seinen Verband verloren, der Verband drohte auseinanderzubrechen und von einer einheitlichen Lebensweise in den Grandmontenserkellen konnte wohl keine Rede sein. Die Laienbrüder als die Gruppe, die ursprünglich die Mehrzahl der Grandmontenser bildete und den Klerikern völlig gleichgestellt war, drohten zu Mönchen zweiter Klasse zu absinken, die Grandmontenser die ihnen eigene Egalität aller Mönche zu verlieren. Entsprechend heftig war der Konfliktverlauf, so dass man sich mehrmals an das Papsttum wandte und seinen Eingriff in verbandsinterne Belange erbat. Folgt man den meisten Darstellungen, markierte ein dramatisches Ereignis den Anfang der Krise: Der Prior Wilhelm von Treignac wurde 1185 von den Laienbrüdern in seiner Zelle eingeschlossen und für abgesetzt erklärt. An seiner Stelle wählten die Konversen Stephan, einen Kleriker aus Bois de Vincennes, zum Prior, woraufhin ein päpstliches Eingreifen zugunsten Wilhelms erfolgte.<sup>1388</sup> Meist wird in der Forschung behauptet, dass die Konversen sich auf die Regel beriefen, um den Prior zu stürzen, denn in Kapitel 65 wurde es den Mönchen erlaubt, eigenmächtig einen Prior zu vertreiben, der sie von der Regel abbringen wollte.<sup>1389</sup> Doch sehr wahrscheinlich war das Kapitel kein Bestandteil der ursprünglichen Regel Stephans von Liciac, sondern wurde vor 1188 neu hinzugefügt, um das Handeln der Laienbrüder zu legitimieren.<sup>1390</sup> Auch sonst muss man dieser Darstellung misstrauen, denn sie geht auf die „Historia prolixior“ zurück<sup>1391</sup> – ein historiographisches Werk, das erst im 14. Jahrhundert entstand, als der Orden längst klerikalisiert war und das entschieden auf Seiten der Kleriker stand sowie zahlreiche Ungenauigkeiten aufweist.<sup>1392</sup>

Auf dieser Quelle basiert auch die Datierung der Wahl Stephans und damit des Anfangs der Krise auf das Jahr 1185, da sich der Prior Wilhelm der „Historia prolixior“ zufolge, nachdem er an einer von König Philipp II. einberufenen Versammlung teilgenommen hatte, nach Rom

---

<sup>1387</sup> Zur Institutio siehe Kapitel III.2.5.

<sup>1388</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 76 f.; Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 111 und 118; Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 148.

<sup>1389</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 77; Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 119; Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 151.

<sup>1390</sup> Siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 65.

<sup>1391</sup> Vgl. *Historia prolixior*, Sp. 127.

<sup>1392</sup> So schon Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 64, der 1906 zur Vorsicht bei der Benutzung dieser Quelle mahnte: „Diese Erzählung wird gewöhnlich wieder erzählt und benützt. Doch sie ist voll von Irrthümern oder Unwahrscheinlichkeiten und scheint hauptsächlich aus mißverstandenen Notizen zusammengedichtet zu sein. Zudem ist sie viel später zusammengeschrieben, als die besonderen Vorrechte der Laienbrüder glücklich beseitigt waren, ist also durchaus parteiisch gegen dieselben.“ Zur *Historia prolixior* vgl. Becquet, *Bibliothèque des écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 278; Jäkel, *...usque in praesentem diem*, S. 168-171.



begab, von Papst Lucius III. (1181 – 1185) ein Privileg für den Verband erreichte und schließlich auf dem Rückweg starb.<sup>1393</sup> Nun existierte dieses Privileg tatsächlich – es wurde allerdings im Jahr 1182 ausgestellt<sup>1394</sup>; die besagte Versammlung fand statt, aber im Jahr 1187; und Wilhelm starb in der Tat in Italien, doch erst im Jahr 1188. Diese chronologischen Ungereimtheiten zeigen hinreichend, dass der Verfasser der Quelle nicht besonders gut informiert war.<sup>1395</sup> Gleichwohl folgen die meisten modernen Darstellungen dieser Quelle, obwohl Wilhelm Meyer im Jahr 1906 und, darauf basierend, Jean Becquet eine plausiblere Ereignisfolge rekonstruiert haben.<sup>1396</sup> Meyer datierte die Wahl Stephans aufgrund der Darstellung des Augenzeugen Bernhard Ithier und des Itinerars des päpstlichen Legaten Octavian auf das Jahr 1187. Die Chronik Bernhard Ithiers sowie eine Urkunde des Papstes Clemens III. legen nahe, dass sich die Ereignisse um die Wahl anders abgespielt haben als in der „Historia prolixior“ beschrieben<sup>1397</sup>, und dass das Schisma im Priorat nicht den Anfang der Krise darstellte. Vielmehr spitzte sich der Konflikt zwischen Klerikern und Konversen, der schon in den Jahren 1178 – 1180 greifbar war, immer mehr zu und eskalierte schließlich 1187, als Stephan zum Prior gewählt wurde. Dass die Spannungen im Verband allmählich unerträglich wurden, wird daran fassbar, dass sich beide Gruppen im Jahr 1186 an Papst Urban III. (1185 – 1187) wandten; sie konnten ihre Probleme nicht mehr selber lösen. Dennoch bestand noch Gesprächsbereitschaft: Es wurde eine Kommission aus Klerikern und Konversen gebildet, die dem Papst ihre Reformvorschläge vortrug; der ausgehandelte Kompromiss wurde schließlich vor mehreren Bischöfen und den Kardinälen vorgestellt, fand Zustimmung und mündete schließlich in die oben erwähnten Papstbulle vom 15.07.1186.<sup>1398</sup> Interessant ist, dass die Bulle einige Punkte auflistete, die in die Regel eingearbeitet werden sollten – die Grandmontenser sahen offenbar selbst die Defizite ihrer Regel als einen Grund für die Krise. Daraus entstand das Projekt einer Überarbeitung der Regel Stephans von Liciac<sup>1399</sup>, was zu der uns heute bekannten Stephansregel von 1188 führte. Dass Urban III. denjenigen, welche die Regel mitsamt den neuen Ergänzungen befolgten, eine *remissio*

<sup>1393</sup> Vgl. Historia prolixior, Sp. 127.

<sup>1394</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 8, S. 88-90.

<sup>1395</sup> Vgl. Meyer, De scismate Grandimontanorum, S. 64.

<sup>1396</sup> Meyer, W., De scismate Grandimontanorum (vier lateinische Rythmen von 1187), in: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Heft 1/ 1906, S. 49-100; Becquet, J., La première crise de l'ordre de Grandmont, in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 119-160.

<sup>1397</sup> Vgl. Meyer, De scismate Grandimontanorum, S. 66-72. Meyer weist ebenda, S. 71 f., darauf hin, dass man auf der Versammlung von Bois de Vincennes nur noch von einem Prior sprach und Stephan damit meinte. Siehe die Beschlüsse in Bois de Vincennes, Martène/ Durand, Thesaurus novus anecdotorum, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XVI). Die Urkunde Clemens' III. ist ediert bei Migne, PL 204, Nr. 74, Sp. 1375 f. Siehe auch Bernhard Ithier, Chronik, S. 54.

<sup>1398</sup> Zur Bulle siehe Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 148-151.

<sup>1399</sup> Pfaff weist auf die häufig übersehene Überarbeitung der Regel hin, vgl. Pfaff, Grave Scandalum, S. 149.

*peccatorum* versprach, sollte die im Konflikt geschlagenen Wunden heilen und dem Verband einen Neuanfang ermöglichen. Inhaltlich präsentierte die Bulle einen brauchbaren Kompromiss, der beiden Gruppen entgegenkam und letztendlich ihre Egalität und strikte Arbeitsteilung bekräftigte.<sup>1400</sup> Vermutlich gingen die Anordnungen den Klerikern jedoch nicht weit genug, was die späteren Probleme bei ihrer Durchsetzung zeigen: es waren stets die Kleriker, die gegen die Bestimmungen dieser Bulle opponierten.<sup>1401</sup> Auch wenn Urban III. das Priorat Wilhelms stützte und in dem Dokument vorschrieb, dass die Regel absoluten Gehorsam gegenüber dem Prior anordnen solle<sup>1402</sup>, so war er nicht bereit, den Charakter des Verbandes zu wandeln – weshalb er ihm auch erlaubte, Übertritte aus anderen Orden abzulehnen.<sup>1403</sup> Diese Übertritte mochten die Klerikalisierung des Verbandes beschleunigt sowie die Unzufriedenheit der Kleriker gesteigert haben, die ihre Ziele in anderen Orden verwirklicht sehen mussten. Vielmehr wurde die Stephansregel sowie die besondere Stellung der Konversen von Urban III. bestätigt. Falls die Kleriker erwartet hatten, dass der Papst die Wünsche der Laienbrüder komplett überging, so wurden sie in ihrer Hoffnung enttäuscht. Die Umsetzung der Beschlüsse lag nun in der Hand des Priors Wilhelm, doch es scheint, dass gerade dieser eine Kompromisslösung blockierte. Anders ist es kaum zu erklären, dass ihm zu einem unbekanntem Zeitpunkt von den päpstlichen Richtern ein Eid abgenommen wurde, sein Amt an einem bestimmten Datum niederzulegen<sup>1404</sup>; vielleicht war dies als Ultimatum gedacht und sollte die Umsetzung der Beschlüsse erzwingen. Der Prior wurde demnach allmählich so untragbar, dass eine Neuwahl fast unumgänglich schien. Die Gründe dafür bleiben im Dunkeln; laut Stephan von Tournai handelte es sich bei dem Prior um „*homini simplici et modesto, propter disciplinam deiecto, propter humilitatem abiecto, propter paternam quam exhibeat clericis diligentiam tam fraudulenter quam violenter ad fugam compulso et expulso.*“<sup>1405</sup> Demnach widersetzten sich die Konversen dem Prior, da dieser eine

---

<sup>1400</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416-1418.

<sup>1401</sup> Siehe weiter unten in dem Kapitel. Gegen Conklin, Law, Reform, and the Origins of Persecution, S. 124, nach dem die Bulle von den Konversen abgelehnt wurde. Nach Wilkinson hätte die Bulle den Verband grundlegend gewandelt, denn erst jetzt sei der Prior als Obrigkeit etabliert und eine klare Gehorsamsstruktur im Verband eingeführt worden, wovon letztlich die Kleriker profitiert hätten, vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 152-155; Dies., Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 45 f. und 49. Auch diese These beruht auf einer fragwürdigen Quelleninterpretation, die unten näher diskutiert werden soll, siehe Kapitel III.5.1.2.1. Auch der Umstand, dass immer die Kleriker die Stephansregel umzustürzen suchten, spricht gegen ihre These.

<sup>1402</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 C; die Bulle war an den Prior Wilhelm und seine Mönche adressiert.

<sup>1403</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 D.

<sup>1404</sup> Vgl. Migne, PL 204, Nr. 74, Sp. 1375. Es ist daher auch unwahrscheinlich, dass Wilhelms Position nur zu schwach war, um die Maßnahmen durchzusetzen, wie Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 148 und 151, vermutet. Es gibt vielmehr einige Indizien dafür, dass ihn dazu der Wille fehlte, siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>1405</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 166, S. 193.

strengere Disziplin einforderte – doch da Stephan in dem Konflikt eindeutig auf Seiten Wilhelms und der Kleriker stand, sollten wir seine Angaben hinterfragen. Als eigentlicher Konfliktanlass lässt sich vermuten, dass Wilhelm in den Augen der Laienbrüder allzu sehr die Kleriker begünstigte, was Stephan von Tournai ebenfalls andeutet. Die Epigrammata priorum Grandimontis, die bezüglich dem Priorat Wilhelms leider nur fragmentarisch erhalten sind, überliefern: „Ordo creuit clericalis“<sup>1406</sup>, was auf eine beschleunigte Klerikalisierung hinweist. Es ist unklar, ob Wilhelm die Klerikalisierung nur geschehen ließ oder aktiv förderte; als Prior, der über die Aufnahme in Grandmont entscheiden und die Mönche aus den einzelnen Zellen in andere versetzen konnte, hätte er zumindest theoretisch die Befugnis dazu gehabt.<sup>1407</sup> Da seine Anhänger sich später beim Papst dafür einsetzten, dass die Anzahl der Laienbrüder verringert und diejenige der Kleriker gesteigert werde<sup>1408</sup>, ist es durchaus denkbar, dass Wilhelm die Klerikalisierung des Verbandes tatsächlich aktiv vorantrieb. Die Steigerung der Disziplin mochte hierbei dazu dienen, einige Laienbrüder zum Austritt aus dem Verband zu bewegen – ein Ziel, das Wilhelm und seine Anhänger auch während der Krise verfolgten.<sup>1409</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint es verständlich, wenn die Konversen die Kleriker in andere Zellen versetzten – was auf den ersten Blick als Machtmissbrauch der Laien erscheint, könnte auch als Widerstand gegen eine forcierte Klerikalisierung des Verbandes gedeutet werden.

Insgesamt lassen die Verbindung mit den Plantagenets, die Bestattung des englischen Prinzen in Grandmont, der wachsende Reichtum, die Integration Grandmonts in das lokale Geflecht von Pilgerstätten, die Annäherung an die Cluniazenser und der nachlässige Umgang mit dem Gründer tatsächlich vermuten, dass Wilhelm eine Anpassung an andere Orden erstrebte. Anscheinend hatte er diese Politik, die ja grundsätzlich – bis auf die Vernachlässigung Stephans – bereits unter seinem Vorgänger sichtbar wurde, zu weit getrieben: Wilhelm verlor den Rückhalt bei den Konversen und stand bei diesem vermutlich für einen Prior, der einseitig die Kleriker begünstigte und von den Pfaden des heiligen Stephan abwich. Es waren somit, wie Conklin zu Recht betont, vor allem die Laienbrüder, welche das Erbe Stephans wahren

---

<sup>1406</sup> Epigrammata priorum Grandimontis, cap. 6.

<sup>1407</sup> Zur Stellung des Priors siehe Kapitel III.2.3.1.

<sup>1408</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 166, S. 194.

<sup>1409</sup> Sehr aufschlussreich ist hier wieder ein Brief Stephans von Tournai (Epistola 166, S. 193 f.). Stephan bat den Papst, die Konversen zum Gehorsam gegenüber Wilhelm zu zwingen, und hoffte, dass dadurch die schlimmsten Störenfriede den Verband verlassen und die anderen daraufhin Ruhe geben würden. Durch den Ausschluss der verbandsinternen Gegner wollten die Anhänger Wilhelms wohl erreichen, dass der Verband einen klerikaleren Charakter bekam. Denn Stephan schrieb dem Papst auch, dass die Anzahl der Laienbrüder in den einzelnen Zellen verringert werden sollte: Es sollten nicht, wie bisher, auf drei oder vier Kleriker 12 oder 15 Laienbrüder kommen, damit die Minderheit nicht von der Mehrheit unterdrückt würde.

wollten und auf der Tradition beharrten.<sup>1410</sup> Die Laienbrüder hatten die Stephansregel auf ihrer Seite und die Kleriker nicht: In der Regel wurde nämlich eindeutig festgelegt, dass allein die Laienbrüder die Wirtschaftsführung kontrollieren sollten. Walter Map bemerkte denn auch zu dem Konflikt: „clerici conabantur foris et intus prefici, laici statuta Stephani stare uolebant“<sup>1411</sup>. Wenn Wilhelm den Gründer vernachlässigte, so war das ein Symptom für eine Politik, welche den Charakter des Verbandes grundlegend ändern sollte; hätte Wilhelm sich durchgesetzt, so wären die Grandmontenser den Zisterziensern ziemlich ähnlich geworden: Stand unter Wilhelm vielleicht sogar die Stephansregel selbst auf dem Spiel? Ein Indiz hierfür könnte sein, dass Wilhelms Nachfolger Gerhard Ithier in seinen Schriften von einer Gruppe unter den Mönchen berichtete, welche den Liber de Doctrina – und damit die Lehren Stephans – verachtete.<sup>1412</sup>

Wohl nicht zufällig griff Stephan von Tournai, der in der Krise auf Seiten Wilhelms stand, schon zwischen 1178 und 1180 in einem Brief die Würde der Stephansregel an und stellte die Zisterzienser über die Grandmontenser, weshalb ein Transitus von diesen zu jenen erlaubt sei.<sup>1413</sup> Auch wenn Übertritte von den Grandmontensern zu den Zisterziensern belegt sind – Stephan von Tournai versuchte in seinem Brief, konkrete Fälle zu rechtfertigen<sup>1414</sup> –, so könnte es auch zu einigen umgekehrten Übertritten gekommen sein. Dass Stephan dermaßen ausführlich argumentieren musste, weist eher darauf hin, dass die Sachlage eben nicht klar war – ebenso wie die Vereinbarung zwischen den beiden Orden aus dem Jahr 1180, auf einen wechselseitigen Transitus zu verzichten.<sup>1415</sup> Es gibt Hinweise darauf, dass die Spannungen unter den Grandmontensern durch Übertritte aus anderen Orden verstärkt wurden; jedenfalls gestand Urban III. 1186 dem Verband zu, Kandidaten aus anderen Orden abzulehnen, „ne dum instituta relictis ordinis qui ad vos confugerit aemulatur, a vestrae observantia disciplinae animos simpliciorum avertat, et aliis vos contingat injuriosos et molestos existere, si professos eorum volueritis retinere.“<sup>1416</sup> Leider wissen wir nur wenig über die Herkunft Wilhelms.<sup>1417</sup> In den Stephansregel hielt man es jedenfalls für notwendig anzuordnen, dass der Prior aus

---

<sup>1410</sup> Vgl. Conklin, Law, Reform, and the Origins of Persecution, S. 120.

<sup>1411</sup> Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 17.

<sup>1412</sup> Vgl. Gerhard Ithier, Explanatio, Praef., S. 423.

<sup>1413</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 5-7 und 14 f.

<sup>1414</sup> Zu den Übertritten zu den Zisterziensern und Stephans Brief, der zwei dieser Übertritte zu rechtfertigen suchte, vgl. Becquet, La première crise, S. 131-135. Der prominenteste Überläufer zu den Zisterziensern war der heilige Wilhelm von Bourges; nach Becquet, ebenda, S. 132 f., wollte Stephan vielleicht seinen Übertritt legitimieren.

<sup>1415</sup> Die Vereinbarung zwischen Zisterziensern und Grandmontensern ist ediert bei Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 666 (cap. 127). Becquet datiert sie auf 1180, vgl. Becquet, La première crise, S. 131.

<sup>1416</sup> Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 D.

<sup>1417</sup> Vgl. Fouquet/ Philippe-Étienne, Des Bons-hommes, S. 29; Becquet, La première crise, S. 127.

keinem anderen Orden stammen solle, weil er sonst versuchen würde, die Grandmontenser zu einer anderen Lebensweise anzuhalten; auch solle der Oberste niemals Abt genannt werden.<sup>1418</sup> Falls Wilhelm aus einem anderen Orden kam, so könnte das sowohl sein Verhalten als auch diese Vorsichtsmaßnahme der Regel erklären – doch das muss leider Spekulation bleiben. In der Bulle Urbans III. fällt darüber hinaus eine Formulierung auf, die impliziert, dass manchmal Übertritte zu den Grandmontensern von außen erzwungen wurden: „statuimus ut ad recipiendum alterius religionis hominem nemo vos cogat invitos“<sup>1419</sup>. Für das Problem der Übertritte waren somit auch Externe verantwortlich. Wer die Übertritte erzwungen haben könnte, bleibt jedoch im Dunkeln; in erster Linie würde man an mächtige Adelsfamilien oder den Bischof von Limoges denken, welche den Verband zur Aufnahme flüchtiger Mönche drängten.<sup>1420</sup> Eine Wendung aus den *Elogia priorum Grandimontis*, die zu Wilhelms Priorat „Plures cellas adquisiuit“<sup>1421</sup> – nicht „fundavit“ – vermerkten, könnte zudem bedeuten, dass bereits bestehende Klöster zur Reform an die Grandmontenser übertragen wurden, was die Spannungen im Verband verschärft haben dürfte. Tatsächlich weiß man, dass zuweilen Benediktiner(innen)klöster in Grandmontenserkellen umgewandelt wurden, doch die Überlieferungslage zu den Tochterzellen Grandmonts ist so schlecht, dass man dies für die Prioratszeit Wilhelms nicht belegen kann.<sup>1422</sup> In der Stephansregel wurde im Zusammenhang mit der Übertrittsproblematik erwähnt, dass die Mönche aus anderen Orden die Handarbeit verweigern wollten.<sup>1423</sup> Dies lässt die Schlussfolgerung zu, dass vor allem Übertritte von Benediktinern zu den Grandmontensern stattfanden oder dass diese als besonders problematisch empfunden wurden. Ob Wilhelm von Treignac diesen übergetretenen Mönchen Gehör schenkte, ist unklar; dass er und seine Anhänger sich später zu den Zisterziensern flüchteten<sup>1424</sup>, impliziert eher, dass er sich an diesen orientierte. In Anbetracht der Politik, die dieser Prior wahrscheinlich verfolgte, blieben die Laienbrüder und die päpstlichen Delegierten erstaunlich lange geduldig. Es war nicht vor Mai oder Juni 1187, als man eine Versammlung einberief und Wilhelm zum Rücktritt drängte. Der Prior

<sup>1418</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 61.

<sup>1419</sup> Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 D.

<sup>1420</sup> Da Mönche nur in Grandmont aufgenommen werden konnten (vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 65), wäre es der Bischof von Limoges gewesen, der Druck auf den Verband ausgeübt hätte. Die Rolle des Bischofs in der Krise bleibt jedoch undeutlich.

<sup>1421</sup> *Epigrammata priorum Grandimontis*, cap. 6.

<sup>1422</sup> Siehe die beiden Grandmontensischen Frauenklöster La Drouille-Noire und La Drouille-Blanche, die beide aus benediktinischen Frauenklöstern hervorgingen. Der Anschluss an die Grandmontenser erfolgte allerdings erst im 13. Jahrhundert, vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont*, Appendice (1877), S. 297-303.

<sup>1423</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 40. Das Kapitel wurde neu für die Regel B verfasst, siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 40.

<sup>1424</sup> Siehe weiter unten in diesem Kapitel.

versprach auf dieser – allerdings ohne einen Eid zu leisten – vor dem päpstlichen Legaten Octavian, dem Bischof von Périgueux und dem Abt von Couronne, sein Amt niederzulegen.<sup>1425</sup> Dass Wilhelm dies nicht freiwillig tat, lässt sich daraus erschließen, dass seine Anhänger die Abdankung nicht anerkannten und in ihren Schriften verschwiegen.<sup>1426</sup> Die darauf folgenden Ereignisse sind nicht leicht zu rekonstruieren, da die Quellen nur Bruchstücke liefern. Auf derselben Versammlung<sup>1427</sup> oder einer, die kurz darauf folgte<sup>1428</sup>, verließen Wilhelm und zweihundert Kleriker sowie dreizehn Laienbrüder überstürzt Grandmont („de domo sua prosiliens“). Bernhard Ithier, der an der Versammlung teilnahm, berichtet davon, dass neben dem Kardinallegaten Octavian auch Hugo von Nonans, Lothar von Segni (der spätere Papst Innozenz III.), Bischof Pontius von Clermont und sieben Äbte anwesend waren.<sup>1429</sup> Während die Darstellung Bernhards impliziert, dass Wilhelm und seine Anhänger freiwillig auszogen, legte Stephan von Tournai als Unterstützer der Kleriker den Sachverhalt anders dar: Nach ihm wandten die Konversen List und Gewalt an, um den Prior zu verjagen<sup>1430</sup>; tatsächlich sprechen sämtliche klerikerfreundlichen Quellen davon, dass Wilhelm vertrieben wurde.<sup>1431</sup> Daraufhin wurde, so Stephan von Tournai, wider die heiligen Kanones Stephan, ein Kleriker aus Bois de Vincennes, von den Laienbrüdern zum Prior gewählt.<sup>1432</sup> Dies legt nahe, dass Wilhelm und seine Anhänger noch vor der Wahl Stephans Grandmont verließen<sup>1433</sup>; die Ankündigung einer Neuwahl oder die Beratungen über mögliche Kandidaten mögen Wilhelm dazu veranlasst haben, sofort aufzubrechen. Entgegen den Darstellungen Stephans von Tournai lief die Wahl demnach wohl in einem üblichen Rahmen ab, denn der Auszug der Gegner der möglichen Kandidaten vor der Wahl war im Hochmittelalter nichts Ungewöhnliches.<sup>1434</sup> Jedenfalls hatte Papst Clemens III. später

<sup>1425</sup> Vgl. Migne, PL 204, Nr. 74, Sp. 1375. Den Zeitpunkt der Versammlung hat Meyer überzeugend aus dem Itinerar Octavians rekonstruiert, vgl. Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 67 f. Zu dem Legaten *a latere* Octavian siehe Janssen, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich*, S. 109 f. und 125-128.

<sup>1426</sup> Siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>1427</sup> Vgl. Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 69.

<sup>1428</sup> Vgl. Becquet, *La première crise*, S. 137 f., mit Anm. 66.

<sup>1429</sup> Bernhard Ithier, *Chronik*, S. 54.

<sup>1430</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 152, S. 177; *Epistola* 154, S. 180; *Epistola* 166, S. 193.

<sup>1431</sup> Vgl. Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 69. Meyer hat vier Gedichte/ Lieder ediert, die während der Verbandskrise entstanden und Partei für die Kleriker nahmen; in diesen wurde behauptet, dass Wilhelm und die Kleriker vertrieben worden seien, vgl. Gedicht III, S. 88: „prior magnus proiectus est foras“; Gedicht IV, S. 89: „Priori nolunt subici; set eos foras iaciunt, sint conversi, sint clerici, qui eis non obediunt.“, S. 90: „ab eis proiectum“. In einem anderen Gedicht ist von einer Absetzung des Priors die Rede, vgl. ebenda, Gedicht II, S. 84: „priorem deposuit“. Auch in den Briefen Stephans von Tournai wurde von einer Vertreibung des Priors geredet, vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 152, S. 177; *Epistola* 154, S. 180; *Epistola* 166, S. 193.

<sup>1432</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 148, S. 173.

<sup>1433</sup> Meyer hingegen zog einen Auszug nach dem Rücktritt oder nach der Wahl in Betracht, hielt aber Letzteres für wahrscheinlicher, vgl. Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 69.

<sup>1434</sup> Dahinter steckte das Ideal der Inspirationswahl, aus welcher der Heilige Geist sprach; diese war durch Einmütigkeit charakterisiert. Auch in der Wahlordnung der Stephansregel, vgl. *Regula Stephani*, cap. 60, wird

keine Einwände gegen die Wahl Stephans<sup>1435</sup>, und auch die Versammlung von Bois de Vincennes im Jahr 1187 erkannte ihn als Prior an.<sup>1436</sup> Es ist jedoch unklar, was hinter den Kulissen geschah; es ist durchaus vorstellbar, dass es im Vorfeld der Neuwahl zu Streit und Handgreiflichkeiten kam, so dass „rücksichtslose Behandlung von Seiten der Laien“<sup>1437</sup> Wilhelm und die Kleriker vertrieben haben mag. Dass Papst Coelestin III. den Grandmontensern im Jahr 1191 verbot, Wahlen mit List und Gewalt durchzuführen, und auf die Wahlordnung der Stephansregel verwies<sup>1438</sup>, spielt ebenfalls auf die Wahl Stephans an und bestätigt implizit die Vorwürfe der Kleriker. Wahrscheinlich spielten hier aber auch politische Gründe eine Rolle, denn nach der Absetzung Stephans durch Clemens III. im Jahr 1188, die allein um des Friedens willen vorgenommen worden war<sup>1439</sup>, wurde Gerard Ithier zum Prior gewählt. Vermutlich übernahm Gerard hier die Sichtweise der Kleriker, um seine eigene Wahl zu rechtfertigen, die nach der Wahlordnung der Regel vorgenommen wurde – und stellte ebenso die Rechtmäßigkeit der Wahl Stephans infrage.<sup>1440</sup> Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Wahlordnung erst aufgrund des Schismas im Priorat entwickelt und 1188 in die Regel eingearbeitet wurde.<sup>1441</sup> Da der Verband vorher vermutlich keine detaillierten Kriterien für eine gültige Wahl aufgestellt hatte, war Stephan, der nach einem damals üblichen Wahlverfahren gewählt worden war, durchaus ein rechtmäßiger Prior. Wilhelm und seine Anhänger hingegen, die sich inzwischen in französischen Zisterzienserklöstern einquartiert hatten<sup>1442</sup>, fochten die Wahl an und machten kräftig Werbung für die eigene Sache.<sup>1443</sup>

---

das Ideal einer einmütigen Wahl sichtbar; dort findet sich eine eigentümliche Verschmelzung von Mehrheits-, Autoritäts- und Inspirationswahl. Die Wahl sollte von 12 Wahlmännern vorgenommen werden; falls diese sich auf keinen Kandidaten einigen konnten, sollte die Mehrheit entscheiden, sofern es sich hierbei um den *sanior pars* handelte. Die Wahlmänner, welche die Entscheidung nicht mittragen wollten, wurden durch andere ersetzt – solange, bis Einmütigkeit erzielt wurde.

<sup>1435</sup> Vgl. Migne, PL 204, Nr. 74, Sp. 1375: „De (...) Stephani substitutione, licet ejus electio, memorato Guillelmo abrenunciante, canonica esse potuerit“

<sup>1436</sup> Siehe die Beschlüsse in Bois de Vincennes, Martène/ Durand, Thesaurus novus anecdotorum, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XVI): „prior qui recenter est institutus“

<sup>1437</sup> Meyer, De scismate Grandimontanorum, S. 69.

<sup>1438</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 32, S. 160.

<sup>1439</sup> Vgl. Migne, PL 204, Nr. 74, Sp. 1375.

<sup>1440</sup> Zur Wahl Gerhards siehe unten im nächsten Kapitel.

<sup>1441</sup> Siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 60.

<sup>1442</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 77. Vgl. den Dankesbrief, den Stephan von Tournai im Namen der grandmontensischen Kleriker an den Abt von Cîteaux richtete, vgl. Stephan von Tournai, Epistola 152, S. 177 f. Meyer, De scismate Grandimontanorum, S. 70 f., hebt hervor, dass die Zisterzen sämtlich in Frankreich lagen und die Aufnahme der Grandmontenser von Philipp II. Augustus veranlasst wurde. Er beruft sich dafür auf folgende Stelle bei Radulphus Niger, Chronica universalis, S. 337: „Unde cum per huiusmodi legationis officium in Grandi - monte vellet laicis clericatum eius ordinis subicere, confugerunt omnes fere clerici ad gloriosum Philippum regem Francie, qui eos suscepit benigne et honorifice et pro eorum optione commendavit ad tempus per abbacias in Scisterciensi ordine.“ Becquet, La première crise, S. 140, Anm. 74, misstraut der Quelle grundlos, da Radulphus Niger seine Chronik zwar nach 1189 in England verfasste, sich aber von 1173 bis 1189 in Frankreich aufhielt, vgl. Schmutge, Art. Radulf Niger, Sp. 394.

<sup>1443</sup> Zeugnis dafür sind nicht nur die Briefe Stephans von Tournai (siehe unter anderem Epistola 148, S. 172 f., der sich an Kardinal Albert von Mora richtete, sowie die an Päpste adressierten Epistolae 154, 166, 167, 174),

Es dauerte nicht lange, bis der Zwiespalt im Verband weitere Kreise zog. In den nächsten Monaten wurde auch ein Konflikt zwischen den päpstlichen Delegierten offenbar, konkret zwischen dem Legaten Octavian und den Richtern, die Papst Urban III. zu einem unbekanntem Zeitpunkt eingesetzt hatte, um sich des Falls anzunehmen. Der Papst hatte zunächst fünf Richter beauftragt, neben Stephan von Tournai (damals Abt von Sainte-Geneviève), Abt Wilhelm von Cîteaux und Abt Garnerius von Clairvaux vielleicht auch Bischof Rainald von Chartres und Abt Guerin von Sankt Viktor.<sup>1444</sup> Wenigstens drei von ihnen waren jedoch nicht unvoreingenommen: So hatte Stephan von Tournai<sup>1445</sup>, wie wir oben sahen, bereits zwischen 1178 und 1180 deutlich gemacht, dass er die Zisterzienser für den überlegenen Orden

---

sondern auch mehrere erhaltene Gedichte/ Lieder aus der Zeit, welche die Sache der Kleriker vertraten. Vier dieser Gedichte liegen ediert vor bei Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 83-91.

<sup>1444</sup> Die Namen der fünf Richter sind nirgendwo direkt überliefert, können aber aus manchen Quellen erschlossen werden. Desilve, *Lettres d'Étienne de Tournai*, S. 173, Anm. 1 und 2, nannte als die fünf Richter Stephan von Tournai (damals Abt von Sainte-Geneviève), Abt Wilhelm von Cîteaux, Abt Peter von Clairvaux, Abt Hugo von Saint-Denis und Abt Fulco von Saint-Germain-des-Près; nach ihm kamen später Bischof Rainald von Chartres und Abt Guerin von Sankt Viktor hinzu. Desilve übernahm die Namen einfach von Du Molinet, der diese in seiner Edition ebenfalls ohne Begründung aufzählte, vgl. Du Molinet, *Magistri Stephani ... epistolae*, S. 193, Anm. b und c; Becquet, *La première crise*, S. 138, Anm. 68, ging davon aus, dass Du Molinet die einzelnen Namen zwei anderen Briefen Stephans von Tournai sowie der *Historia prolixior* entnahm, die jedoch keine sicheren Angaben liefern könnten. Becquet, *La première crise*, S. 138, Anm. 68, vermutete, dass es sich bei den ersten fünf Richtern um die Äbte von Cîteaux und Clairvaux, den Abt von Saint-Denis, den Bischof von Périgueux und den Abt von Couronne handelte, bei den zwei später Hinzugekommenen um Stephan von Tournai und Abt Guerin von Sankt Viktor. Den Bischof von Périgueux und den Abt von Couronne hielt Becquet wohl für Richter, da sie mit dem päpstlichen Legaten Oktavian die Abdankung Wilhelms von Treignac entgegennahmen, siehe oben in diesem Kapitel. Dem steht aber Brief 148 Stephans von Tournai entgegen, denn in diesem berichtete er, dass die ursprünglichen fünf Richter den neuen Prior Stephan exkommuniziert und die Sache der Kleriker unterstützt hatten; in dem Brief beklagte er sich auch, dass mit dem Hinzukommen zweier neuer Richter ein Stillstand eingetreten war, vgl. Stephan von Tournai, *Epistola 148*, S. 173. Da der Bischof von Périgueux und der Abt von Couronne für die Abdankung Wilhelms mitverantwortlich waren, ist es unwahrscheinlich, dass sie zum ursprünglichen klerikerfreundlichen Gremium gehörten, das Stephan so lobte.

Stephan war wahrscheinlich, anders als Becquet es annahm, einer der ersten fünf Richter, denn er vermerkte, nachdem er deren Maßnahmen geschildert hatte, „omnibus his interfui“ (Stephan von Tournai, *Epistola 148*, S. 173). Auch die Äbte von Cîteaux und Clairvaux waren unter den ersten Richtern; dies legt Brief 149 des Stephan von Tournai nahe, in dem er die beiden Äbte dazu anhielt, „sentenciam (...) quam tulistis“ nicht zunichte machen zu lassen; dort sprach er auch den „iudiciarius vigor“ und „domibus, quas eis assignastis“ an (Stephan von Tournai, *Epistola 149*, S. 174); zu den Maßnahmen der Richter siehe weiter unten in diesem Kapitel. Bei dem Abt von Clairvaux handelte es sich jedoch nicht um Petrus Monoculus, der 1186 verstarb, sondern um Garnerius von Rochefort. Wer die anderen Richter waren, ist nicht festzustellen. Du Molinet nannte Abt Hugo von Saint-Denis, Abt Fulco von Saint-Germain-des-Près und Abt Guerin von Sankt Viktor wahrscheinlich deswegen, weil sie zusammen mit Stephan von Tournai einen Brief in der Sache der Grandmontenser an Papst Clemens III. schrieben (vgl. Stephan von Tournai, *Epistola 174*, S. 205), doch dies muss nicht unbedingt bedeuten, dass sie zu den Richtern gehörten. Die als historische Quelle unzuverlässige *Historia prolixior* nennt den Bischof von Chartres und den Prior (wohl fehlerhaft anstelle Abt) von Sankt Viktor als zwei päpstliche Richter, die nach der Wahl des Priors Stephan Wilhelm wieder eingesetzt und die Maßnahmen Stephans kassiert hätten, vgl. *Historia prolixior*, Sp. 127; folgt man dieser Quelle, wären Bischof Rainald von Chartres und Abt Guerin von Sankt Viktor den ursprünglichen fünf Richtern zuzuordnen. Die zwei Richter, die später hinzukamen, können leider nicht identifiziert werden.

<sup>1445</sup> Ein sehr aufschlussreicher und interessanter Aufsatz zur Rolle Stephans von Tournai während der Verbandskrise, in dem Stephans Denken und seine Hintergründe deutlich herausgearbeitet werden, liegt vor mit: Conklin, G., *Law, Reform, and the Origins of Persecution. Stephen of Tournai and the Order of Grandmont*, in: *Mediaeval Studies* 61 (1999), S. 107-136.



hielt.<sup>1446</sup> Ein Punkt, den er schon damals an den Grandmontensern kritisierte und der ihm als wider die natürliche Ordnung erschien, war die Herrschaft der Laienbrüder über die Kleriker; so hob er positiv an den Zisterziensern hervor: „Illic nec bobus prefertur aratrum, nec capite deorsum pendet domus, nec idiota docet clericum, nec laicus imperat sacerdoti. Ibi maiores minoribus, prudentiores presunt indoctis, qui et vite sanctitate preeminent et intelligencia Scripturarum.“<sup>1447</sup> Auch in den Briefen, die während des Konflikts entstanden, fand er immer wieder ähnliche Worte.<sup>1448</sup> Stephan sah die Grandmontenser als einen von Grund auf deformierten Verband und hatte nicht das geringste Interesse daran, seine Eigenart zu wahren; aus seiner Sicht bestand das Heil des Verbandes in einer unumschränkten Klerikalisierung.<sup>1449</sup> Ebenso voreingenommen mussten Abt Wilhelm von Cîteaux und Abt Garnerius von Clairvaux sein; der Prior Wilhelm hatte in Cîteaux Zuflucht gefunden<sup>1450</sup>, und auch andere Zisterzen nahmen grandmontensische Kleriker auf. Falls Wilhelm diese drei Richter auf seiner Seite wusste, würde das erklären, warum er meinte, es sich leisten zu können, die Papstbulle von 1186 zu ignorieren. Dieses Richtergremium war zudem französisch dominiert und erweckte den Eindruck, dass Urban III. auf Seiten Wilhelms und der Kleriker stand; dem widersprachen jedoch seine bisherige Politik und das Handeln des päpstlichen Legaten. Es verwundert zwar, dass die Richter Wilhelm ein Ultimatum gestellt hatten, doch wir kennen die Hintergründe dafür nicht; vielleicht handelten sie auf einen ausdrücklichen Befehl des Papstes hin, den sie eher unwillig ausführten.

Nach der Wahl Stephans jedenfalls schlugen sich die Richter eindeutig auf die Seite der Kleriker; sie exkommunizierten Stephan und seine Anhänger und behaupteten, dass seine Wahl unrechtmäßig sei. Um die Zisterzienser zu entlasten, übergaben sie zudem 20 Grandmontensierzellen den Klerikern – dies allerdings im Auftrag des Papstes –, damit sie ohne Belästigung durch die Konversen Gott dienen konnten; denjenigen, die dagegen opponierten, drohten sie mit der Exkommunikation.<sup>1451</sup> Die 20 fraglichen Zellen lagen in der Grafschaft Champagne und damit in Frankreich; vermutlich oblag es dem Grafen, die grandmontensischen Konversen aus den Zellen zu vertreiben.<sup>1452</sup> Damit wurde der Verband

---

<sup>1446</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 4-7.

<sup>1447</sup> Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 6 f.

<sup>1448</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 154, S. 180; Epistola 167, S. 195; Epistola 174, S. 207.

<sup>1449</sup> Vgl. Conklin, Law, Reform, and the Origins of Persecution, S. 128 f. Conklin sieht hier einen interessanten Zusammenhang mit den kirchenreformerischen Idealen Stephans, denn dieser setzte offenbar *libertas ecclesiae* und *libertas clericorum* gleich und verstand beides als Freiheit der (klerikal verstandenen) Kirche von der Tyrannei der Laien, vgl. ebenda, S. 125-128.

<sup>1450</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 152, S. 177 f.

<sup>1451</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 148, S. 173.

<sup>1452</sup> Clemens III. wies den Grafen 1188 an, für die Rückkehr der Laienbrüder zu sorgen, vgl. Migne, PL 204, Nr. 75, Sp. 1376. Heinrich II. regierte erst ab dem 29. Juli 1187 eigenständig; vorher hatte seine Mutter Maria die

faktisch gespalten. Zwar ist anzunehmen, dass die Richter in päpstlichem Auftrag handelten und Urban III. zunächst tatsächlich Partei für die Kleriker ergriff.<sup>1453</sup> Doch bald änderte er seine Meinung – vielleicht nach der Rückkehr des Kardinallegaten Octavian im August 1187<sup>1454</sup> –, setzte mittels eines neuen Mandats weitere zwei Richter ein, die leider nicht namentlich bekannt sind<sup>1455</sup>, und ordnete wohl neuerliche Untersuchungen an. Stephan von Tournai beklagte, dass seitdem nichts mehr voranging („maluerunt humiliter subsistere, quam inutiliter laborare“), und versuchte, den Kardinal und Kanzler der römischen Kirche Albert von Mora auf seine Seite zu ziehen<sup>1456</sup> sowie seine beiden zisterziensischen Mitrichter, die anscheinend zögerten, zur Überführung der grandmontensischen Kleriker in die 20 Zellen zu bewegen.<sup>1457</sup> Dies weist eher darauf hin, dass der Papst – nach anfänglicher Parteinahme für die Kleriker – eine neutrale und abwartende Haltung einzunehmen versuchte. Es ist tatsächlich keine Quelle erhalten, die belegen könnte, dass Urban III. sich für einen der beiden Prioren entschied. Dies mochte auch politischer Opportunität geschuldet sein, denn aufgrund seines Konfliktes mit Friedrich Barbarossa konnte er es sich nicht leisten, den englischen König zu verärgern, der inzwischen die Laienbrüder unterstützte.<sup>1458</sup> Vielleicht aber hatte Urban auch Berichte von seinem Legaten Octavian erhalten, welche die Sache anders darstellten, was eine erneute Untersuchung des Falls notwendig machte.

---

Regentschaft innegehabt, vgl. Becquet, *La première crise*, S. 140, Anm. 74. Falls die Grafengewalt die Vertreibung durchführte, so ist unklar, ob es sich noch um Maria oder bereits um Heinrich handelte.

<sup>1453</sup> Delegierte päpstliche Richter durften im 12. Jahrhundert nur die Fakten prüfen und nach Rom übermitteln; das eigentliche Urteil oblag dem Papst, der den Richtern auch ein Exekutionsmandat übermitteln konnte, vgl. Zey, *Gleiches Recht für alle?*, S. 103 f. Ihre Befugnisse waren damit weitaus geringer als diejenigen eines Legaten *a latere*.

<sup>1454</sup> Der Kardinal Octavian kehrte im August 1187 an die Kurie zurück, vgl. Janssen, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich*, S. 128.

<sup>1455</sup> Siehe Stephan von Tournai, *Epistola* 148, S. 173, der von einem „*novum sacri apostolatus mandatum*“ berichtete. Zu den Richtern siehe oben, S. 295, Anm. 1442.

<sup>1456</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 148, S. 173.

<sup>1457</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 149, S. 174.

<sup>1458</sup> Vgl. Becquet, *La première crise*, S. 139: „Ni lui [Gregor VIII., D. H.], ni son prédécesseur ne semblent avoir eu le loisir de se prononcer sur les propositions faites par les cinq juges apostoliques et leurs deux adjoints dans le second semestre de 1187; à ce moment, la curie était entrée en nouveau conflit avec Frédéric Barberousse (...)“. Nach Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 118 f., nahm Urban III. Partei für die Kleriker, unterstützte Wilhelm gegen Stephan und war für die Exkommunikation Stephans und seiner Anhänger verantwortlich; Conklin übersieht jedoch, dass Urban sich bald von den zunächst getroffenen Maßnahmen distanzierte. Auch war der Papst nicht von Anfang an auf Seiten der Kleriker, wie Conklin es darlegt, sondern unterstützte sie erst, nachdem der Prior Stephan gewählt worden war. Conklins Ansicht gründet sich darauf, dass Stephan bereits 1185 gewählt wurde, was auf die unzuverlässige *Historia prolixior* zurückzuführen ist, siehe hierzu oben in diesem Kapitel; die oben besprochene Bulle „*Quanto per infusionem*“ Urbans III. aus dem Jahr 1186 wertet er als Parteinahme für Wilhelm, denn dort wurde Wilhelm als Prior angedeutet. Abgesehen davon, dass die Wahl Stephans sehr wahrscheinlich im Jahr 1187 stattfand, ist die Bulle schwerlich als Aufforderung, Wilhelm anzuerkennen, zu werten (vgl. ebenda, S. 118; ähnlich deutet sie Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 76 f.); Urban III. hätte dort Stephan wenigstens erwähnen müssen. Der Papst verfolgte somit keine klare Linie im grandmontensischen Konflikt, sondern handelte den jeweiligen Umständen entsprechend.

Der Konflikt zwischen dem Prior Wilhelm und den Konversen sorgte so nicht nur für Uneinigkeit zwischen dem Papst und seinen verschiedenen Beauftragten, sondern verzahnte sich darüber hinaus mit der Rivalität zwischen Grandmont und Bois de Vincennes, zwischen den „fratres Anglici“ und „fratres Gallici“ und letztendlich dem englisch-französischen Konflikt.<sup>1459</sup> Es war sicher kein Zufall, dass der Gegenkandidat zu Wilhelm aus Bois de Vincennes stammte; vermutlich suchte man auf diese Weise den französischen Zweig des Verbandes und König Philipp II. Augustus für sich zu gewinnen, was allerdings völlig fehlschlug: Der König unterstützte später allein die Sache der Kleriker, die er in französischen Zellen wohnen ließ. Stephan von Tournai spielte in seinen Briefen auch auf politischen Druck von der gegnerischen, der englischen Seite an, der die Durchführung der angeordneten Maßnahmen verzögerte; noch im November oder Dezember 1187 beklagte er in einem Brief an Papst Gregor VIII., dass einige weltliche Fürsten, mehrere Bischöfe und das Volk verhindern wollten, dass die Kleriker eigene Klöster erhielten. Jene wären von den Laienbrüdern mit Geld bestochen worden, was denn auch der einzige Grund dafür sei, warum sie überhaupt Anhänger hätten.<sup>1460</sup> Auf diese politische Dimension des Streits wurde von mehreren Forschern hingewiesen<sup>1461</sup>; dennoch ist sie in der Forschung noch nicht hinreichend herausgearbeitet worden, auch nicht in Bezug auf die Dokumente, die im Zuge des Streits entstanden.

Dass der Verbandsstreit eine solche politische Dimension annahm, ist auch aus der Lage von Grandmont im Limousin erklärbar; bereits Volkert Pfaff hat darauf hingewiesen, dass dieses sowie die Auvergne und das Berry „in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts Grenzgebiete in der politischen und militärischen Auseinandersetzung zwischen Frankreich und England“<sup>1462</sup> waren. Philipp II. Augustus hatte bekanntlich die Rückeroberung der englischen Festlandsbesitzungen zum Ziel, und er versuchte alles, um in den genannten Regionen Unfrieden zu stiften. Ungefähr zu der Zeit der Wahl Stephans zum Prior, im Juni 1187, standen sich nicht weit von Grandmont entfernt bei Châteauroux die Heere Philipps und Heinrichs II. gegenüber, und gerade im Oktober 1187 konnte Philipp in der Region einen Erfolg erzielen und mehrere Vasallen Heinrichs auf seine Seite ziehen.<sup>1463</sup> „So stand Grandmont, ursprünglich im englischen Bereich, mitten im unruhigsten Weltgeschehen.“<sup>1464</sup>

---

<sup>1459</sup> Vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 153 f.

<sup>1460</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 154, S. 180. Auch in seinem Brief an seine zisterziensischen Mitrichter deutete Stephan politischen Druck von englischer Seite an, vgl. Ders., *Epistola* 149, S. 174.

<sup>1461</sup> Vgl. unter anderem Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 72-78; Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 153 f.

<sup>1462</sup> Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 153.

<sup>1463</sup> Vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 153.

<sup>1464</sup> Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 154.

In dieser Lage war es wichtig, Kontrolle über den grandmontensischen Verband zu erlangen – und damit über seine zahlreichen Zellen und Besitztümer im Grenzgebiet. So ist es auch verständlich, dass sich das Papsttum zunächst aus dem Streit zwischen den Priors heraushielt, zumal die Kurie nach dem Fall Jerusalems im Oktober 1187 beide Könige zum Frieden anhielt und zu einer Kreuzzugsteilnahme zu bewegen suchte.<sup>1465</sup> Die Gefahr, dass sich die politischen Verhältnisse im Limousin verschoben, wurde dabei durch die Verbandskrise vergrößert. War diese vielleicht sogar, wenn auch wohl sekundär, von politischen Fraktionen unter den Brüdern mitverursacht worden, so eignete sie sich auch hervorragend dazu, königlichen Einfluss geltend zu machen, zumal beide Parteien im Verband nach Bündnispartnern suchen mussten.<sup>1466</sup> Schenkt man Stephan von Tournai Glauben, so kam erstmals von Seiten der Laienbrüder und der Engländer der Gedanke auf, die Konflikte im Verband durch einen Eingriff der weltlichen Macht zu lösen; Stephan hielt Papst Gregor VIII. im November oder Dezember 1187 dazu an, dies zu verhindern<sup>1467</sup>, doch vermutlich war der Papst schon tot, als der Brief ankam. Falls Stephans Aussagen stimmen, kam Philipp II. Augustus dem englischen König nur zuvor.

Es war wahrscheinlich im November oder Dezember 1187, vielleicht aber auch zu Beginn des Jahres 1188<sup>1468</sup>, als Philipp die oben erwähnte Reformversammlung in Bois de Vincennes abhalten ließ, auf der 18 Punkte verabschiedet wurden. Auf der Versammlung befanden sich neben dem König auch Vertreter beider Gruppen im Verband sowie Philipps Barone; Stephan von Tournai erwähnte in einem Brief, dass auch Geistliche zugegen waren, aber das konnte kaum verhüllen, dass diejenigen, die es eigentlich anging – die Bischöfe und auch die Mönche aus Grandmont – nicht eingeladen waren.<sup>1469</sup> Wiederum versuchte man, den Konflikt juristisch zu lösen und durch eine allgemeine Amnestie innerhalb des Verbandes Frieden zu

---

<sup>1465</sup> Vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 153.

<sup>1466</sup> Vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 143, der die politischen Neigungen der Mönche als eine der Ursachen für die Verbandskrise sieht. Ob das zutrifft, lässt sich weder beweisen noch widerlegen; die Quellen geben nur verbandsinterne Ursachen für den Konflikt an, wie die Übergriffe der Laienbrüder. Vor diesem Hintergrund ist es wahrscheinlicher, dass die politische Dimension erst im Lauf der Zeit ins Spiel kam; sie kann sich daraus ergeben haben, dass die grandmontensischen Kleriker nach der Wahl des Priors Stephan nach einem Bündnispartner suchen mussten. Da Philipp II. politisches Interesse am Limousin hatte, fanden sie in ihm einen natürlichen Verbündeten, woraufhin sich auch der englische König in den Konflikt einschalten musste.

<sup>1467</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 166, S. 193 f.: „videat sancta paternitas vestra ut non per principes seculi neque per potentes laicos – quod conversi summopere fieri petunt – quasi sub specie pacis et concordie deformis aliqua reformatio fiat inter eos, ne forte, si factum fuerit, fiat novissimus error peior priore.“

<sup>1468</sup> Zur Datierung der Versammlung siehe Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 71 f. In dem bei Martène und Durand abgedruckten Text wurde das Jahr 1187 als Datum angegeben, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 E.

<sup>1469</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 174, S. 206: „dominus rex Francorum (...), convocatis baronibus suis et ecclesiasticis personis prudentibus et religiosis“; vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 D: „Haec autem acta sunt in praesentia nostra, & de nostro & baronum nostrorum consilio (...)“

schaffen.<sup>1470</sup> Die Beschlüsse wurden von Korn als einseitig klerikerfreundlich beurteilt<sup>1471</sup>, doch sie tragen durchaus Züge eines Kompromisses.<sup>1472</sup> So ist auffällig, dass nirgendwo mehr die Rede von Wilhelm von Treignac war, sondern Stephan als Prior anerkannt wurde – man hatte den umstrittenen Wilhelm offenbar fallengelassen.<sup>1473</sup> Auch wurde die Regel A unumschränkt als normative Grundlage anerkannt, denn die Beschlüsse sollten nur soweit gelten, als sie der Regel nicht widersprachen.<sup>1474</sup> Ebenso wurde formell die Egalität der Kleriker und Laienbrüder beibehalten – wie beispielsweise in der Ordnung für die Wahl des Priors – und sogar explizit betont.<sup>1475</sup> Weiterhin enthielten die Beschlüsse sinnvolle Neuerungen, welche den Defiziten der Verbandsverfassung zum Teil abhelfen sollten – wie die Einführung einer jährlichen Visitation durch je einen Kleriker und Konversen und einer Ordnung für die Wahl des Priors.<sup>1476</sup> Damit erteilten die Beschlüsse einer eventuell vorhandenen radikalen Fraktion der Kleriker vordergründig eine Absage. Doch es ist ebenso offensichtlich, dass die Maßnahmen eher die Macht der Konversen eindämmen sollten, die über ihre Wirtschaftsführung Rechenschaft ablegen sollten.<sup>1477</sup> Auch sollte der Prior zwar die weltlichen Angelegenheiten mit den Laienbrüdern besprechen, aber dabei zur Beratung auch Kleriker heranziehen dürfen.<sup>1478</sup> Damit schlich sich nun doch eine klerikale Kontrolle der Wirtschaft in die Beschlüsse ein.<sup>1479</sup> Auch wurde die geistliche Disziplinargewalt der Kleriker über die Konversen<sup>1480</sup> sowie ihre alleinige Zuständigkeit für den Gottesdienst und die Verwahrung sakraler Geräte betont.<sup>1481</sup> Im Gegensatz zu den bisherigen Gepflogenheiten im Verband sollten die Kleriker nach den Beschlüssen die Glocke zur Collatio läuten, die den liturgischen Tagesabschluss markierte. Dies konnte ein Problem für die Konversen darstellen, wenn sie mit ihrer Arbeit noch nicht fertig waren; sie mussten in diesem Fall ihre Arbeit

---

<sup>1470</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 C.

<sup>1471</sup> Vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 152.

<sup>1472</sup> Vgl. Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 75. Die Beschlüsse wurden denn auch als Ergebnis von Verhandlungen zwischen Klerikern und Konversen ausgegeben, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 B.

<sup>1473</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XVI): „prior qui recenter est institutus“; vgl. hierzu Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 71 f.

<sup>1474</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 D: „salvis omnibus quae in regula ordinis Grandimontensis continentur, & si quid attentatum fuerit contra regulam, nullam obtineat firmitatem.“

<sup>1475</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschlüsse II, V, VIII).

<sup>1476</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschlüsse V und VIII). Zur Wahlordnung als Neuerung siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 60.

<sup>1477</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschlüsse III, IV, VII).

<sup>1478</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss X).

<sup>1479</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 81, welche die Beschlüsse treffend wertet als „initial wary move to relieve them [die Konversen, D. H.] of their temporal powers and subject them firmly to the authority of the clerics.“

<sup>1480</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Beschlüsse XIII und XIV).

<sup>1481</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss XI) und Sp. 631 (Beschlüsse XII, XV).

unterbrechen, um an der Collatio teilzunehmen. Da sie mit der Feldarbeit fertig sein mussten, bevor die Dunkelheit heranbrach, hätte das wahrscheinlich bedeutet, dass die Laienbrüder nicht immer an der Collatio teilnehmen konnten und somit zum Teil aus der Liturgie ausgeschlossen wurden.<sup>1482</sup> Die hätte, wie oben in diesem Kapitel dargelegt, langfristig doch zur Trennung zwischen Klerikern und Konversen führen können. Es ist fraglich, ob man überhaupt mit einer Anerkennung der Beschlüsse durch die Konversen rechnete. Bruder Bernhard von La Coudre, ein Grandmontenser, der das besondere Vertrauen des Königs genoss, und die anwesenden Mönche schworen jedenfalls, die Partei der Kleriker zu unterstützen, falls man das Dokument nicht anerkenne.<sup>1483</sup> Die Beschlüsse der Versammlung wurden sowohl an den Papst als auch nach Grandmont geschickt, wurden aber dort – wie vermutlich erwartet – abgelehnt. Stephan von Tournai empörte sich in einem Brief, den er im Januar 1188 an den Papst richtete, darüber, dass der Prior Stephan und die Mönche in Grandmont die Beschlüsse zunächst vor dem Erzbischof Heinrich von Bourges (1183 – 1200) anerkannt hatten, später aber davon wieder abrückten.<sup>1484</sup> Es sei dahingestellt, ob die Anerkennung des Dokuments in Grandmont wirklich freiwillig erfolgt war – vielleicht erkannten die Laienbrüder die Finte der Kleriker auch erst im Nachhinein; zudem ist es bezeichnend, dass nicht der Bischof von Limoges, dessen Diözese im Angloangevinischen Reich lag, sondern sein französischer Metropolit das Versprechen abnahm.<sup>1485</sup> Sich davon zu distanzieren, war jedoch mehr als notwendig.

Denn noch brisanter als der Inhalt des Dokuments<sup>1486</sup> waren seine Entstehungs- und Begleitumstände. Abgesehen davon, dass die Kirche seit dem Zeitalter von Kirchenreform und Investiturstreit eine solche massive weltliche Einflussnahme wie in Bois de Vincennes

---

<sup>1482</sup> Vgl. Martène/ Durand, Thesaurus novus anecdotorum, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XV). Dass die Glocke *ex antiqua consuetudine* von den *conuersos curatores* geläutet wurde, belegt eine Bulle des Papstes Coelestin III. vom 18.07.1191, vgl. Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, Bd. 6, Nr. 64, S. 102. Coelestin berief sich hier auf eine Bulle Clemens' III. vom 9.06.1188, die den Streit ebenfalls zugunsten der Konversen entschieden hatte, vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 19, S. 93. Die Problematik für die Laienbrüder wird sowohl aus dem Beschluss in Bois de Vincennes als auch der Urkunde Coelestins deutlich.

<sup>1483</sup> Vgl. Martène/ Durand, Thesaurus novus anecdotorum, Bd. 1, Sp. 631 C-D. Zu Bernhard von La Coudre siehe Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 77; Becquet, La première crise, S. 140 f. Die Zahl der anwesenden Brüder überliefert Stephan von Tournai, Epistola 174, S. 206 f.

<sup>1484</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 174, S. 206.

<sup>1485</sup> Heinrich von Bourges war zwar von Urban III. der Legatentitel verliehen worden, doch anscheinend führte er diesen nach dem Tod des Papstes nicht weiter, vgl. Janssen, Die päpstlichen Legaten in Frankreich, S. 169. Er war jedenfalls kein Legat *a latere*, sondern ein Legat „zweiten Ranges“; die Tätigkeiten solcher erzbischöflichen Legaten unterschieden sich häufig nicht von denjenigen eines Erzbischofs, und es scheint, dass die Legatenwürde vor allem dazu diente, der Metropolitangewalt mehr Ansehen und Durchsetzungskraft zu verleihen, vgl. ebenda, S. 156 f. und 172 f. Im Fall von Heinrichs Eingreifen in Grandmont ist unklar, ob er als Legat oder Erzbischof handelte; von einem Handeln in päpstlichem Auftrag ist nicht auszugehen.

<sup>1486</sup> Die Ablehnung des Dokuments wird in der Regel allein darauf zurückgeführt, dass es die Kleriker allzu sehr begünstigte, vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 81; Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 152.

nicht mehr dulden wollte und der Ausschluss der Bischöfe und der Mönche aus Grandmont aus dieser Versammlung fragwürdig war, stellten sich auch die Verlautbarungen Philipps II. in dieser Sache alles andere als harmlos dar. Wer sich diesen Beschlüssen entgegenstellte, so wurde es niedergeschrieben und besiegelt, würde sich die Gegnerschaft des Königs zuziehen und keine Aufnahme in seinem Land finden; wer die Beschlüsse anerkannte, dürfe hingegen unter seinem Schutz in seinem Land leben.<sup>1487</sup> Das war eine unverhohlene Drohung, die opponierenden Grandmontenser aus Frankreich zu vertreiben und gegebenenfalls einen eigenen französischen Grandmontenserorden zu etablieren. Da Philipp II. formell auch als Oberlehnsherr der englischen Festlandsbesitzungen fungierte und in diesen Jahren auf das Limousin ausgriff, war das auch eine Kampfansage an Grandmont selbst; nie war die Gefahr größer, dass der König Bois de Vincennes zum Zentrum erhob und von hier aus die Kontrolle über den gesamten Verband übernahm.<sup>1488</sup> Obgleich Stephan von Tournai sich vorher in einem Brief gegen einen weltlichen Eingriff in die Verbandsangelegenheiten ausgesprochen hatte, den angeblich die Konversen erstrebten<sup>1489</sup>, stellte er sich jetzt, da es den eigenen Interessen zupass kam, hinter den König.<sup>1490</sup> Dieser ließ Papst Clemens III. in der ersten Hälfte des Jahres 1188 durch einen Brief Stephans und dreier anderer Äbte unter anderem die Bitten ausrichten, Gehorsam gegenüber den Beschlüssen anzuordnen, den Klerikern und nicht den Konversen Gehör zu schenken und die französischen Zellen der Obhut des grandmontensischen Bruders Bernhard und des Bischofs von Paris zu übergeben<sup>1491</sup>; Letzteres sollte den französischen Zweig der Grandmontenser endgültig als eigenen Orden etablieren. Die Äbte fanden nichts dabei, dem Papst zwischen den Zeilen auch eine Drohung Philipps zu vermitteln, falls er den Bitten nicht nachkomme: „Si aliter, quod absit, factum fuerit, timendum ne excitetur indignatio eius, et fidei, pro qua militat, minus deferat, minus suam devocionem Ecclesie Romane exhibeat, minus obediens existat.“<sup>1492</sup> Das bezog sich vor allem auf den Kreuzzug, für den ihn die Kurie gewinnen wollte: Philipp machte die Überstellung der Grandmontenser zur Vorbedingung.

Das Vorgehen Philipps II. brachte alle Beteiligten in Zugzwang. Seine Forderungen waren umso brisanter, als Philipp im Juni 1188 einen politischen Skandal verursachte. Trotz der Spannungen zwischen ihm und Heinrich II. hatten sich beide Könige – wie vorher bereits

---

<sup>1487</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 174, S. 206.

<sup>1488</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 68; Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 77.

<sup>1489</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 166, S. 193 f.

<sup>1490</sup> Zur Stellung Stephans zu Philipp II. siehe Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 124 f., mit Anm. 73; nach Conklin betrachtete Stephan Philipp II. nicht als Laien, weshalb er die Eingriffe des Königs mit seinen kirchenreformerischen Idealen vereinbaren konnte.

<sup>1491</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 174, S. 207.

<sup>1492</sup> Stephan von Tournai, Epistola 174, S. 208.

Heinrichs Sohn Richard Löwenherz – im Januar 1188 zur Kreuznahme bewegen lassen.<sup>1493</sup> Dies kam einem Waffenstillstand und Nichtangriffspakt gleich, denn der Kreuzfahrer genoss Immunität und den Schutz seiner Besitzungen; Heinrich II. reiste denn auch noch im Januar nach England ab, wo er den Saladinszehnten erhob, und blieb bis zum 10. Juli dort. Während Heinrichs Abwesenheit jedoch gerieten Richard und Graf Raimund V. von Toulouse in einen bewaffneten Konflikt, in dem Philipp II. angerufen wurde. Als Philipps Vermittlung zwischen den Kriegsparteien scheiterte, entschloss er sich, die Lage auszunutzen und fiel in das Berry ein, während Richard im Süden gegen Raimund kämpfte. Am 16. Juni konnte Philipp Châteauroux erobern, nachdem er vorher schon Issoudun eingenommen hatte; sein Feldzug brachte ihm fast das ganze Berry mit Ausnahme von Loches und wenigen Burgen ein.<sup>1494</sup> Philipp konnte sich zwar darauf berufen, dass Richard nicht auf sein Angebot eingegangen war, den Konflikt vor Gericht zu lösen, doch Heinrich II. hatte sich ausdrücklich von Richard distanziert.<sup>1495</sup> Somit hatte Philipp durch seinen Angriff auf das Berry nicht nur den gebotenen Frieden und den kirchlich abgesicherten Status eines Kreuzfahrers missachtet. Seine Forderung nach der päpstlichen Anerkennung der Beschlüsse von Bois de Vincennes, die sich leider nicht genau datieren lässt, stand vielleicht im Kontext seiner Eroberungen im Berry und sollte ihm einen Zugriff auf die Verbandsbesitzungen im Limousin und damit eine weitere Ausdehnung seines Machtbereichs ermöglichen. Das könnte erklären, warum Philipp dem Papst seinen Ungehorsam androhte, falls dieser die Beschlüsse nicht anerkannte – er hätte hier nichts mehr zu verlieren gehabt, denn durch seinen Angriff auf das Berry hätte er bereits Ungehorsam gegenüber dem Heiligen Stuhl zum Ausdruck gebracht, für den man ihn exkommunizieren konnte. Da der Kreuzzug schlecht ohne ihn stattfinden konnte – auch Heinrich II. würde nicht aufbrechen, solange Philipp dies nicht tat –, war der König in einer starken Position.

Der grandmontensische Verbandsstreit war vor diesem Hintergrund ein Politikum ersten Ranges. Papst Clemens III. musste eine Entscheidung fällen, und er dachte nicht daran, sich für die Interessen des Königs einspannen zu lassen. Auch wenn es die politische Opportunität verbot, den König direkt zu kritisieren<sup>1496</sup>, so war Philipps Verhalten skandalös und eine Annahme der Beschlüsse von Bois de Vincennes absolut inakzeptabel. In dieser Situation

---

<sup>1493</sup> Vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 154.

<sup>1494</sup> Vgl. Appleby, *Heinrich II.*, S. 328-333; Berg, *Die Anjou-Plantagenets*, S. 59; Ramsay, *The Angevin Empire*, S. 234-239; Warren, *Henry II*, S. 618 f.

<sup>1495</sup> Vgl. Warren, *Henry II*, S. 619.

<sup>1496</sup> Der König musste für einen Kreuzzug gewonnen werden, vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 153 f. Vgl. die sehr verhaltenen und diplomatischen Äußerungen von Coelestin III. zu Philipps Verhalten in und um die Versammlung von Bois de Vincennes in einer Bulle vom 25.07.1191, vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 35, S. 163.



entschloss sich Clemens III., die Partei der Laienbrüder zu ergreifen. Wir wissen, dass sich im Juni 1188 abermals eine Delegation aus Grandmont in Rom befand und den Papst bat, einige strittige Fragen zu klären. Dieser nahm die Sache in die Hand und händigte den Eremiten mehrere Urkunden aus, die den Streitigkeiten ein Ende setzen sollten.<sup>1497</sup> So bestätigte der Papst den Konversen zunächst das Recht, die Glocke zur Collatio zu läuten<sup>1498</sup>, und erlaubte dem Verband die Annahme letztwilliger Verfügungen<sup>1499</sup> – hier ging es wahrscheinlich um die stattliche Summe von £ 3000, die Heinrich II. Plantagenet den Grandmontensern zu vermachen gedachte.<sup>1500</sup> Gravierender war die Frage nach den Prioren. Obwohl Clemens anmerkte, dass Stephan nach dem Rücktritt Wilhelms als rechtmäßig gewählter Prior gelten konnte, so berücksichtigte er, dass seine Wahl von den Klerikern als Skandal empfunden wurde. Entsprechend setzte er beide Prioren ab und erlaubte den Grandmontensern eine Neuwahl.<sup>1501</sup> In einer weiteren Urkunde (25.06.) ordnete er an, dass die Verfügungen Urbans III. von 1186 über eine Umarbeitung und Ergänzung der Regel befolgt werden sollten<sup>1502</sup>, was darauf hinweist, dass diese von einigen im Verband angefochten wurden. Clemens III. approbierte schließlich am 27.06. die Regel der Grandmontenser, die er vollständig in seine Bulle integrierte.<sup>1503</sup> Die Delegation aus Grandmont hatte also bereits die umgearbeitete Regel nach Rom mitgebracht und suchte sie mithilfe des Papstes gegen verbandsinterne Gegner durchzusetzen. Betrachtet man die uns erhaltene Regel, welche die Position der Laienbrüder absicherte und die Egalität aller Mönche

---

<sup>1497</sup> Zu den Maßnahmen des Papstes für den Verband siehe auch Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 152-159.

<sup>1498</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 19, S. 93.

<sup>1499</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 20, S. 93. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 153, meint zu Recht, dass dies wahrscheinlich auf eine Petition der Konversen zurückging. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 147, hält diese Erlaubni für suspekt, leider ohne dies zu begründen. Die Stephansregel enthält jedoch ein Kapitel, in dem die Annahme letztwilliger Verfügungen erlaubt wurde, was im Widerspruch zu anderen Passagen der Regel steht; das Kapitel ist daher der Regel B zuzuordnen (vgl. *Regula Stephani*, cap. 26; Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 26). Es ist plausibel, dass man sich für eine solche Aufweichung der Regel eine päpstliche Genehmigung einholen wollte, zumal Heinrich II. dem Verband eine hohe Summe vermachen wollte. Zwar wäre es möglich, dass man die Genehmigung fälschte, um die Modifikation der Regel zu legitimieren, doch sie deckt sich auch mit anderen Maßnahmen des Papstes. Dass Clemens III. nichts gegen den neuen Passus hatte, sieht man an seiner Approbation der Regel; zudem handelte es sich bei der Genehmigung, wie auch bei der Entscheidung über die Glocke zur Collatio, um eine Parteinarbeit für die Konversen. Es gibt daher keinen zwingenden Grund, an der Echtheit der Genehmigung zu zweifeln.

<sup>1500</sup> Vgl. Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 169.

<sup>1501</sup> Vgl. Migne, *PL* 204, Nr. 74, Sp. 1375 f.

<sup>1502</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 22, S. 156. Die Urkunde ist nur in Abschriften erhalten, die eine nachträgliche Interpolation aufweisen, denn in dem Text wird Gerhard Ithier als Prior angedredet, der erst am Michaelistag des Jahres 1188 zum Prior gewählt wurde. Eine andere Möglichkeit wäre, dass eine falsche Datumszeile interpoliert wurde. Die Urkunde selbst ist echt, denn im Jahr 1191 bestätigte auch Coelestin III. die Verfügungen Urbans und verwies auf die Bestätigung durch Clemens III., vgl. *Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich*, Bd. 6, Nr. 65, S. 103.

<sup>1503</sup> Vgl. Migne, *PL* 204, Nr. 76, Sp. 1376 f.; mitsamt der Regel ebenda, Sp. 1135-1162 (*Bulle* Sp. 1137 f. und 1161 f.); vgl. hierzu auch die Korrekturen in Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 24, S. 157 f.

unterstrich, so erscheint es als wahrscheinlich, dass es vor allem einige radikale Kleriker waren, die sich gegen die Änderungen in der Regel wehrten. Es ist allerdings auffällig, dass die Vorgaben Urbans III. zum Teil recht nachlässig in die Regel eingearbeitet wurden.<sup>1504</sup> Dass die Gegner der überarbeiteten Regel vor allem unter den klerikalen Anhängern Wilhelms zu suchen sind, wird durch einen Brief des Papstes an den Grafen Heinrich von der Champagne bestätigt. In diesem informierte Clemens III. den Grafen über die angeordnete Neuwahl und die Bestätigung der Bulle Urbans III. von 1186. Da sich die von den Anhängern Wilhelms gehaltenen Häuser in seinem Herrschaftsbereich befanden und von ihm protegiert wurden, sollte der Graf dafür sorgen, dass sich die Kleriker wieder nach Grandmont begaben und die Zellen wieder den Laienbrüdern überstellten. Denjenigen, die gegen diese Anordnungen opponierten – in dem Dokument wurde impliziert, dass es dabei auch um die ergänzte Regel ging –, sollte der Graf seine Gunst entziehen, die Gehorsamen hingegen wohlwollend unterstützen.<sup>1505</sup> Dies verdeutlicht, dass die veränderte Regel vor allem von Grandmont selbst und den Anhängern des Priors Stephan – in erster Linie Laienbrüdern – getragen wurde; vermutlich wurde die uns bekannte Regel also in diesem Umkreis angefertigt. Als weitere Träger dieser Regel sind wohl versöhnungswillige Kleriker zu sehen, die – wie der Prior Stephan – die Gleichheit aller Grandmontensermönche unterstützten. Vermutlich war es ein Verhandlungserfolg dieser Kleriker, dass sie die Absetzung Stephans und die Neuwahl eines nicht vorbelasteten Kandidaten durchsetzen konnten.

Clemens III. nahm also offen gegen die klerikalen Anhänger Wilhelms Partei und sperrte sich gegen die von ihnen erstrebte Angleichung der Grandmontenser an die anderen Orden; zudem setzte er den Anstrengungen, das Zentrum des Verbandes nach Frankreich zu verlegen oder den französischen Zweig abzuspalten, ein Ende. Dies wird deutlich an einer weiteren folgenreichen Bulle, die Clemens in diesem Juni 1188 erließ und durch die dem Verband gegen einen Zins von zwei Goldunzen die Exemption gewährt wurde. Um den Mönchen ungestörte Kontemplation zu ermöglichen und sie von der Beunruhigung durch weltliche Angelegenheiten zu befreien – so lautete die Begründung in der Arenga – nahm er den Verband mitsamt seinen Besitzungen in den päpstlichen Schutz. Laut einer vielleicht nachträglich interpolierten Exemptionsformel statuierte er, dass dieser *in ius et proprietatem sedis apostolice* übergehen solle. Förderhin durften über den Verband nur noch vom Papst selbst oder seinem Legaten Exkommunikationen und Interdikte ausgesprochen werden. Dem Prior, sofern er ein Priester sei, wurde das Recht, geistliche Gewänder zu weihen und die

---

<sup>1504</sup> Vgl. Kapitel III.5.2.2.

<sup>1505</sup> Vgl. Migne, PL 204, Nr. 75, Sp. 1376.

Tonsur der Kleriker vorzunehmen, zugestanden, womit er gängige Rechte eines Abtes bekam. Ebenso betonte die Bulle seine Disziplinargewalt über die Mönche (*corrigendi ... in personis ... facultatem*) und verlieh ihm das Recht, die Verbandsgesetzgebung zu ändern, ohne dass an den Papst appelliert werden konnte. Letzteres gestand der Papst allerdings nur unter dem Vorbehalt zu, dass dabei Rat und Zustimmung der *maior et sanior pars* der Kleriker und Laien geschehen sollte und unter Wahrung der *institutiones* des Verbandes und des päpstlichen Privilegs, was sich vermutlich wieder auf die Bulle Urbans III. bezog.<sup>1506</sup> Dies ermöglichte auch erstmals eine Beteiligung des Generalkapitels an der Legislation, was einen wichtigen Schritt zur Ordenswerdung darstellte. Ab 1188 bzw. der Einführung der Visitation im Jahr 1191 kann man daher von einem Grandmontenserorden sprechen.<sup>1507</sup>

Die Exemption sollte mehrere Probleme der Grandmontenser lösen. So erwirkte sie eine Befreiung des Ordens aus den politischen Verwicklungen, in die er hineingeraten war und die nicht gerade hilfreich dafür waren, die Einigkeit wiederherzustellen. Als exempter Orden konnten die Grandmontenser wieder als Einheit agieren, ohne von dem englisch-französischen Konflikt beeinträchtigt zu werden. Insbesondere wurden die Anordnungen Philipps II. Augustus auf der Versammlung von Bois de Vincennes 1187 ungültig gemacht<sup>1508</sup>, seine Einmischung in die Ordensangelegenheiten und sein Versuch, Bois de

---

<sup>1506</sup> Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, Bd. 1, Nr. 78, S. 134 f.; die Bulle ist auch abgedruckt bei Meinert, Papsturkunden in Frankreich, N. F., Bd. 1, Nr. 261, S. 383 f. Wiederhold zweifelt in seiner Edition an der Echtheit der Urkunde, begründet dies aber leider nicht. Für eine detaillierte Untersuchung zur Echtheit vgl. Pfaff, Grave Scandalum, S. 137-146. Pfaff hält die Exemptionsformel in der Urkunde aus guten Gründen für eine Interpolation des 13. Jahrhunderts, vgl. ebenda, S. 146, zweifelt aber nicht daran, dass es eine Exemption gegeben hat. Dafür spricht, dass Coelestin III. sich 1191 wiederholt auf die Exemption durch Clemens III. bezogen hat und die Zinsverpflichtung von zwei Goldunzen im Liber Censuum verzeichnet sind, vgl. ebenda, S. 144. Pfaff verweist darauf, dass in der Bulle auch eine Formel, deren Echtheit er nicht bezweifelt, als Exemption verstanden werden kann, wobei Pfaff den Begriff „libertas“ auf das im vorherigen Satz erwähnte Tonsurrecht des Priors bezieht, vgl. ebenda, S. 146: „Ad indicium autem huius percepte a sede apostolica libertatis duas auri unctias nobis et successoribus nostris annis singulis persoluetis.“ (Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, Bd. 1, Nr. 78, S. 135). Zudem möchte Pfaff nicht ausschließen, dass es sich bei der Bulle um eine sonst nicht bekannte Sonderform der Exemption gehandelt haben könnte, die in Eile und „äußerster Bedrängnis“ angefertigt wurde, was bei der politischen Brisanz der Verbandskrise gut vorstellbar ist; so weichen die Formeln ein wenig von den üblichen ab, und es fehlen die Kardinalsüberschriften, das große Datum und die Papstsignatur, vgl. Pfaff, Grave Scandalum, S. 140 f. Die fehlenden Elemente könnte man auch daraus erklären, dass sie von einem Schreiber fortgelassen wurden; das ließe darauf schließen, dass unter den uns erhaltenen Versionen der Urkunde keine Originale sind, falsifiziert aber nicht notwendigerweise den Text. Die Frage, ob die Urkunde Clemens III. die laut Pfaff interpolierte Exemptionsformel enthielt, muss hier also offen gelassen werden, ebenso wie die Frage, ob ein heute nicht mehr erhaltenes Exemptionsprivileg Clemens' III. existierte. Jedenfalls ging Coelestin III. von einer Exemption seines Vorgängers aus, die ein Eingreifen Philipps II. in Ordensbelange ausschloss, vgl. Pfaff, ebenda, S. 144 und 146. Auch die Übertragung des Korrekturrechts an den Prior in der Urkunde Clemens' III. entspricht einer teilweisen Exemption, denn Ordensaufsicht und Korrektur oblagen bei nichtexempten Orden dem Diözesanbischof, vgl. Kapitel II.4.2.3. Zur Urkunde siehe auch Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 154 f. Zum Tonsurrecht als äbtliches Vorrecht vgl. Becquet, La première crise, S. 145, Anm. 86; Pfaff, Grave Scandalum, S. 146.

<sup>1507</sup> Zum Begriff des Ordens siehe Kapitel I.2.4.

<sup>1508</sup> Vgl. die Urkunde von Papst Coelestin III. vom 25.07.1191, in der die Ungültigkeit der Beschlüsse mit der Exemption begründet wurde, Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 163.

Vincennes zum Zentrum des Ordens zu machen und dabei vielleicht die Grandmontenser zu spalten, unterbunden. Ebenso ausgeschaltet wurde der Einfluss der Bischöfe<sup>1509</sup>, die zwischen die königlichen Fronten geraten mussten und die zum Teil Philipp unterstützten<sup>1510</sup>; sie verloren vielleicht die Möglichkeit, durch Exkommunikationen und Interdikte gegen missliebige Mönche und Zellen vorzugehen, sicher aber durften sie nicht mehr einen Wechsel der Observanz – oder die Anerkennung der Maßnahmen Philipps II. – erzwingen. Auch die neuen Rechte, die dem Prior zugestanden wurden, lösten den Orden aus der Abhängigkeit vom Weltklerus. Clemens III. war bemüht, die Macht des Priors sowie die Eigenständigkeit des Ordens zu stärken. Demgemäß betonte er das Recht des Priors, Ordensgesetze zu erlassen; dass dieser hierbei den Rat und die Zustimmung seiner Untergebenen einholen musste, erhöhte zugleich den Einfluss des Generalkapitels, das sich als Forum für die Beratung und als Zustimmungsorgan anbot. Interessant ist hierbei, dass der Prior gemäß der Bulle nicht unbedingt ein Priester sein musste. Der nachfolgende Prior Gerhard Ithier teilte diese Meinung nicht, sondern ließ in seinen Schriften verlauten, dass der Prior ein Priester sein musste.<sup>1511</sup> Dies lag wohl nicht nur an einer Wertschätzung für Priester, denn es ist deutlich, dass der Orden unter einem priesterlichen Prior größere Selbstständigkeit wahren konnte als unter einem Kleriker ohne Priesterweihe. Zuletzt konnte Clemens III. die Zuständigkeit des Papsttums für solche Ordenskonflikte herausstellen, die Philipp II. zu umgehen versucht hatte; so führt Becquet die Approbation der Regel B zurück auf „le désir d’affirmer l’autorité du Siège Apostolique à propos d’un mode de vie religieuse que compromettaient des immixtions séculières facilitées par des complaisances ecclésiastiques locales.“<sup>1512</sup>

Durch die Exemtion änderte der Orden seinen Charakter und gab ein ursprüngliches Anliegen der Eremiten, sich im Gegensatz beispielsweise zu den exemten Cluniazensern unter die bischöfliche Kontrolle zu begeben, auf. Dies war eine Entwicklung, die für eremitische Orden – oder der eremitischen Bewegung nahestehende Orden wie die Zisterzienser – nicht

---

<sup>1509</sup> Nach Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 150, sollte die Exemtion den Einfluss des Königs und der Grafen ausschalten; er fragt sich, ob die Grandmontenser dem Papst unterstellt wurden, weil die Bischöfe in der Krise versagten, und rätselt über die genauen Gründe für die Exemtion, stellt aber keinen Bezug zum Ablauf des Konflikts her.

<sup>1510</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 174, S. 206 f.: Stephan berichtet davon, dass auf der Versammlung von Bois de Vincennes „baronibus (...) et ecclesiasticis personis prudentibus et religiosis“ anwesend waren (S. 206); aus dem Brief wird deutlich, dass der Bischof von Paris auf der Seite Philipps stand, denn Philipp wollte die Grandmontenser dem Pariser Bischof und Bruder Bernhard von La Coudre sowie weiteren „prudentium et religiosorum virorum“ unterstellen (S. 207). In Brief 154 ist recht vage davon die Rede, dass auch die Konversen von weltlichen Fürsten, dem Volk und manchen Bischöfen unterstützt wurden, vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 154, S. 180.

<sup>1511</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio*, S. 433.

<sup>1512</sup> Becquet, *La première crise*, S. 149.

ungewöhnlich war<sup>1513</sup>, auch wenn die Umstände, welche die Exemtion der Grandmontenser erzwangen, beisspiellos dramatisch waren. Es ist sichtbar, dass es dem Papst ein Anliegen war, den Orden auf eigene Füße zu stellen; sein Eingriff in das Ordensrecht sollte in den Augen von Clemens III. wohl eine Ausnahme bleiben. Die späteren Entwicklungen zeigen jedoch, dass der Orden bei der Regelung der eigenen Angelegenheiten versagte und päpstliche Eingriffe eher die Regel statt die Ausnahme darstellten. Letztendlich wurde es so bis in das 14. Jahrhundert hinein vor allem zur Sache des Papstes, das Ordensrecht fortzuschreiben.<sup>1514</sup> Im Jahr 1188 aber konnte man guter Hoffnung sein, dass die Grandmontenser ihre Krise eigenständig überwinden würden. Papst Clemens III. hatte umsichtige, notwendige und förderliche Maßnahmen getroffen, um die Probleme des Ordens zu lösen, und mit der Wahl Gerhard Ithiers zum Prior am Michaelistag desselben Jahren übernahm ein vielversprechender Kandidat die Führung des Ordens, der diese Politik weiter vorantrieb.

### **1.6 Versuch einer Überwindung der Krise: Der Orden unter Gerhard Ithier (1188 – 1198)**

Die Wahl Gerhard Ithiers gilt gemeinhin als Glücksfall für den Orden, doch sie war keineswegs unumstritten. Gerhard selbst gab in seinem Werk „De reuelatione“ einen aufschlussreichen Bericht über die Vorgänge. So gab es einige, die trotz der Wahlerlaubnis des Papstes gegen eine Neuwahl waren – offenbar hatten die bisherigen Prioren Wilhelm und Stephan noch Anhänger. Dann konnten sich die verschiedenen Fraktionen im Generalkapitel auf keinen Kandidaten einigen. Nach erbitterten Streitereien kam es anscheinend zu einer ergreifenden Szene, in der Tränen über die Zwietracht im Orden flossen und sich die Brüder ein Herz fassten, die Wahl gemäß der 1187 in Bois de Vincennes vorgeschlagenen Wahlordnung vorzunehmen, welche in die neue Version der Regel eingearbeitet worden war. Gerhard ging jedoch mit keinem Wort auf die Versammlung des Königs oder die Regel ein, sondern stellte die Wahlordnung als Eingabe des Heiligen Geistes dar. So wurden zwölf Wahlmänner – sechs Kleriker und sechs Konversen – bestimmt, welche Gerhard zum Prior

---

<sup>1513</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 245-249; nach Constable blieben die Zisterzienser und viele Regularkanoniker im 12. Jahrhundert zwar theoretisch dem Bischof untertan, wurden aber aufgrund zahlreicher Privilegien de facto exempt.

<sup>1514</sup> Für die Entwicklung des Ordensrechts von 1188 bis 1317 vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 82-86, 127-147; die Entwicklung bis 1314 behandelt Becquet, *L'ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 217-245.

wählten. Anschließend leisteten ihm die Anwesenden Gehorsam<sup>1515</sup>; da Gerhard von einigen Klerikern berichtet, die ihm erst 1189 Gehorsam schworen<sup>1516</sup>, mussten diese das Generalkapitel entweder boykottiert oder es vor der Wahl verlassen haben. Wir können vermuten, dass es sich hierbei um Anhänger des Priors Wilhelm von Treignac handelte, von denen noch eine Quelle zeugt.<sup>1517</sup> Doch noch 1191 waren sowohl Gerhards Wahl wie auch die Wahlordnung nicht unumstritten, so dass Papst Coelestin einiges präzisieren musste. In einer Bulle vom 24.07.1191 betonte der Papst, dass die Wahlordnung der Regel eingehalten werden müsse und niemand durch List oder Gewalt durchgesetzt werden dürfe<sup>1518</sup>; das richtete sich wahrscheinlich gegen die Anhänger des vorherigen Priors Stephan. Am selben Tag wurde eine andere Bulle ausgestellt, die festlegte, dass die sechs klerikalen Wahlmänner von den Konversen und die sechs laikalen Wahlmänner von den Klerikern gewählt werden sollten<sup>1519</sup> – eine Maßnahme, welche die Wahl radikaler Vertreter verhindern sollte.

Mit der Wahl Gerhards kehrte dennoch für einige Jahre Ruhe ein; es kam zu keinen Ausschreitungen mehr wie zu Zeiten der Krise. Trotzdem schwelten – wie am Beispiel der Wahl und der Wahlordnung sichtbar – die Konflikte unter der Oberfläche weiter; es ist daher zutreffend, wenn Fouquet und Frère Philippe-Étienne diese Phase als „guerre froide“<sup>1520</sup> beschreiben. Im Februar und März 1189 befand sich wieder eine Delegation aus Grandmont an der Kurie; Gerhard versuchte, wie in der Krise vorgelebt, die Probleme des Ordens mithilfe des Papstes Clemens III. zu lösen. Eine päpstliche Bulle vom 28.02.1189 belegt, dass einige ehemalige grandmontensische Kleriker immer noch ihre Brüder exkommunizierten oder gegen sie appellierten, was einigen Aufruhr im Orden verursachte. Clemens III. sprach ein Verbot dagegen aus und erkannte diese Rechte allein dem Prior oder einem von ihm Beauftragten zu.<sup>1521</sup> Am 3.03.1189 erneuerte Clemens zudem das Exemptionsprivileg, was zunächst ungewöhnlich erscheint, da die Erneuerung solcher Privilegien eher bei einem

---

<sup>1515</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De reuelatione*, cap. 3, S. 280 f.

<sup>1516</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De reuelatione*, cap. 4, S. 284.

<sup>1517</sup> Bruder Wilhelm, *Reuelatio de domino Guillelmo priore Grandimontis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 231 f. Hier wurde von einem Wunder um den Bruder Bernhard von Rocha berichtet, der offenbar ein Anhänger Wilhelms war; in dem Text weigerte er sich, Gerhard Prior zu nennen. Bernhard besuchte das Grab Wilhelms in Rom und starb dort ebenfalls; dem Text zufolge nahm Gerhard seinen Todestag nicht in das Kalendarium auf. Bruder Wilhelm betonte an zwei Stellen die *sanctitas* Wilhelms, die auch durch zahlreiche Wunder bezeugt würde. In der Forschung wird die Quelle in der Regel nicht beachtet; Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 170 f., weist jedoch auf sie und die Opposition gegen Gerhard hin.

<sup>1518</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 32, S. 160.

<sup>1519</sup> Vgl. Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich*, Bd. 6, Nr. 65, S. 104. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 184, gibt den Inhalt der Bulle falsch wieder, wenn sie schreibt, dass sämtliche Wahlmänner von den Klerikern gewählt werden sollten.

<sup>1520</sup> Fouquet/ Philippe-Étienne, *Des Bons-hommes*, S. 42. Dass die Krise unter Gerhard längst nicht beendet war, betont auch Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 181.

<sup>1521</sup> Vgl. Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich*, Bd. 6, Nr. 61, S. 99.

Wechsel im Pontifikat erbeten wurde. Wahrscheinlich ging es Gerhard darum, die in der Bulle dem Prior zugesprochenen Rechte bestätigen zu lassen, die wohl wegen des Wechsels im Priorat infrage gestellt wurden; Clemens gestand die Rechte nun allen grandmontensischen Prioren zu, sofern sie Priester waren.<sup>1522</sup> Die beiden Dokumente zeigen so deutlich, dass Gerhard zunächst einige Schwierigkeiten hatte, sich im Orden durchzusetzen, und Clemens die Autorität des Priors zu stärken suchte.

In diesem März 1189 konnte Gerhard – wiederum mithilfe des Papstes – einen Erfolg für sich verbuchen, der ein Stück weit die Differenzen im Orden überbrücken sollte: „It was most likely his concern to restore the mother house to normality and its occupants to a state of peaceful coexistence which lay behind his decision to promote the cause for canonization of the founder. This project would have had two major aims: distracting the brethren from their personal animosities; and at the same time encouraging them to renew their pride in the Order and emulate its saintly founder.“<sup>1523</sup> Bereits während der Krise war der Gedanke aufgekommen, endlich die päpstliche Kanonisation des Gründers voranzutreiben; Papst Urban III. hatte schon Voruntersuchungen zu seinen Wundern anstellen lassen. Eine der ersten Maßnahmen Gerhards bestand darin, dieses Projekt wieder aufzunehmen und einen Priester und einen Laienbruder nach Rom zu schicken, um auf eine Kanonisation hinzuwirken. Sie nahmen eine Vita Stephans mit und zahlreiche Briefe von – fast ausschließlich angloangevinischen – Würdenträgern, die sich für eine Heiligsprechung aussprachen, unter anderem Erzbischof Helia von Bordeaux, Bischof Bertrand von Agen und Bischof Sebrand von Limoges, aber auch König Heinrich II. von England.<sup>1524</sup> Nachdem sich Clemens ein eingehendes Bild vom Leben und den Verdiensten Stephans gemacht hatte, entschloss er sich zu einer Kanonisation. Die dazugehörige Urkunde spielt darauf an, dass die Heiligsprechung des Gründers im Orden durchaus umstritten war – jedenfalls ist in recht allgemeinen Aussagen davon die Rede, dass der Heilige Stuhl in Streitfällen den Letztentscheid habe, um Verwirrung und Skandale zu verhindern.<sup>1525</sup>

Wie oben beschrieben, waren es wohl vor allem Wilhelm von Treignac und seine klerikalen Anhänger, die sich gegen die Kanonisation sperrten. Auffällig ist jedenfalls, dass – abgesehen

---

<sup>1522</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 27, S. 158 f.; Becquet nennt hier nur die Abweichungen zu der Edition der Urkunde bei Wiederhold, die daher zusätzlich herangezogen werden muss, vgl. Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, Bd. 1, Nr. 78, S. 134 f.

<sup>1523</sup> Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 96.

<sup>1524</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De reuelatione*, cap. 3, S. 281. In der Urkunde, welche die Kanonisation bekanntgab, wurde darüber hinaus Erzbischof Bartholomäus von Tours als Befürworter der Kanonisation genannt. Als einziger, allerdings sehr bedeutender französischer Würdenträger wurde Erzbischof Wilhelm von Reims genannt, vgl. ebenda, S. 282 und Migne, PL 204, Nr. 113, Sp. 1426.

<sup>1525</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De reuelatione*, cap. 3, S. 281-283. Die Urkunde des Papstes ist im Text wiedergegeben; sie ist ebenfalls ediert bei Migne, PL 204, Nr. 113, Sp. 1426 f.

von Erzbischof Wilhelm von Reims – nur angloangevinische (Erz-)Bischöfe bekannt sind, welche die Kanonisation befürworteten; darüber hinaus unterstützten drei Kardinäle die Heiligsprechung, darunter neben Wilhelm von Reims der Kardinaldiakon Octavian, der schon als Legat Urbans III. Untersuchungen zur Heiligkeit Stephans angestellt und die Abdankung Wilhelms erzwungen hatte.<sup>1526</sup> Doch die Anhänger Wilhelms waren wahrscheinlich nicht die Einzigen, die Bedenken hatten. Eine von Gerhard überlieferte Szene belegt, dass die Grandmontenser durchaus noch Probleme mit einer Heiligenverehrung ihres Gründers hatten. Sie erinnerten sich daran, dass Prior Peter von Limoges ihn gebeten hatte, mit den Wundern aufzuhören, damit die Ruhe der Eremiten nicht gestört werde. Nun mussten sie zu dem Gründer beten, dass er wieder Wunder wirke, um die Menschen bei seiner Translation von seiner Heiligkeit zu überzeugen – denn es seien die Ungläubigen, nicht die Gläubigen, welche Wunder benötigten.<sup>1527</sup> Es lässt sich aus den oben erwähnten Aussagen Clemens' III. vermuten, dass solche Ungläubige nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des Ordens zu finden waren; Gerhard erwähnte jedenfalls in seinen Schriften eine Gruppe unter den Mönchen, welche den Liber de Doctrina – und damit die Lehren Stephans – verachtete.<sup>1528</sup> Am 30. August fand schließlich die feierliche *Revelatio* in Grandmont statt, in Anwesenheit zahlreicher Bischöfe, Äbte, Mönche und Leuten aus dem Volk. Falls die Zeremonie die Grandmontenser einigen sollte, hatte Gerhard damit zum Teil Erfolg: Seine bisherigen klerikalen Gegner schworen ihm Gehorsam. Wie gewünscht, tat auch der Gründer Wunder.<sup>1529</sup>

Doch auch die Kanonisation Stephans konnte die Differenzen im Orden kaum überdecken. Im Juni und Juli 1191 bemühte man wieder den Papst – inzwischen Coelestin III. –, einerseits um sich wegen des Wechsels im Pontifikat um eine Bestätigung alter Privilegien zu bemühen, andererseits um Streitfragen und weitere Probleme im Orden zu klären.<sup>1530</sup> Die päpstlichen Dokumente zeigen, dass das alte Problem mit dem Glockengeläut noch nicht zufriedenstellend gelöst war sowie die Ergänzungen Urbans III. zur Regel und die neue Wahlordnung – und damit das Priorat Gerhards – nach wie vor umstritten waren. Papst

---

<sup>1526</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De reuelatione*, cap. 3, S. 282; Migne, PL 204, Nr. 113, Sp. 1426 f.

<sup>1527</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De reuelatione*, cap. 3, S. 283 f.

<sup>1528</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio*, Praef., S. 423.

<sup>1529</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De reuelatione*, cap. 4, S. 284-286.

<sup>1530</sup> Zu Coelestins Maßnahmen vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 184-192. Leider sind Korn, die über die Grandmontenser einiges Neue und Interessante herausgefunden hat (siehe das gesamte Kapitel ebenda, S. 137-192), in diesem Abschnitt Fehler unterlaufen. So gibt sie unter anderem auf S. 184 den Inhalt einer Bulle falsch wieder, hält die Bulle *Licet ad sopienda* ebenda fälschlicherweise für eine Bestätigung der Reformmaßnahmen von Bois de Vincennes und meint auf S. 189, das grandmontensische Generalkapitel, das sich seit den 1160er Jahren nachweisen lässt, sei erst zwischen 1187 und 1190 eingerichtet worden (zum Generalkapitel siehe Kapitel III.2.3.1).



Coelestin III. stellte sich dabei in die Reihe seiner Vorgänger und bestätigte ihre Verfügungen, passte sie aber zum Teil an, ergänzte und präzierte sie. So sprach er in einer Bulle vom 18.06.1191 weiterhin den Konversen das Recht zu, zur Collatio zu läuten, bestimmte aber, dass dies spät am Tag und zu einer angemessenen Stunde zu geschehen habe.<sup>1531</sup> Am selben Tag erneuerte er die Urkunde über die Exemption des Ordens mitsamt den Rechten des Priors, die er jedoch nur für Gerhard gelten ließ.<sup>1532</sup> Den eigentlichen Reformmaßnahmen widmete er sich in den Dokumenten, die im Juli ausgestellt wurden. Am 24.07.1191 bestätigte Coelestin die Bulle Urbans III. aus dem Jahr 1186, womit er – wie schon sein Vorgänger – zeigte, dass er auf der umgearbeiteten und ergänzten Regel bestand. Er verfügte zudem, dass nach dem Tod eines Priors Neuwahlen gemäß der Wahlordnung der Regel – durch sechs Kleriker und sechs Konversen – vorgenommen werden sollten und kein Prior durch Hinterlist oder Gewalt eingesetzt werden sollte.<sup>1533</sup> In einer anderen Urkunde bestätigte er weitere Maßnahmen seiner Vorgänger und präzierte abermals, wie oben bereits dargelegt, die Wahlordnung, indem er bestimmte, dass die sechs Kleriker auf dem Generalkapitel durch die Konversen und die sechs Konversen durch die Kleriker gewählt werden sollten, „sicut (...) hactenus obseruatum“; außerdem nahm er Grandmont unter den päpstlichen Schutz.<sup>1534</sup> Offenbar war Gerhard nach diesem Verfahren gewählt worden, was zeigt, wie spitzfindig seine Gegner argumentierten. Coelestin verdeutlichte mit seinen Maßnahmen, dass er hinter dem Priorat Gerhards und der neuen Regel stand und versuchte so, die Autorität des Priors und der normativen Texte des Ordens zu stärken. In diesem Zusammenhang wiederholte der Papst auch die Approbation der Institutio durch Alexander III.; in dieser Urkunde wurde zugleich die Regel bekräftigt und denjenigen, die sie befolgten, eine *remissio peccatorum* versprochen.<sup>1535</sup> Letzteres mochte nicht nur dazu dienen, einen Schlussstrich unter die Auseinandersetzungen zu setzen, sondern auch einen Neuanfang nach der Krise zu erleichtern: Wenn man von nun an die Regel befolgte, konnte man sich von den Sünden befreien, die man in der Krisenzeit begangen hatte.

Coelestin begnügte sich jedoch nicht nur damit, in leicht abgewandelter Form die Maßnahmen seiner Vorgänger zu bestätigen, welche die Probleme ja nicht gelöst hatten – eine umfassendere Reform der Ordensstruktur und -organisation war nötig. Seine Bulle vom

---

<sup>1531</sup> Vgl. Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, Bd. 6, Nr. 64, S. 101 f.

<sup>1532</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 30, S. 159 f.; Becquet nennt hier nur die Abweichungen zu der ebenda abgedruckten Urkunde Nr. 27, S. 158 f. bzw. der Edition der Urkunde bei Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, Bd. 1, Nr. 78, S. 134 f.

<sup>1533</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 32, S. 160.

<sup>1534</sup> Vgl. Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, Bd. 6, Nr. 65, S. 103-105.

<sup>1535</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 36, S. 163 f.; für den Text der Bulle Alexanders III. vgl. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Bd. 4, Sp. 913.

25.07.1191 sollten dem abhelfen; sie enthielt einige praktische Maßnahmen zur Reform des Ordens, die im Kern mit den skandalösen Beschlüssen aus Bois de Vincennes 1187 identisch waren, wobei aber entscheidende Modifikationen und einige Ergänzungen vorgenommen wurden.<sup>1536</sup> Inhaltlich waren die Beschlüsse trotz ihrer Parteilichkeit nämlich nicht vollends zu beanstanden; sie berücksichtigten in manchen Punkten sowohl die Belange der Kleriker als auch der Konversen und versuchten, sinnvolle Neuerungen wie eine jährliche Visitation des Ordens einzuführen. Das erklärt, warum Coelestin auf die Vorschläge zurückgriff, um den Orden zu reformieren, so dass sie schließlich – in modifizierter Form – doch Eingang in das Ordensrecht fanden. Dies tat er jedoch, ohne die Beschlüsse aus Bois de Vincennes als gültig anzuerkennen: Der Papst stellte in der Bulle eindeutig heraus – aber ohne das Verhalten des Königs zu kritisieren, dem er gute Absichten zuerkannte –, dass die Beschlüsse von 1187 aufgrund der Exemtion des Ordens ungültig waren.<sup>1537</sup>

Vermutlich hatten einige Grandmontenser – hier ist an die klerikalen Anhänger Wilhelms zu denken – nach wie vor an den Beschlüssen festgehalten, welche vor allem die Kleriker begünstigten, ihre geistliche Disziplinargewalt betonten und die Konversen unter anderem zu Abrechnungen und Rechenschaftsberichten sowie der Beichte bei ordenseigenen Priestern verpflichtete und ihre Versetzungen von Klerikern verbot.<sup>1538</sup> Coelestin III. griff diese Einschränkungen für die Konversen zwar auf, setzte aber auch der Macht der Kleriker Schranken: Er achtete durchgängig darauf, den Konversen entgegenzukommen sowie die Rechte des Priors zu wahren. Manche Beschlüsse aus Bois de Vincennes ließ der Papst völlig fallen, wie § 8 zur Ordnung der Wahl des Priors, der schon in die Regel eingearbeitet worden war. Aber er lehnte auch § 15 der Beschlüsse ab, welcher es zur Aufgabe der Kleriker machte, zur Collatio zu rufen, denn Coelestin erkannte dieses Recht wie schon sein Vorgänger den Konversen zu. Wichtig war die Anerkennung von § 5, der eine jährliche Visitation der Zellen vorschrieb. Auch in dieser Bulle betonte der Papst, dass die Anordnungen seiner Vorgänger, die Regel und die Institutio des Ordens unangefochten gelten sollten. In diesem Zusammenhang ist Coelestins Anweisung interessant, dass jede Zelle drei Exemplare der Regel aufbewahren sollte – eines im Kapitelsaal und je eines bei den Klerikern und Konversen –, damit dem Text nichts hinzugefügt oder Teile fortgelassen werden konnten.<sup>1539</sup> Dies zeigt, dass es im Orden eine Unsicherheit über den Regeltext gab, die bereits in Bois de

---

<sup>1536</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 161-163.

<sup>1537</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 163. Es handelte sich daher, anders als Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 184, annimmt, um keine Bestätigung der Beschlüsse aus Bois de Vincennes.

<sup>1538</sup> Siehe oben, Kapitel III.1.5.

<sup>1539</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 162 f.

Vincennes sichtbar wurde<sup>1540</sup>, und wohl von Urbans III. Anweisung zur Überarbeitung des Textes herrührte. Anscheinend wurde diese Unsicherheit von manchen im Orden ausgenutzt, um den Text nach den eigenen Vorstellungen umzugestalten – wohl auch, nachdem Clemens III. die Regel approbiert hatte.<sup>1541</sup> Der Prior Gerhard stand so noch im Jahr 1191 vor der Aufgabe, in dem Orden einen einheitlichen Regeltext durchzusetzen und ihm zur Anerkennung zu verhelfen; vermutlich wussten einige Grandmontenser selbst mit den besten Absichten inzwischen nicht mehr, was sie eigentlich befolgen sollten. Leider gibt keine Quelle darüber Aufschluss, wie Gerhard diese Aufgabe umzusetzen gedachte. Der Papst stand ihm aber auch hier wieder zur Seite, indem er die Regel bekräftigte und die Beachtung seiner neuen Maßnahmen einforderte; er ermahnte die Brüder, nichts weiter voneinander zu fordern, und übertrug dem Prior die Aufgabe, die Bulle in allen Zellen zu verbreiten und alle, die gegen die Anordnungen verstießen, zu exkommunizieren.<sup>1542</sup> Darüber hinaus betraute Coelestin in einem anderen Schreiben den Erzbischof von Bordeaux und seine Suffragane mit der Umsetzung seiner Anordnungen und der Bestimmungen seiner Vorgänger und betonte auch hier wieder, dass die Beschlüsse aus Bois de Vincennes 1187 ungültig waren.<sup>1543</sup>

Diese päpstlichen Maßnahmen schienen vorerst zu genügen, um Frieden im Orden wiederherzustellen und in erster Linie die opponierenden Kleriker in Schach zu halten; jedenfalls unterblieben weitere päpstliche Eingriffe in der Prioratszeit Gerhards. Doch der Friede hielt nicht lange an, denn nach den *Elogia priorum Grandimontis* dankte Gerhard nach neun Jahren Amtszeit ab<sup>1544</sup>, und ab 1202 brachen unter seinem Nachfolger Ademar von Friac wieder die alten Streitigkeiten zwischen Klerikern und Konversen aus. Gerhards Priorat blieb wohl nach wie vor von einem Kampf gegen die Differenzen gekennzeichnet, unter denen der Orden auseinanderzubrechen drohte – und er tat dies nicht nur, indem er den Papst zu Hilfe

---

<sup>1540</sup> Die Beschlüsse wurden unter dem Vorbehalt erlassen, dass sie der Regel nicht entgegenstanden, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 D, was darauf hinweisen könnte, dass man den Text nicht zur Verfügung hatte bzw. über den genauen Inhalt im Unklaren war.

<sup>1541</sup> Unwahrscheinlich ist, dass die Bulle Coelestins III. eine erneute Überarbeitung der Regel B einleiten sollte, wie Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 151, annimmt. Coelestin verwendete in seiner Bulle zwar eine ähnliche Formulierung wie Urban, doch mit einem Zusatz, der eher eine Ergänzung zu den normativen Texten als eine Bearbeitung der approbierten Regel denken lässt. So lautet die Formulierung bei Urban III. lautet: „in his quae generare videbantur materiam jurgiorum, manum correctionis apostolicae de fratrum nostrorum consilio duximus apponendam“ (Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 C). Bei Coelestin III. hingegen steht: „in hiis que nec apostolice sedis statutis obuiare uidentur nec regule aut institutioni uestri ordinis contradicunt, cum in eis uideatur discordie seminarium remansisse, de consilio fratrum nostrorum manum correctionis duximus apponendam“ (Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 35, S. 162). Die einzige Anordnung aus der Bulle Coelestins, die sich in der Regel wiederfindet, ist diejenige, dass die Konversen bei den Klerikern des Ordens beichten sollten (ebenda, S. 163; siehe *Regula Stephani*, cap. 50), doch die Anordnung in der Bulle enthält Einschränkungen, welche die Regel nicht kennt, und sollte somit wohl einen strittigen Punkt der Regel B präzisieren.

<sup>1542</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 35, S. 163.

<sup>1543</sup> Vgl. Meinert, *Papsturkunden in Frankreich N. F.*, Bd. 1, Nr. 279, S. 393 f.

<sup>1544</sup> Vgl. *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 7. Wir wissen nicht, ob es sich um eine freiwillige oder eine erzwungene Abdankung handelte.

bat, sondern auch, indem er gegen die Konflikte anscrieb. So stellte Gerhard ein umfangreiches Werk, das „Speculum Grandimontis“, zusammen – ein einzigartiges Zeugnis der Lebensweise und Spiritualität der Grandmontenser, das folgende, zum Teil von ihm selbst verfasste Schriften umfasste<sup>1545</sup>:

- die Vita Ampliata, eine von Gerhard im Zusammenhang mit der päpstlichen Kanonisation angefertigte Neufassung der Vita Stephans von Muret, welche die ursprüngliche Fassung modifizierte und erweiterte
- die Conclusio zur Vita Stephans, die wahrscheinlich von Gerhard abgefasst wurde
- die „Versus de Virtutibus Stephani Muretensis“, die von einem Bruder Odo verfasst wurden
- „De reuelatione beati Stephani“, einen von Gerhard verfassten Bericht über die Kanonisation Stephans
- die Regel B
- den Liber de Doctrina
- den „Tractatus de disciplina et correctione morum“, der identisch mit dem Novizenspiegel „De institutione nouitiorum“ des Hugo von Sankt Viktor ist, mitsamt einem von Gerhard hinzugefügten Vorwort
- den „Sermo uel tractatus ad fratres de confirmatione seu enucleatione speculi Grandimontis“, einen von Gerhard geschriebenen umfangreichen spirituellen Traktat
- zwei Explanaciones Gerhards zum Liber de Doctrina (zu den in der Edition Becquets Prolog und Conclusio genannten Textstücken)
- eventuell auch De exemplis ex sancti Stephani confessoris uirtutibus“, einen kurzen, vielleicht von Gerhard stammenden Text

Diese Schriften zeigen eindeutig, wofür der Prior stand. Er trat für eine spirituelle Erneuerung des Ordens ein, welche durch die Rückbesinnung auf den Gründer, sein Vorbild und seine Ideale, erreicht werden sollte.<sup>1546</sup> Er sprach sich strikt für die Gleichheit von Klerikern und Konversen aus<sup>1547</sup>, wengleich er das Priorat einem Priester vorbehalten wollte<sup>1548</sup>, und rief

---

<sup>1545</sup> Zur handschriftlichen Überlieferung des Speculum Grandimontis vgl. Becquet, Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont, S. 249-253. Eine ausführliche Besprechung des Speculum, insbesondere der beiden Explanaciones, findet sich bei Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 140-147; zu den Explanaciones, die von Korn erstmals ausführlich analysiert wurden, vgl. ebenda, S. 162-181.

<sup>1546</sup> Vgl. Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 138.

<sup>1547</sup> Vgl. Gerhard Ithier, Explanatio, S. 431; De confirmatione, cap. 71 und 72. Diese Gleichheit zeigte sich auch in der Emailletafel, die Stephan von Muret und Hugo gleichrangig nebeneinander zeigte und vielleicht unter Gerhard am Hochaltar von Grandmont angebracht wurde; eine ausführliche Besprechung der Tafel findet sich

die Mönche zur Einmütigkeit und zur brüderlichen Liebe auf.<sup>1549</sup> Er stand völlig hinter der neuen Regel<sup>1550</sup>, die auch sein Priorat perfekt legitimierte, denn wie Kapitel 65 die Vertreibung seines Vorgängers Wilhelm rechtfertigte, so unterstrich Kapitel 60 die Unrechtmäßigkeit der Wahl seines Vorgängers Stephan wie die Rechtmäßigkeit seiner eigenen Wahl. Dies war umso wichtiger, als einige Grandmontenser noch an Wilhelm und Stephan hingen und die Gefahr bestand, dass radikale Kräfte die Oberhand gewannen. So drückten sich die Ordenskrise und der Versuch eines Neuanfangs in einem beachtlichen Textcorpus aus; wie so oft im Mönchtum, gab somit eine Krise bzw. ein Konflikt Anlass für zahlreiche neue Texte, mittels derer der Gründer die zerstrittenen Parteien wieder einen sollte.<sup>1551</sup>

Letztendlich ließ sich jedoch die Klerikalisierung des Ordens, welche die Krise primär ausgelöst hatte, nicht aufhalten; das Priorat Gerhards und die Maßnahmen von Clemens III. und Coelestin III. bewirkten allenfalls eine kurze Verzögerung der Entwicklung. Die Kleriker wollten die ökonomische Abhängigkeit von den Laienbrüdern nicht mehr dulden, und daher bot auch die Regel B keine Lösung, denn diese schrieb diesen Umstand nach wie vor fest. Nachdem Gerhard abgedankt hatte, wurde Ademar von Friac zum Prior gewählt, der den Konversen vermutlich nicht so zugeneigt war wie sein Vorgänger; im Jahr 1202 brach erneut ein Konflikt aus, und wieder wurde das Papsttum auf den Plan gerufen. Mit Innozenz III. hatte jedoch ein Mann den Stuhl Petri inne, welcher der Sache der Kleriker weitaus freundlicher gesinnt war und die Klerikalisierung vorantrieb. Als wichtigste Maßnahmen sind zu sehen, dass er das Verhältnis von Klerikern zu Konversen auf 1:2 festsetzte<sup>1552</sup> und die geistliche Leitung der Zellen einem priesterlichen *corrector* übertrug.<sup>1553</sup> Zudem erkannte er dem Orden in der Stephansregel verbotene Besitztümer zu – unter anderem Zehntrechte,

---

bei Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 160-162. Ebenda, S. 162, betont Korn zu Recht, dass die Tafel wohl eine größere Wirkung auf die Mönche hatte als Gerhards Schriften, vor allem bei illiteraten Konversen – denn die Mönche sahen die Tafel bei jedem gemeinsamen Gebet in der Kirche. Auch Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 97-102, widmet der Tafel eine ausführlichere Untersuchung.

<sup>1548</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio*, S. 433.

<sup>1549</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 69, 70, 73, 74, 75. Auch dieses Ideal drückte sich in der Darstellung Stephans von Muret und Hugo Lacertas auf dem Hochaltar von Grandmont aus, vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 161.

<sup>1550</sup> Vgl. Gerard Ithier, *De confirmatione*, cap. 37.

<sup>1551</sup> Zu innerklösterlichen Konflikten als Schreibanlass vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 239-252 und 348-357. Patzolds Ergebnisse zur Funktion der Hagiographie in innerklösterlichen Konflikten lassen sich auch auf das „*Speculum Grandimontis*“ übertragen: Nach Patzold übernahmen Heiligenviten häufig „die Aufgabe eines ‚fomentum spirituale‘, das jene schmerzhaften Wunden lindern und heilen sollte, die die inneren Auseinandersetzungen einer monastischen Gemeinschaft insgesamt wie dem Autor persönlich geschlagen hatten.“ (ebenda, S. 351)

<sup>1552</sup> Vgl. Migne, PL 214, Nr. 3, Sp. 950.

<sup>1553</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 59, S. 191 f.

Einkünfte aus Grundherrschaften und Mühlen<sup>1554</sup> –, womit die Autorität der Regel weiter geschwächt wurde. Diese Entwicklung setzte sich unter dem nachfolgenden Papst Honorius III. fort und wurde unter diesem sogar verstärkt, denn Honorius übertrug dem priesterlichen *corrector* auch die Verfügung über das Vermögen der Zellen und die Aufsicht über die Wirtschaftsführung; damit wurden die Konversen endgültig den Klerikern unterstellt.<sup>1555</sup> Dass der Prior nun die Zellen in eigener Person visitieren durfte<sup>1556</sup> und die Kleriker nun selbst zur *Collatio* läuten durften<sup>1557</sup>, waren weitere Schritte zu einer Angleichung der Grandmontenser an andere Orden.

Die erbitterten Kämpfe, welche diese Maßnahmen auslösten – unter anderem die Vertreibung des Priors Caturcin durch die Konversen, die Wahl eines eigenen Priors und die Bekämpfung der Laienbrüder durch den französischen König und weitere Autoritäten<sup>1558</sup> – sowie die weiteren päpstlichen Eingriffe sollen hier nicht weiter im Detail verfolgt werden. Obwohl die Regel formal noch gültig blieb, erfolgten im 13. Jahrhundert noch weitere päpstliche Eingriffe, durch die einzelne Artikel der Regel aufgehoben und durch neue Anordnungen ersetzt wurden; auch das grandmontensische Generalkapitel wirkte an dieser Unterhöhnung der Regel mit.<sup>1559</sup> War die Stephansregel bereits von Honorius III. fast bis zur Unkenntlichkeit verändert worden, so schaffte Innozenz IV. 1247 noch mehr Kapitel der Regel ab<sup>1560</sup> – was die päpstliche Gesetzgebung den Grandmontensern jedoch endlich verschaffte, war eine funktionierende Ordensverfassung und eine praktikable Lebensordnung.<sup>1561</sup> Auf der Strecke blieben die Eigenheiten der Grandmontenser; inzwischen waren sie von den Zisterziensern kaum mehr zu unterscheiden.<sup>1562</sup> Im Jahr 1317 erhob Papst Johannes XXII. Grandmont

---

<sup>1554</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 56, S. 190.

<sup>1555</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 66, S. 195.

<sup>1556</sup> Vgl. Horoy, Honorii III Romani Pontificis opera omnia, Bd. 2, Nr. 280, Sp. 346.

<sup>1557</sup> Vgl. Horoy, Honorii III Romani Pontificis opera omnia, Bd. 2, Nr. 286, Sp. 352.

<sup>1558</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 85; Becquet, L'ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle, S. 220 f.

<sup>1559</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 127-147.

<sup>1560</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 130 und 132.

<sup>1561</sup> Zur Reform der Ordensverfassung diente beispielsweise die Einführung einer Visitation des Mutterhauses durch Papst Honorius III. und die Einführung eines *definitors* für das Generalkapitel durch Papst Innozenz IV., vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 128 und 133. Zu den Anordnungen, welche das grandmontensische Leben erleichterten, gehörte zum Beispiel die sukzessive Einrichtung von Noviziaten in den Zellen, vgl. ebenda, S. 133, 139 und 145. Auch die Abschaffung einiger strikter Vorschriften der Regel, welche die Existenzgrundlagen des Ordens gefährdeten, ist hierzu zu zählen – siehe zum Beispiel die Abschaffung des Urkundenverbots und des Verbots der Tierhaltung durch Honorius III., vgl. ebenda, S. 130.

<sup>1562</sup> Vgl. Becquet, L'ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle, S. 245; Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 138. Jakob von Vitry sah im 13. Jahrhundert keinen großen Unterschied zwischen Grandmontensern und Zisterziensern: „Regulam autem et instituta cystericiensis ordinis in aliis omnibus [Jakob meint die strikte Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Konversen, D. H.] pene obseruant, excepto quod numquam carnes postquam professionem fecerint.“ (Jakob von Vitry, Historia occidentalis, cap. 19, S. 125)

schließlich zur Abtei und 39 Zellen zu Prioraten<sup>1563</sup>; damit erinnerten auch die Begriffe nicht mehr an die eremitischen Ursprünge, die der Orden schon längst hinter sich gelassen hatte.

## 2 Die Stephansregel – der Text

### 2.1 Textgattung

Der Text der Regel B, der heute vor uns liegt, trägt die Überschrift „Regula venerabilis uiri Stephani Muretensis“<sup>1564</sup>. Anders als bei den Kartäusern wurde deshalb die Frage, ob die Grandmontenser Benediktiner seien, in der Forschung kaum jemals ernsthaft diskutiert<sup>1565</sup>: Die Regel B heißt nicht nur Regel, sondern weist alle klassischen Merkmale einer monastischen Regel auf und wird auch im Text selbst konsequent als *regula* bezeichnet.<sup>1566</sup> Es handelt sich damit unzweifelhaft um den normativen Basistext der Grandmontenser; aus dem Prolog der Regel geht zudem hervor, dass der Verband die Annahme der Benedikt-, Augustinus- oder Basiliusregel ablehnte und allein das Evangelium als universale und einzig verbindliche Regel betrachtete.<sup>1567</sup> Die Merkmale der Regel B, die einer idealtypischen monastischen Regel entsprechen, wurden von Gert Melville folgendermaßen zusammengefasst: „Erstens ist der Text an die Autorenschaft einer Gründerpersönlichkeit gebunden worden; von einer gemeinschaftlichen Approbation nur ad hoc wie bei *statuta* oder *constitutiones* ist nicht die Rede. Zweitens hatten künftig alle Mitglieder die Profeß darauf abzulegen, *praesentem Regulam obseru[are]*, auf daß sie durch diese *in unum congregati* seien. Drittens haben sämtliche Bestimmungen – ganz im Gegensatz wiederum zu *consuetudines* alten Stils – einen prospektiven Charakter und stellen hypothetisch-generelle Rechtssätze dar. Viertens schließlich liegt ein *ius particulare* vor, das sämtliche, für

---

<sup>1563</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 145.

<sup>1564</sup> *Regula Stephani Prol.*, S. 65.

<sup>1565</sup> Obwohl der Orden seine eigene Regel hatte, wurde er im Laufe seiner Geschichte häufig als Zweig der Benediktiner betrachtet; für einen Überblick über die verschiedenen Ansichten, ob die Grandmontenser zu den Benediktinern gehörten, siehe Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont* (1875), S. 34-38. Guibert selbst traf keine Entscheidung, betonte aber die Unterschiede zwischen Grandmontensern und Benediktinern. Heimbucher hingegen reihte die Grandmontenser unter die „übrigen Orden mit Benediktinerregel“ ein, weil er die gefälschte Bulle Gregors VII., die Stephan von Muret erlaubte, einen Orden auf Grundlage der Benediktregel zu gründen, für echt hielt, vgl. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Bd. 1, S. 326 f. In der heutigen Forschung wird die Frage nicht diskutiert; da die Bulle Gregors VII. inzwischen zu Recht als Fälschung angesehen wird, fehlt jeder Anhaltspunkt dafür, dass die Grandmontenser ursprünglich die Benediktregel befolgten, und die Stephansregel etwas anderes war als der normative Basistext des Ordens.

<sup>1566</sup> Vgl. *Regula Stephani, Prol.*, S. 65; cap. 1 und 9.

<sup>1567</sup> Vgl. *Regula Stephani, Prol.*, S. 65-68.

entscheidend befundene Lebensbereiche – spirituelle wie organisatorische – vollständig abzudecken strebt und das – wie es ausdrücklich heißt – unwandelbar einzuhalten ist.<sup>1568</sup> Melville bezieht sich hier auf den Prolog „Dum in heremi ...“, in dem die Vergangenheit beschworen wurde, in der Stephan noch unter seinen Jüngern weilte; der darauf folgende Regeltext wurde als fiktive Rede Stephans gestaltet, die nach der Erinnerung seiner Schüler aufgezeichnet wurde.<sup>1569</sup> Es ist etwas vereinfacht, wenn man die Stephansregel als pseudoepigraphische Schrift bezeichnet<sup>1570</sup>, da Stephan nicht im strengen Sinn als Autor ausgegeben wurde; gleichwohl wurde die Regel als Niederschrift der authentischen Lehre Stephans dargestellt. Dass die Grandmontenser die Profess auf die Regel und die „*cetera huius religionis instituta*“ ablegen sollten, wurde im ersten Kapitel angeordnet.<sup>1571</sup> Der Regeltext selbst erscheint als Satzung des Gründers, nicht als Aufzeichnung von Gewohnheiten. Tatsächlich werden im Text durchgehend Begriffe der Gesetzgebung verwendet<sup>1572</sup>; nur an einer Stelle – im Prolog „*De unitate et diuersitate regularum*“ – ist von *mores* und *traditiones* die Rede.<sup>1573</sup> Die Unveränderbarkeit der Regel geht aus Kapitel 65 hervor<sup>1574</sup>; allerdings findet sich im Prolog „*De unitate et diuersitate regularum*“ eine Änderungsklausel, die Veränderungen aber nur unter so restriktiven Bedingungen erlaubt, dass die Regel dennoch fast sakrosankt bleibt.<sup>1575</sup> Anders als Melville kann man hingegen die Frage nach der Vollständigkeit der in der Regel B behandelten Lebensbereiche sehen. So fehlen beispielsweise Regelungen zum Noviziat, zum Tagesablauf, zu Strafen sowie zur praktischen Organisation der Wirtschaft; dies kann jedoch teilweise damit erklärt werden, dass die grandmontensische *Institutio* die ausgeklammerten Bereiche regelte. Als die Regel B abgefasst wurde, waren diese ein päpstlich approbierter Rechtstext, dessen Gültigkeit der Regel vorausgesetzt war. Entsprechend waren mit den „*cetera huius religionis instituta*“, auf die man die Profess ablegen sollte, wohl vor allem die *Institutio* gemeint. Für die Frage nach

<sup>1568</sup> Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 357 f.

<sup>1569</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 65. Die fiktive Rede beginnt mit dem Prolog „*De unitate et diuersitate regularum*“.

<sup>1570</sup> Vgl. unter anderem Becquet, *Scriptores ordinis Grandimontensis*, S. 64; Dunn, *Church and Society*, S. 80.

<sup>1571</sup> Regula Stephani, cap. 1.

<sup>1572</sup> Der Begriff „*praecipimus*“ findet sich an zahlreichen Stellen der Regel, vgl. u.a. Regula Stephani cap. 33, 43, 44, 46, 48, 49.

<sup>1573</sup> Vgl. Regula Stephani Prol., S. 67: „*Verumtamen si quis a uobis (...) uestri mores ordinis interrogauerit (...), benigne respondete; quibus auditis, si in aliquo traditiones uestras euangelio contrarias, aut sanctorum patrum monitis oppositas uobis rationabiliter ostenderit, corrigendas esse catholicorum et religiosorum doctorum arbitrio, concedo (...).*“

<sup>1574</sup> Hier wurde den Brüdern erlaubt, einen Prior abzusetzen, der die Regel ändern wollte, vgl. Regula Stephani, cap. 65. Mahnungen, bei der Regel zu bleiben, finden sich jedoch auch an zwei anderen Stellen (Regula Stephani, cap. 9 und cap. 61).

<sup>1575</sup> Falls die Regel in irgendeinem Punkt nachweislich dem Evangelium oder den Vätern widersprach, war eine Korrektur erlaubt, vgl. Regula Stephani, Prol., S. 67.



der Gattungszugehörigkeit der Stephansregel ist diese Einschränkung nicht weiter von Belang, zumal die *Institutio* die Defizite der Regel zum Teil ausglich: Es handelt sich bei der Regel B zweifellos um eine monastische *regula*.

Vom Aufbau der Regel B her sind denn auch auf den ersten Blick Parallelen zur Benediktregel erkennbar; diese ist ebenfalls in Kapitel untergliedert und als fiktive Rede gestaltet, denn Benedikt redet zu Beginn und zu Schluss die Brüder an.<sup>1576</sup> Damit bedienen sich beide Texte einer „fiktiven Mündlichkeit“, die in monastischen Schriften häufig vorzufinden ist.<sup>1577</sup> Der einzige auffällige Unterschied im Aufbau liegt in der knappen Einleitung zur Stephansregel (Prolog „Dum in heremi ...“), was darin begründet liegt, dass die Regel postum verfasst wurde. Stephan musste daher noch einmal vergegenwärtigt und die korrekte Bezeugung seiner Lehren durch die ersten Jünger beteuert werden.<sup>1578</sup> Beide Texte weisen zudem, im Gegensatz zu *Consuetudines* oder Statuten, zahlreiche rein spirituelle Abschnitte auf.<sup>1579</sup> Ein ausschließlich auf die Praxis angelegter Gebrauchstext, wie man die Regel B zuweilen sah<sup>1580</sup>, war die Stephansregel daher nicht. Die rein spirituellen Abschnitte dienten jedoch vor allem dazu, praktische Vorschriften zu begründen und zu unterstützen<sup>1581</sup>, und waren vor allem nicht so umfangreich wie in der Benediktregel – dem berühmtem Kapitel über die zwölf Stufen der Demut<sup>1582</sup> vergleichbare Abschnitte sucht man in der Stephansregel vergebens. Es scheint, dass nicht die Stephansregel, sondern der *Liber de Doctrina* als eine weitere Aufzeichnung der Lehren Stephans von Muret die Funktion übernahm, den Grandmontensermönchen spirituelle Grundlagen zu vermitteln.<sup>1583</sup> Auch die Bestimmungen zur Liturgie, die in der Benediktregel behandelt wurden, waren bei den Grandmontensern gänzlich in liturgische Bücher ausgelagert; in der Stephansregel wurde ausdrücklich auf diese

---

<sup>1576</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, Prol. und cap. 73.

<sup>1577</sup> Der Begriff der fiktiven Mündlichkeit wurde von Karl-Suso Frank geprägt, siehe Frank, *Fiktive Mündlichkeit als Grundstruktur der monastischen Literatur*, in: *Studia Patristica* 25 (1993), S. 356–375.

<sup>1578</sup> Vgl. *Regula Stephani* Prol., S. 65: “Scripta sunt autem et firmiter obseruata, sicut a ueridicis discipulis eius, Vgone uidelicet ualde reuerentissimo uiro qui cum eo multo tempore familiarissimus uixit, et aliis quampluribus uisa et audita et relatione concordati memorata sunt.”

<sup>1579</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 360.

<sup>1580</sup> Vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 173 und 177; Korn zählt als einzigen spirituellen Abschnitt cap. 12 auf, vgl. ebenda, S. 173, Anm. 373, und verweist auf S. 177 auf spirituelle Inhalte in den ersten drei Kapiteln.

<sup>1581</sup> Beispielsweise dienten die rein spirituellen Abschnitte in *Regula Stephani*, cap. 7 und 8, zur Unterstützung der Armutsvorschriften in cap. 4-6; cap. 10-12 und 14 unterstützten cap. 9 und 13; cap. 25 und 27 unterstützten cap. 24. In ein Kapitel integriert sind spirituelle Betrachtungen zum Beispiel im Kapitel 1 über den Gehorsam, dem wiederum die rein spirituellen Kapitel 2 und 3 folgen; die spirituellen Abschnitte verdeutlichen die Heilsnotwendigkeit des Gehorsams. Längere spirituelle Passagen, welche das Verbot von Landbesitz begründen, finden sich in Kapitel 4; auch in anderen Kapiteln findet man spirituelle Einschübe, welche die jeweilige Vorschrift stützen.

<sup>1582</sup> *Regula Benedicti*, cap. 7.

<sup>1583</sup> Zum *Liber de Doctrina* als spirituellem Text siehe Becquet, *Art. Étienne de Muret*, S. 4-13.

verwiesen.<sup>1584</sup> Als eine weitere Ergänzung zur Regel kann man die Heiligenvita Stephans von Muret sehen, denn durch diese erhalten wir Einblick in das Leben der grandmontensischen Kleriker, das in der Regel völlig im Dunkeln bleibt.<sup>1585</sup>

Der Liber de Doctrina ging, wie eine erste Version der Heiligenvita Stephans von Muret (Vita A) und wahrscheinlich auch das grandmontensische Antiphonar<sup>1586</sup>, auf die Zeit Stephans von Liciac zurück und begleiteten bereits die Regel A, die Teil eines umfangreichen Schriftenprogramms war, das der Prior für seine Verbandsreform anfertigen ließ. Leider lässt sich die Regel A nur begrenzt rekonstruieren, so dass sich nicht eindeutig feststellen lässt, ob die ursprüngliche Version der Stephansregel alle Merkmale einer idealtypischen *regula* trug. Die Grundstruktur der Stephansregel wurde wohl bereits von Stephan von Liciac angelegt; der Prolog der Regel stammt aus seiner Zeit – und damit auch die Idee, den Text als fiktive Rede Stephans und damit als Weisung des Gründers zu gestalten. Zwar ist nicht klar, ob auch die Regel A in Kapitel eingeteilt war oder ob die Kapitelüberschriften erst für die Regel B hinzugefügt wurden, doch waren die entsprechenden Textabschnitte wahrscheinlich bereits weitgehend in der Reihenfolge angeordnet, die wir in der Regel B vorfinden.<sup>1587</sup> Dass der Text als Satzung und nicht als Niederschrift von Gewohnheiten erscheint, ist vermutlich – trotz der Möglichkeit nachträglicher Interpolationen – ein Merkmal des ursprünglichen Textes gewesen. Denn auch der Liber de Doctrina, in dem die Sprüche Stephans wiedergegeben wurden – ebenfalls nach der Erinnerung der ersten Jünger – zeigte sich als Weisung des Gründers und enthielt manche Kapitel, die ebenso gut in die Regel gepasst hätten.<sup>1588</sup> Ebenso ist der Wechsel zwischen organisatorischen und spirituellen Teilen schon charakteristisch für die Regel A gewesen. Doch es ist nicht klar, ob der Text von Anfang an als *regula* bezeichnet wurde – nach außen wurde er vielleicht bisweilen als *consuetudines* oder *institutiones* bezeichnet, wie sich auch die Bezeichnung *uita* lange im Verband hielt und erst in den 1180er Jahren endgültig durch den Begriff *regula* ersetzt wurde.<sup>1589</sup> Ebenso wenig ist nachweisbar, ob auch die Regel A eine Profess auf die Regel vorsah, denn das erste Kapitel, in dem sich diese Bestimmung findet, wurde nachweislich in den 1180er Jahren verändert.<sup>1590</sup> Analoges gilt für das Merkmal der Unveränderlichkeit, denn das Kapitel 65, in dem dies eindeutig

---

<sup>1584</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 58.

<sup>1585</sup> Siehe hierzu Kapitel III.2.5.

<sup>1586</sup> Vgl. Kapitel V.1.1.4 und V.1.2, Kommentar zu Kapitel 58.

<sup>1587</sup> Vgl. Kapitel V.1.1.2 und V.1.2, Kommentar zu den Prologen „Dum in heremi“ und „De unitate et diuersitate regularum“.

<sup>1588</sup> Vgl. neben anderen Stellen Liber de Doctrina, cap. 1, in dem die Aufnahme von Novizen behandelt wurde, oder cap. 38, in dem der Prior ermahnt wurde, nicht so viele Almosen zu geben, dass dabei die Mönchsgemeinschaft geschädigt wurde.

<sup>1589</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Titel.

<sup>1590</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 1.

geregelt ist, wurde erst für die Regel B hinzugefügt<sup>1591</sup>, auch wenn sich an zwei anderen Stellen, die vielleicht in der Regel A enthalten waren, Mahnungen finden, dass man bei der Regel bleiben solle.<sup>1592</sup> Schon im Prolog der Regel A stand hingegen die oben erwähnte „schwache“ Änderungsklausel, die Änderungen der Regel nur infolge eines Ratschlags rechtgläubiger und frommer Gelehrter erlaubte, sofern diese in der Stephansregel einen Widerspruch zum Evangelium oder zu den Kirchenvätern erkannten.<sup>1593</sup> Dies waren allerdings so restriktive Bedingungen, dass der Text weitgehend unveränderlich wurde. Was die Vollständigkeit der geregelten Lebensbereiche betraf, wies die Regel A jedoch klare Defizite auf. Anders als bei der Regel B, konnte man noch nicht auf die *Institutio* zurückgreifen, so dass manche – durchaus wichtige – Aspekte in der Regel A tatsächlich nicht geregelt wurden.<sup>1594</sup>

Auch wenn die Regel A daher nicht gänzlich sicher als monastische *regula* klassifiziert werden kann, so handelte es sich gleichwohl zumindest um einen regelartigen Text, welcher der idealtypischen *regula* näher stand als idealtypischen *Consuetudines* oder Statuten.<sup>1595</sup> Das ermöglichte es dem Papsttum, den Text – falls er ursprünglich nicht als *regula* bezeichnet wurde – spätestens bei der Approbation der *Institutio* als *regula* zu interpretieren.<sup>1596</sup> Für die Regel B waren demnach wahrscheinlich, falls überhaupt, nur wenige Änderungen nötig, um aus dem Text eine idealtypische *regula* zu machen. Zuletzt wird durch die verschiedenen Bearbeitungsstufen der Stephansregel eine Besonderheit des heute erhaltenen Textes erklärt, auf die Gert Melville hingewiesen hat: „daß jene Regel – soweit ich sehe – überhaupt die erste war, die in Geltung nicht nur für ein Kloster, sondern tatsächlich für einen *Mönchsorden* geschrieben wurde.“<sup>1597</sup> Klosterregeln ordneten normalerweise nur das Leben in einzelnen Häusern<sup>1598</sup>, was Kapitel 60, in dem die Existenz des Generalkapitels angedeutet wurde, bemerkenswert macht. Allerdings fand sich das Kapitel 60 in seiner heutigen Form erst in der Regel B – einem Text, der entstand, als der Verband schon sehr weit entwickelt war. Ob bereits die Regel A einen Hinweis auf das Generalkapitel enthielt, lässt sich leider nicht mehr

---

<sup>1591</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 65.

<sup>1592</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 9 und cap. 61.

<sup>1593</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prolog, S. 67.

<sup>1594</sup> Für Näheres zu den Lücken der Regel siehe Kapitel III.2.5.

<sup>1595</sup> Zu den idealtypischen Merkmalen der drei Textgattungen siehe Melville, G., *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter*, in: Ders./ Andenna, C. (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari/ Noci/ Lecce, 26 – 27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23 – 24 maggio 2003 (Vita regularis Abhandlungen 25)*, Münster 2005, S. 5-38.

<sup>1596</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Titel.

<sup>1597</sup> Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 358. Hervorhebung im Text.

<sup>1598</sup> Vgl. Melville, *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten*, S. 26.

feststellen.<sup>1599</sup> Vielleicht verwies sie – in den ersten beiden Kapiteln – indirekt auf die neuen Gründungen unter Stephan von Liciac, zu denen Mönche ausgesandt werden konnten<sup>1600</sup>, aber es gibt keine Hinweise, dass irgendwo die Beziehungen zwischen Grandmont und den Tochterzellen geregelt wurden. Vermutlich hielt es die Regel A wie die gängigen monastischen Regeln und ignorierte den bestehenden Klostersverband weitgehend; sie beschränkte sich wohl darauf, das Leben in den einzelnen Zellen zu ordnen.

## 2.2 Textaufbau

Im Folgenden soll der Aufbau der Stephansregel – sowohl der Regel A als auch der Regel B – betrachtet werden; hierbei sind die Möglichkeiten und Grenzen einer Rekonstruktion der Regel A zu beachten, die im Anhang dargelegt werden.<sup>1601</sup> Die Untersuchung des Textes geht zunächst von der erhaltenen Version, der Regel B, aus, ehe die Regel A und anschließend die Neuerungen der Regel B besprochen werden.

### 2.2.1 Prolog (Regel A und B)

Die Stephansregel enthielt sowohl in der Version von 1188 als auch der ursprünglichen Version einen Prolog, der zugleich einer der interessantesten Teile der Regel ist und dementsprechend Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden hat.<sup>1602</sup> Der Prolog gliedert sich in zwei Teile – den Prolog „Dum in heremi“ und den Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ –, die gleichsam einen programmatischen Auftakt zur Regel bilden und die Niederschrift des Textes rechtfertigen sowie die Gültigkeit des Textes in der Person Stephans verankern sollten. Daher soll der Prolog im Detail im Kapitel III.3.1 besprochen werden – hier soll eine knappe Schilderung des Inhalts genügen.

---

<sup>1599</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 60.

<sup>1600</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 1 und 2. Siehe hierzu Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 1 und 2; es ist nicht klar, ob die entsprechenden Passagen in der Regel A enthalten waren.

<sup>1601</sup> Siehe Kapitel V.1.1.2.

<sup>1602</sup> Siehe vor allem die ausführliche Besprechung des Prologs in: Melville, G., Von der *Regula regularum* zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), Vom Kloster zum Klostersverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997, S. 342 – 363.

Im Prolog „Dum in heremi“ wurden die vergangenen Zeiten vergegenwärtigt, in denen Stephan noch unter seinen Jüngern weilte und sie durch sein Wort anleitete. Der Inhalt der Stephansregel wurde hier als Niederschrift der Reden des Meisters nach der Erinnerung seiner Schüler, allen voran Hugo Lacertas, ausgegeben.<sup>1603</sup> Den Anfang der fiktiven Rede Stephans bildete schließlich der Prolog „De unitate et diuersitate regularum“, in dem das eigene Regelwerk begründet und gerechtfertigt wurde. Hier setzte sich „Stephan“ mit dem Verhältnis zwischen dem Evangelium und den drei bekannten Klosterregeln des Basilius, Augustinus und Benedikt auseinander; jenes sei die *Regularum regula*, von der diese nur hergeleitet seien.<sup>1604</sup> Entsprechend waren seine Jünger auch nur dazu verpflichtet, dem Evangelium zu folgen, und sie sollten der Außenwelt gegenüber auch angeben, dass sie der Regel des Evangeliums unterworfen waren. Doch sie sollten sich auch zur kirchlichen Tradition bekennen: „Nec non apostolicis ac canonicis institutionibus subiectos et sanctorum patrum uestigia sequi quoquomodo cupientes dicere audeatis.“<sup>1605</sup> Seine Bestimmungen für die Grandmontenser – und damit die Stephansregel – stellte „Stephan“ als Ergebnis einer langen Beschäftigung mit den Regeln der Väter sowie den Anweisungen der Apostel und sehr frommer Männer dar.<sup>1606</sup> „Stephan“ rückte sein Regelwerk damit in die Nähe einer Mischregel und bediente sich einer ähnlichen Legitimationsstrategie wie die Kartäuser – allerdings trug er diese ungleich durchdachter und mithilfe kanonistischer Argumentation vor. Ein besonderer Schreibanlass oder Schreibzweck wie in den *Consuetudines Guigonis* wird nicht genannt; jedoch wird eine Memorialfunktion der Verschriftlichung impliziert („*fidelis seruus et prudens (...) inexstinguibili memoria dignus*“<sup>1607</sup>).

### 2.2.2 Kapitel der Regel B

Erst im Anschluss an den Prolog folgen in beiden Regeln die eigentlichen Bestimmungen für die Grandmontenser. Die Regel B war in 65 Kapitel unterteilt, wobei der Großteil der Abschnitte aus der Regel A übernommen wurde. Um einen ersten Eindruck von den Bestimmungen und dem Charakter der Stephansregel gewinnen zu können, sollen hier die Überschriften der 65 Kapitel zitiert werden – mitsamt der Zuordnung der einzelnen

---

<sup>1603</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prolog., S. 65.

<sup>1604</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prolog., S. 65-68.

<sup>1605</sup> *Regula Stephani*, Prolog., S. 67.

<sup>1606</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prolog., S. 67.

<sup>1607</sup> *Regula Stephani* Prolog., S. 65.

Abschnitte zur Regel A bzw. B; die Kürzel hinter den Überschriften werden im Anhang erklärt<sup>1608</sup>:

Titel (?)

Prolog „Dum in heremi“ (wahrscheinlich Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)

Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ (Regel A)

1 De oboedientia (wahrscheinlich Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B)

2 De non eligenda oboedientia (Regel A?)

3 De praemio oboedientiae (?)

4 De terris non habendis (Regel A)

5 De ecclesiis non habendis (Regel A)

6 De bestiis non habendis (Regel A)

7 Quod amore bestiarum amor diuinus minueretur (Regel A)

8 Quod ascensuros in altum deceat exonerari (Regel A)

9 De quaestu uitando (Regel A)

10 Quod potius a Deo, quam ab homine sit quaerendum (wahrscheinlich Regel A)

11 Quod Deus numquam desit adhaerentibus sibi (Regel A)

12 Quod uere pauperibus sit Deus dispensator prouidus (Regel A)

13 De permissione quaerendi (Regel A)

14 Quod Deus in hac uita perseuerantibus semper necessaria prouidet (Regel A)

15 De modo emendi (Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)

16 De modo uendendi (wahrscheinlich Regel A)

17 De modo mutuandi (wahrscheinlich Regel B)

18 De modo accomodandi (wahrscheinlich Regel B)

19 De non eligendis muneribus (?)

20 De confraternitate uitanda (wahrscheinlich Regel A)

21 De eleemosynis non eligendis (?)

22 Quod ad nullum promissum mittatur nisi quid et quantum sit prius designetur (Regel A?)

23 Quales redditus liceat habere (Regel A)

24 De chartis causa placitandi non habendis (wahrscheinlich Regel A)

25 Quae sit clauis nostrae religionis (wahrscheinlich Regel A)

26 De eleemosyna mortui iuste conquerenti persoluenda (Regel B)

27 Quod Deus humilitati ubique praeparet hospitium (wahrscheinlich Regel A)

---

<sup>1608</sup> Siehe Kapitel V.1.1.3.

- 28 De molendinis (?)
- 29 Quod nemini pro temporalibus seruiatur (wahrscheinlich Regel A)
- 30 De nemoribus petendis (wahrscheinlich Regel A)
- 31 De causis non agendis et testimoniis non perhibendis (Regel A)
- 32 De licentia ab episcopo postulanda (Regel A)
- 33 Quod in possessione monachorum non aedificetur (wahrscheinlich Regel A)
- 34 Quod fratres extra cellam non exeant causa uisitandi infirmos saeculares (wahrscheinlich Regel A)
- 35 Quod fratres cellas non exeant causa procurandi pauperes (Regel A)
- 36 De hospitalitate pro Deo exhibenda (wahrscheinlich Regel A)
- 37 De beneficio pauperibus erogando (wahrscheinlich Regel A)
- 38 De eleemosyna pauperum largius remuneranda (Regel A?)
- 39 De mulieribus non recipiendis (Regel A)
- 40 De uiris alterius religionis non recipiendis (Regel B)
- 41 Cuiusmodi homines liceat recipere (Regel B)
- 42 Cuiusmodi homines nec absoluendi nec requirendi sint (Regel B?)
- 43 De solitario cum propria cella non recipiendo (Regel A?)
- 44 De uiris infra uiginti annos, infirmantibus ac leprosis non recipiendis (wahrscheinlich Regel A)
- 45 De simonia penitus uitanda (Regel A)
- 46 Quod fratres in cella permaneant (wahrscheinlich Regel A)
- 47 De silentio (?)
- 48 Quod fratres causa faciendi praedicationem non exeant solitudinem (wahrscheinlich Regel A)
- 49 Quod fratres causa audiendi praedicationem heremum non exeant (Regel A?)
- 50 Quod fratres uiris exterioribus peccata sua non confiteantur (Regel B)
- 51 Quod fratres in porticum exeuntes honeste se habeant (wahrscheinlich Regel A)
- 52 Quod fratres extra cellam exeuntes, duo sint ad minus (Regel A)
- 53 De fugientibus ab hac religione (Regel A?)
- 54 De cura clericorum et conuersorum (Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)
- 55 De distributione uictus et uestitus (Regel A? Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)
- 56 De cura infirmorum, senum ac debilium (wahrscheinlich Regel A)
- 57 De temporibus ieiunandi, horis reficiendi, et genere ciborum (Regel A)
- 58 De diuinis officiis (Regel A?)

- 59 De mutuo fratrum obsequio (Regel B)
- 60 De electione prioris (Regel B)
- 61 Quod nullus exterior eligatur in priorem (Regel B?)
- 62 De pastoris stabilitate (Regel A)
- 63 Quomodo prior erga suos cognatos se habeat (Regel A)
- 64 Quod relicta non recuperentur (Regel A)
- 65 De perseuerantia in supradictis (Regel B)

Zusammengefasst sieht der Aufbau der Regel B folgendermaßen aus:

- Prolog mit einer Begründung und Legitimation der Regel
- Kapitel 1-3 über den Gehorsam gegenüber dem Prior
- Kapitel 4-53 über das Verhalten nach außen bzw. das Verhältnis zur „Welt“ im weitesten Sinn, davon
  - Kapitel 4-23 Vorschriften über den Besitz mit spirituellen Einschüben, welche die Armut der Mönche begründen
    - Kapitel 4-8 über verbotene Besitztümer
    - Kapitel 9-14 zum Bettel
    - Kapitel 5-18 über Käufe und Verkäufe, Leihen und Borgen
    - Kapitel 19-23 zum Umgang mit Schenkungen und Almosen
  - Kapitel 24-33 Vorschriften zur Gründung von Klöstern, zu Urkunden und Prozessen (der Akzent liegt hier auf dem Frieden mit der Umwelt)
  - Kapitel 34-38 Vorschriften zur *caritas*
- Kapitel 39-63 Vorschriften zur inneren Organisation des Klosters und zum Alltagsleben der Mönche
  - Kapitel 39-45 Vorschriften zur Aufnahme von Mönchen
  - Kapitel 46-50 Vorschriften zur Klausur und zum Schweigen
  - Kapitel 51-53 Verhalten nach außen, Verlassen der Zellen, *fugitivi*



- Kapitel 54-59 Vorschriften zur inneren Organisation des Klosters: zum Verhältnis zwischen Klerikern und Konversen, zu Kleidung, Krankenpflege, Ernährung, Gottesdienst, Gehorsam der Brüder untereinander
  - Kapitel 60-63 über den Prior sowie dessen Wahl
- Kapitel 64-65 Einschärfung der Vorschriften, eigens auch der Armut, mitsamt einer *sanctio* und einem Heilsversprechen

In etwas anders akzentuierter, aber ebenso treffender Zusammenfassung nennt Becquet Gehorsam (cap. 1-3), Armut (cap. 4-24), Einsamkeit (cap. 21-54) und Organisation (cap. 55-63) als die zentralen Gliederungsprinzipien der Stephansregel.<sup>1609</sup> Die einzelnen Bestimmungen sind zunächst durch prinzipielle Gedanken zur Regel eingerahmt; einen untergeordneten Rahmen für die Anordnungen bilden die Vorschriften zum Gehorsam gegenüber dem Prior und zum Prior selbst, welche am Anfang und Ende der Vorschriften stehen und so herausgehoben werden. Insgesamt wird deutlich, dass die Regelung des Verhältnisses nach außen bzw. die Abgrenzung nach außen einen weitaus größeren Raum einnimmt als Vorschriften zur inneren Organisation. Zentral für das Verhältnis nach außen ist hierbei die geforderte Armut – allein 27 Kapitel regeln den Umgang mit Besitz, Geld und Schenkungen<sup>1610</sup>, acht Kapitel dienen dazu, die Vorschriften zur Armut spirituell zu begründen und ihre Bedeutung einzuschärfen sowie den Mönchen Mut zuzureden.<sup>1611</sup> Damit besteht mehr als die Hälfte der Regel aus Vorschriften, welche Besitz bzw. Besitzlosigkeit betreffen. Auf den ersten Blick ist erkennbar, dass man hier vorrangig darauf abzielte, die Armut der Grandmontenser abzusichern. Besonders wird das an Kapitel 64 sichtbar, das als vorletztes Kapitel am Schluss und damit an hervorgehobener Stelle steht: „Propositum et praeceptum nostrae religionis est, ut ecclesias et res ad eas pertinentes, et quoslibet honores qui sunt extra religionem nostram, nec non terras, bestias, decimas, certos redditus, fora, nundinas, uisitationum cognatorum, causas, siue iudicia, tam pro nostris quam pro alienis, quaestum etiam quamdiu una die quoquomodo uiuere poterimus, et cetera quae amore Dei reliquimus, numquam recuperemus, sed potius in heremo, tamquam mortui et abiecti a mundo, usque in finem perseueremus.“<sup>1612</sup> Durch die genaue Aufzählung von Besitztümern, die den Grandmontensern verboten sind, sollten offensichtlich mildernde Interpretationen

<sup>1609</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 98.

<sup>1610</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 4, 5, 6, 9, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 36, 37, 38, 45, 63, 64.

<sup>1611</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 7, 8, 10, 11, 12, 14, 25, 27.

<sup>1612</sup> *Regula Stephani*, cap. 64.

ausgeschlossen werden. Ein weiterer Schwerpunkt, der in dem Abschnitt deutlich wird, ist die Wahrung der Einsamkeit. Der Schluss selbst (Kapitel 65) enthält eine *sanctio* – der Prior, welcher die Mönche von der Regel abzubringen versucht, soll von den Brüdern vertrieben werden – sowie das Versprechen des Seelenheils, falls die Mönche der Regel folgen.<sup>1613</sup> Hiermit wiederum wurden die Bestimmungen der Regel bekräftigt.

### 2.2.3 Kapitel der Regel A

Der Überblick über die Kapitel der Regel B zeigt deutlich, dass ein großer Teil der Vorschriften aus der leider nicht erhaltenen Regel A entnommen wurden; 41 der insgesamt 65 Kapitel stammten sicher oder wahrscheinlich aus der ursprünglichen Grandmontenserregel.<sup>1614</sup> Es könnten jedoch noch mehr Teile übernommen worden sein, da nicht alle Abschnitte eindeutig zugeordnet werden können. Tatsächlich waren die Grandmontenser wohl bestrebt, die Regel A möglichst intakt in die Regel B zu überführen, und behielten wahrscheinlich sogar die Reihenfolge der einzelnen Textabschnitte weitgehend bei.<sup>1615</sup> Zwar ist denkbar, dass man für die Regel B einige Abschnitte der Regel A fallenließ; doch da man die Regel A soweit konservieren wollte, dass man Widersprüche in Kauf nahm und Abschnitte beibehielt, die nicht mehr der Realität des Verbandes in den 1180er Jahren entsprachen, ist dies eher unwahrscheinlich.<sup>1616</sup> Man könnte sich jedoch vorstellen, dass in der Regel A ein Abschnitt über die Wahl des Priors existierte, der für die Regel B erheblich umgearbeitet oder durch Kapitel 60 ersetzt wurde. Denn es erscheint als seltsam, wenn auch nicht unmöglich, dass die Regel A keine genauen Anordnungen zum Modus der Prioratswahl getroffen haben sollte; Kapitel 61, das vielleicht bereits in der Regel A enthalten war, betraf zwar die Wahl des Priors, regelte aber nicht den Wahlmodus.<sup>1617</sup> Auf der anderen Seite könnte das Fehlen eindeutiger Regelungen zur Prioratswahl in der Regel A die Querelen um die Wahl des Priors Stephan im Jahr 1187 erklären.<sup>1618</sup> Eher unwahrscheinlich, aber nicht ganz ausgeschlossen ist es, dass die Regel A auch Vorschriften zur Liturgie enthielt, die später für die Regel B herausgenommen wurden (Kapitel 58).<sup>1619</sup> Es ist ebenfalls unklar, ob

---

<sup>1613</sup> Vgl. Regula Stephani cap. 65.

<sup>1614</sup> Zur Verwendung der Begriffe „sicher“ und „wahrscheinlich“ siehe Kapitel V.1.1.3.

<sup>1615</sup> Vgl. Kapitel V.1.1.2.

<sup>1616</sup> Vgl. Kapitel V.1.1.2.

<sup>1617</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 60 und 61.

<sup>1618</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 60. Zur Wahl des Priors Stephan siehe Kapitel III.1.5.

<sup>1619</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 58.

die Regel von Anfang an in Kapitel eingeteilt war; man sollte daher besser von Abschnitten der Regel A sprechen. Diese waren wahrscheinlich, soweit eine Rekonstruktion möglich ist, folgende:

Titel (?)

Prolog „Dum in heremi“ (wahrscheinlich Regel A)

Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ (Regel A)

1 De oboedientia (wahrscheinlich Regel A)

2 De non eligenda oboedientia (Regel A?)

3 De praemio oboedientiae (?)

4 De terris non habendis (Regel A)

5 De ecclesiis non habendis (Regel A)

6 De bestiis non habendis (Regel A)

7 Quod amore bestiarum amor diuinus minueretur (Regel A)

8 Quod ascensuros in altum deceat exonerari (Regel A)

9 De quaestu uitando (Regel A)

10 Quod potius a Deo, quam ab homine sit quaerendum (wahrscheinlich Regel A)

11 Quod Deus numquam desit adhaerentibus sibi (Regel A)

12 Quod uere pauperibus sit Deus dispensator prouidus (Regel A)

13 De permissione quaerendi (Regel A)

14 Quod Deus in hac uita perseuerantibus semper necessaria prouidet (Regel A)

15 De modo emendi (Regel A)

16 De modo uendendi (wahrscheinlich Regel A)

19 De non eligendis muneribus (?)

20 De confraternitate uitanda (wahrscheinlich Regel A)

21 De eleemosynis non eligendis (?)

22 Quod ad nullum promissum mittatur nisi quid et quantum sit prius designetur (Regel A?)

23 Quales redditus liceat habere (Regel A)

24 De chartis causa placitandi non habendis (wahrscheinlich Regel A)

25 Quae sit clauis nostrae religionis (wahrscheinlich Regel A)

27 Quod Deus humilitati ubique praeparet hospitium (wahrscheinlich Regel A)

28 De molendinis (?)

29 Quod nemini pro temporalibus seruiatur (wahrscheinlich Regel A)

30 De nemoribus petendis (wahrscheinlich Regel A)

- 31 De causis non agendis et testimoniis non perhibendis (Regel A)
- 32 De licentia ab episcopo postulanda (Regel A)
- 33 Quod in possessione monachorum non aedificetur (wahrscheinlich Regel A)
- 34 Quod fratres extra cellam non exeant causa uisitandi infirmos saeculares (wahrscheinlich Regel A)
- 35 Quod fratres cellas non exeant causa procurandi pauperes (Regel A)
- 36 De hospitalitate pro Deo exhibenda (wahrscheinlich Regel A)
- 37 De beneficio pauperibus erogando (wahrscheinlich Regel A)
- 38 De eleemosyna pauperum largius remuneranda (Regel A?)
- 39 De mulieribus non recipiendis (Regel A)
- 42 Cuiusmodi homines nec absoluendi nec requirendi sint (Regel B?)
- 43 De solitario cum propria cella non recipiendo (Regel A?)
- 44 De uiris infra uiginti annos, infirmantibus ac leprosis non recipiendis (wahrscheinlich Regel A)
- 45 De simonia penitus uitanda (Regel A)
- 46 Quod fratres in cella permaneant (wahrscheinlich Regel A)
- 47 De silentio (?)
- 48 Quod fratres causa faciendi praedicationem non exeant solitudinem (wahrscheinlich Regel A)
- 49 Quod fratres causa audiendi praedicationem heremum non exeant (Regel A?)
- 51 Quod fratres in porticum exeuntes honeste se habeant (wahrscheinlich Regel A)
- 52 Quod fratres extra cellam exeuntes, duo sint ad minus (Regel A)
- 53 De fugientibus ab hac religione (Regel A?)
- 54 De cura clericorum et conuersorum (Regel A)
- 55 De distributione uictus et uestitus (Regel A?)
- 56 De cura infirmorum, senum ac debilium (wahrscheinlich Regel A)
- 57 De temporibus ieiunandi, horis reficiendi, et genere ciborum (Regel A)
- 58 De diuinis officiis (Regel A?)
- 61 Quod nullus exterior eligatur in priorem (Regel B?)
- 62 De pastoris stabilitate (Regel A)
- 63 Quomodo prior erga suos cognatos se habeat (Regel A)
- 64 Quod relicta non recuperentur (Regel A)

Diese Auflistung der Abschnitte, die zur Regel A gehörten, zeigt deutlich, dass gerade die Grundlinien und wichtigsten Charakteristika der grandmontensischen Lebensweise auf die Regel A zurückgingen – das betraf die radikale Armut bis hin zum Verbot von Tieren und besitzsichernden Urkunden, den Bettel und die strikte Klausur, die auch für den Prior galt, die Gleichrangigkeit und Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Laienbrüdern. Gegenüber der Regel B wies die Regel A eine noch größere Konzentration auf die Prinzipien Armut und Einsamkeit auf, und die entsprechenden grundlegenden Abschnitte der Regel A wurden in die spätere Regel übernommen. Es waren allenfalls ein paar Detailregelungen im Umgang mit Besitz sowie ein paar Präzisierungen der Klausurvorschriften, die vielleicht erst für die Regel B ergänzt wurden (mit ?, Regel A? oder Regel B? gekennzeichnet). Bei dem oben zitierten Kapitel 64, das beide Prinzipien noch einmal einschärfte und mildernde Interpretationen ausschließen sollte, handelte es sich vielleicht um das ursprüngliche Schlusskapitel der Regel.

#### **2.2.4 Die Neuerungen der Regel B**

Die Anzahl der Abschnitte, die wahrscheinlich für die Regel B überarbeitet oder ergänzt wurden, nimmt sich demgegenüber gering aus:

Titel (?)

Prolog „Dum in heremi“ (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)

1 De oboedientia (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B)

2 De non eligenda oboedientia (Regel A?)

3 De praemio oboedientiae (?)

15 De modo emendi (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)

17 De modo mutuandi (wahrscheinlich Regel B)

18 De modo accomodandi (wahrscheinlich Regel B)

19 De non eligendis muneribus (?)

21 De eleemosynis non eligendis (?)

26 De eleemosyna mortui iuste conquerenti persoluenda (Regel B)

28 De molendinis (?)

38 De eleemosyna pauperum largius remuneranda (Regel A?)

40 De uiris alterius religionis non recipiendis (Regel B)

41 Cuiusmodi homines liceat recipere (Regel B)

- 42 Cuiusmodi homines nec absoluendi nec requirendi sint (Regel B?)
- 43 De solitario cum propria cella non recipiendo (Regel A?)
- 47 De silentio (?)
- 49 Quod fratres causa audiendi praedicationem heremum non exeant (Regel A?)
- 50 Quod fratres uiris exterioribus peccata sua non confiteantur (Regel B)
- 53 De fugientibus ab hac religione (Regel A?)
- 54 De cura clericorum et conuersorum (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)
- 55 De distributione uictus et uestitus (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)
- 58 De diuinis officiis (Regel A?)
- 59 De mutuo fratrum obsequio (Regel B)
- 60 De electione prioris (Regel B)
- 61 Quod nullus exterior eligatur in priorem (Regel B?)
- 65 De perseuerantia in supradictis (Regel B)

So mag man Pfaffs Urteil folgen, dass die „Regel (...) trotz mancher Änderungen durch das Eingreifen des Papsttums offensichtlich im wesentlichen unangepaßt“<sup>1620</sup> blieb. Dennoch darf man die Umarbeitungen für die Regel B nicht unterschätzen, die als Beitrag zur Lösung der Verbandskrise gesehen werden können und den Regeltext an die Realität des Verbandes in den 1180er Jahren anpassen sollten. So bemühte man sich zum Ersten, die Autorität der Regel zu stärken und die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Grandmontenser zu untermauern, wobei man sich stärker als bisher von anderen Orden abgrenzte. Man versuchte, die Normativität der Regel genauer zu fassen, indem man den Prior stärker an sie band und so ihre Unveränderlichkeit unterstrich (Kapitel 65); vielleicht sah auch erst die Regel B eine Profess auf die Stephansregel vor (Kapitel 1). Die wichtigsten Neuerungen der Regel B waren wohl die beiden Kapitel 60 und 65. Kapitel 60 sowie das vielleicht ebenfalls neue Kapitel 61, ordneten die Wahl des Priors; sie bestimmten, dass der Prior ein Grandmontenser sein musste, was verhindern sollte, dass der Prior die Regel änderte. Auch sollte der Einfluss Externer auf die Wahl ausgeschaltet werden. Zum Schutz der Regel gegen Übergriffe des Priors diente auch Kapitel 65, aus dem hervorging, dass der Prior von den Brüdern (wohl auf dem Generalkapitel) abgesetzt werden sollte, wenn er die Regel zu ändern versuchte.<sup>1621</sup> In dieselbe Kerbe schlugen die neu ergänzten Vorschriften zur Aufnahme der Brüder, bei denen es sich faktisch um ein generelles Transitusverbot handelte, denn es sollten nur Weltleute oder

---

<sup>1620</sup> Vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 154.

<sup>1621</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 65; siehe auch Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 65.

Weltkleriker aufgenommen werden dürfen (Kapitel 40 und 41). Auch durch diese Maßnahme sollte verhindert werden, dass Mönche eine Änderung der Regel forderten.<sup>1622</sup> Hier ist deutlich das Bestreben erkennbar, das grandmontensische Propositum zu wahren.

Ein zweites Bündel von Vorschriften sollte einige Probleme im Verband lösen, die in den Schriften der Zeit immer wieder beklagt und als ausschlaggebend für die Verbandskrise gesehen wurden.<sup>1623</sup> Diese betrafen die Macht- und Gehorsamsstrukturen innerhalb des Verbandes und damit auch dessen Verfassung. Im Zentrum stand hier wieder der Prior in Grandmont, dessen Macht zwar prinzipiell gestärkt, aber zugleich an die Regel gebunden und damit eingeschränkt werden sollte. Entsprechend wurde wohl nachdrücklicher als zuvor hervorgehoben, dass die Mönche ihrem Prior gehorchen mussten (Kapitel 1, vielleicht auch Kapitel 2 und 3); der Gehorsam endete aber, wenn der Prior die Regel ändern wollte (Kapitel 65). Ebenso sollte das Verhältnis zwischen Klerikern und Laienbrüdern verbessert und genauer geregelt werden; hierbei mahnte man die Laienbrüder, bei den eigenen Klerikern zu beichten, und versuchte herrschaftlichem Gebaren des laikalen *dispensators* entgegenzuwirken (Kapitel 50, 54, 55, 59). Letztlich wurden die Mönche hier auch zu gegenseitigen Gehorsam angehalten; die Probleme im Verband führten so zu einer Präzisierung des Gehorsams und einer Bestätigung der strikten Arbeitsteilung und Gleichheit unter den Mönchen. Diese Maßnahmen entsprachen grundsätzlich den Anordnungen der Bulle „Quanto per infusionem“ Urbans III. aus dem Jahr 1186, welche dem Prior und dem Gehorsam zu mehr Geltung verhelfen und die überkommene Stellung der Kleriker und Konversen wahren sollte.<sup>1624</sup> Allerdings wurden interessante Details aus der Bulle vernachlässigt oder fortgelassen, was unten genauer betrachtet werden soll.<sup>1625</sup> Ein weiterer Punkt war die Stärkung des – paritätisch von Klerikern und Konversen besetzten – Generalkapitels, das den Prior nicht nur wählte (Kapitel 60), sondern auch absetzen konnte (Kapitel 65) und damit eine Kontrollfunktion gegenüber dem Verbandsoberen einnahm; es diente als Garant dafür, dass die Regel eingehalten wurde. Diese Maßnahmen standen nicht in der Bulle Urbans, die den Prior ausschließlich stärken sollte, waren aber sinnvoll, wenn die Grandmontenser das eigene Propositum schützen wollten. Man versuchte also, in der Regel B auch die unterschiedlichen Befugnisse der einzelnen Personen und Organe des Verbandes zu

---

<sup>1622</sup> Vgl. die Begründung, warum die Grandmontenser Mönche aus anderen Orden abweisen durften, in der Bulle „Quanto per infusionem“ Urbans III. aus dem Jahr 1186: „ne dum instituta relictis ordinis qui ad vos confugerit aemulatur, a vestrae observantia disciplinae animos simpliciorum avertat (...)“ (Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 D).

<sup>1623</sup> Siehe Kapitel III.1.5.

<sup>1624</sup> Zur Bulle und zur Bewertung der Maßnahmen Urbans III. siehe Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 148-151.

<sup>1625</sup> Siehe Kapitel III.5.2.2.

klären, voneinander abzugrenzen und in ein Gleichgewicht zu bringen, um den Missbrauch von Macht zu verhindern.

Zum Dritten fügte man der Regel ein paar neue Vorschriften zum Besitz hinzu (Kapitel 17, 18, 26). Hier wollte man wohl den Text an in den 1180er Jahren geübte Praktiken anpassen und erlaubte den Mönchen, unter bestimmten Bedingungen – die durchaus dem Geist der Regel A entsprachen – etwas zu leihen oder zu borgen sowie letztwillige Verfügungen anzunehmen; den Widerspruch zu den ökonomischen Prinzipien, die Stephan von Liciac formuliert hatte, nahm man hierbei in Kauf.<sup>1626</sup> Die anderen Vorschriften, die vielleicht neu zur Regel B hinzukamen, waren eher sekundär oder wandten die von Stephan von Liciac grundgelegten Prinzipien nur in einzelnen Punkten an (mit ?, Regel A? oder Regel B? gekennzeichnete Kapitel). Zentral ist hier, dass man für die Regel B die strengen ökonomischen Prinzipien der Regel A ein Stück weit aufweichte; damit legitimierte man inzwischen geübte Praktiken, die in manchen Aspekten von der strikten Armutsauffassung der Regel A abwichen.

Viertens wurde durch die Regel B das Handeln der Laienbrüder während der Verbandskrise und die Neuwahl Gerhard Ithiers legitimiert. So rechtfertigte Kapitel 65 die Absetzung des Priors Wilhelm von Treignac, der offenbar versucht hatte, zusammen mit den Klerikern die Regel zu ändern.<sup>1627</sup> Das Kapitel 60 konnte wiederum vielleicht die Wahl des Priors Stephan, auf jeden Fall aber die Wahl Gerhard Ithiers legitimieren, die nach dem dort bestimmten Wahlmodus vorgenommen wurde.<sup>1628</sup> Zugleich traf man Vorsorge, damit sich derartige Konflikte nicht wiederholten, denn nun stand ausdrücklich in der Regel, dass diese auch der Prior nicht ändern durfte; sollte ein künftiger Prior wieder wie Wilhelm handeln, wusste er, was ihm drohte.

Die Regel B konnte damit eine Aussöhnung und einen Neuanfang im Verband ermöglichen, der zwar vorrangig auf den Vorstellungen der Konversen basieren sollte, aber durchaus Züge eines Kompromisses trug: Auch die Laienbrüder sollten Opfer bringen und sich unumschränkt der geistlichen Disziplinargewalt der Kleriker und der Autorität des Priors unterwerfen.<sup>1629</sup> Doch die fundamentalen Prinzipien der Regel A wurden nicht aufgegeben; die Regel B sicherte und legitimierte vielmehr den Status Quo und stärkte die institutionellen Rahmenbedingungen, die diesen schützen sollten. Das verlieh der Regel B einen prinzipiell konservativen Charakter, doch sie war nicht reaktionär: In einigen Punkten trug man der

---

<sup>1626</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 17, 18 und 26.

<sup>1627</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 65.

<sup>1628</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 60.

<sup>1629</sup> Siehe hierzu Kapitel III.5.2.2.



Gegenwart Rechnung, die inzwischen ein Generalkapitel kannte und in der die strikte Armut der Regel A nicht mehr durchgängig praktikabel war. Mit der neuen Fassung der Grandmontenserregel entsprach man daher durchaus den Intentionen der Bulle „Quanto per infusionem“, welche die grandmontensische Eigenart wahren und den Verband nur behutsam reformieren wollte.<sup>1630</sup>

## **2.3 Organisation, Lebensweise und Spiritualität der Grandmontenser nach der Stephansregel**

Nach dem Aufbau der Stephansregel sollen im Folgenden die zentralen Punkte, welche die Organisation, Lebensweise und Spiritualität der Grandmontenser gemäß der Regel ausmachen, näher betrachtet werden: zunächst der Gehorsam und die Stellung des Priors, danach die Einsamkeit und das Verhältnis zwischen Klerikern und Laienbrüdern und zuletzt die Armut und die Caritas. Hierbei sollen auch die problematischen Aspekte herausgearbeitet werden, die dazu beitrugen, dass die Regel A überarbeitet werden musste bzw. einige wichtige Kapitel der Regel B im 13. Jahrhundert fallen gelassen wurden. Ebenso sollen die Unterschiede zwischen Regel A und Regel B deutlich werden. Da manche Punkte in der Regel undeutlich bleiben, wird bisweilen auch die Institutio herangezogen, um ein klares Bild zu gewinnen.

### **2.3.1 Der Gehorsam und die Stellung des Priors**

Den Gehorsam und die Stellung des Priors betrafen die gravierendsten Veränderungen der Regel B gegenüber der Regel A. Gerade bei den ersten drei Kapiteln der Regel B über den Gehorsam ist es daher unklar, wie viel aus der Regel A übernommen wurde; nur von Teilen des ersten Kapitels lässt sich sagen, dass sie wahrscheinlich bereits in der Regel A enthalten waren.<sup>1631</sup> Wir können hier somit nur die Vorstellungen der Regel B fassen. Ähnlich wie bei den Kartäusern, erschien der Gehorsam an erster Stelle unter den Bestimmungen der Regel B; hier wie dort wurde das Liebesgebot mit dem Gehorsam verknüpft. Dieser galt nicht nur Gott und dem Prior gegenüber, sondern ebenso gegenüber den Brüdern, weiterhin der

---

<sup>1630</sup> Siehe Kapitel III.1.5.

<sup>1631</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 1, 2 und 3.

Stephansregel selbst und den „cetera huius religionis instituta“.<sup>1632</sup> Gehorsam war die Bedingung für das Seelenheil und erschien als Mutter und Beschützerin aller Tugenden.<sup>1633</sup> Gemeint war hierbei der unverzügliche Gehorsam ohne Murren<sup>1634</sup>, und, wie in Kapitel 2 näher ausgeführt wurde, ohne Auswahl.<sup>1635</sup> Dieser Gehorsam wurde als Nachfolge Christi bzw. als Kreuz gedeutet, dass der Grandmontenser auf sich nehmen sollte; er symbolisierte die Opferung des eigenen Selbst an Gott, die absolute Selbstverleugnung und den Abschied von der Welt. Der Ungehorsame hingegen war des Teufels und gehorchte, sich in Freiheit wähnend, in Wirklichkeit den Dämonen.<sup>1636</sup> Dabei ging der Text sogar so weit zu behaupten, dass ein jeder, der im Gehorsam sterbe, von Jesus nicht gerichtet werde und so keinesfalls der Hölle anheimfallen könne. Vielmehr werde der Gehorsame am Jüngsten Tag zusammen mit Jesus über die anderen richten.<sup>1637</sup> Die Anklänge der Gehorsamsauffassung an die Benediktregel sind hier deutlich sichtbar.<sup>1638</sup>

Zum Gehorsamsideal gehörte auch der gegenseitige Gehorsam, was Kapitel 59 verdeutlichte: Die Brüder sollten einander aus Liebe und demütig dienen und gehorchen, was insbesondere für das Verhältnis zwischen einfachen Mönchen und Amtsträgern gelten sollte.<sup>1639</sup> Der Akzent in dem Kapitel lag jedoch auf dem Dienst der Amtsträger an den Brüdern.<sup>1640</sup> Anders stand es jedoch mit dem Verhältnis zwischen den Mönchen und dem Prior, denn hier lag ein eindeutiger Akzent auf dem Gehorsam gegenüber dem Oberen. So fehlten, anders als in der Benediktregel oder auch den *Consuetudines Guigonis*, längere Ermahnungen an den Oberen, die diesem die ideale Amtsführung vor Augen stellten. Der grandmontensische Prior wurde zwar nicht als Stellvertreter Christi bezeichnet, aber auch nirgendwo an seine Vorbildhaftigkeit erinnert oder daran, dass er vor dem Jüngsten Gericht Rechenschaft für die ihm anvertrauten Mönche ablegen musste.<sup>1641</sup> Die Regel A führte zwar Missstände im Kloster auf das Fehlverhalten des Priors zurück, doch die Ausführungen blieben auf rein praktischer

---

<sup>1632</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 1: „in unum congregatis, ut uno corde Deum diligatis primum praecipimus in oboedientia Dei et pastoris uestri, et fratrum inuicem sine murmure et haesitatione constanter perseuerare (...)“

<sup>1633</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap.1. „Quoties etiam fidelis discipulus praeceptum pastoris uel fratrum libenter perficit, Deus ei peccata sua dimittit. Oboedientia quoque uirtutes inserit, insertasque custodit: nam sine oboedientia nullum est bonum salutare; homo quippe inoboediens nihil ualet agere quod ei proficiat ad salutem.“

Vgl. auch ebenda, cap. 3.

<sup>1634</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 1.

<sup>1635</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 2.

<sup>1636</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 1.

<sup>1637</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 3.

<sup>1638</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 5.

<sup>1639</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 59.

<sup>1640</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 59.

<sup>1641</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 2. Die Vorbildhaftigkeit des Priors wird in den kartäusischen *Consuetudines* kurz angesprochen, vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 15, 2.

Ebene.<sup>1642</sup> Nur in Kapitel 60, das in seiner heutigen Form erst in der Regel B stand, wurden Anforderungen an den Prior formuliert: „Talis itaque pastor eligatur, qui antea fidelis huius religionis discipulus exstiterit, ut alios ex seipso considerans, prout opus fuerit, sciat unicuique utilia prouidere.“<sup>1643</sup> Der Gehorsam, den man dem Prior schuldete, endete erst, wenn dieser die Regel ändern wollte.<sup>1644</sup>

Der wichtigste Unterschied zwischen dem Prior von Grandmont und dem benediktinischen Abt oder dem kartäusischen Prior bestand darin, dass jener nicht nur ein Einzelkloster, sondern den gesamten grandmontensischen Verband leitete. Die Zellen unterstanden dem von dem Prior bestimmten laikalen *dispensator*, der dem *cellerarius* in anderen Klöstern entsprach und vor allem für wirtschaftliche Belange zuständig war; er hatte im 12. Jahrhundert keinen klerikalen Gegenpart, der die geistliche Leitung der Zellen innehatte, sondern die geistlichen Aufgaben wurden vermutlich alternierend von den anwesenden Klerikern übernommen.<sup>1645</sup> Damit ähnelte die Struktur der Grandmontenser mehr dem cluniazensischen oder einem traditionellen benediktinischen Klosterverband, der aus einer Abtei und abhängigen Prioraten bestand, als einem Orden im Vollsinn wie den Zisterziensern; im Vergleich zum cluniazensischen Verband, der zahlreiche verschiedene Bindungen an Cluny kannte und in dem sich der Rechtsstatus der einzelnen Häuser erheblich voneinander unterschieden konnte, waren die Grandmontenser jedoch weitaus einfacher strukturiert.<sup>1646</sup> Im Grunde glich der Grandmontenserorden im 12. Jahrhundert einem erweiterten Mutterhaus, in dem der Prior die alleinige Autorität ausübte; daher sollte er bis zum Jahr 1191 besser als Klosterverband denn als Orden bezeichnet werden.<sup>1647</sup>

---

<sup>1642</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 62 und 63: So wurde der Prior gemahnt, seine Klausur nicht zu verlassen, weil das zu Ungehorsam unter den Mönchen führen würde; auch sollte er kein Klostergut an seine Verwandten schenken, weil dies der Gemeinschaft in spiritueller wie materieller Hinsicht schade.

<sup>1643</sup> Regula Stephani, cap. 60.

<sup>1644</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 65.

<sup>1645</sup> Die grandmontensische Institutio kennt keine geistliche Leitung der Zellen, sondern erwähnt nur die *sacerdotes*, denen die geistliche Strafgewalt oblag, vgl. Institutio seu consuetudines, cap. 5, 15 und 33. Auch in der Bulle „Quanto per infusionem“ Urbans III. steht nur, dass die Kleriker die geistlichen Aufgaben übernehmen sollten, während explizit angeordnet wurde, dass der Prior *einem* Konversen die wirtschaftliche Leitung der Zellen übertragen solle, vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp.1417 A. Sogar die klerikerfreundlichen Beschlüsse von Bois de Vincennes erwähnen ein solches Amt nicht. Nach ihnen sollte das Schuldkapitel durch den *sacerdos hebdomarius* geleitet werden, vgl. Martène/ Durand, Thesaurus novus anecdotorum, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XIII). Dies lässt vermuten, dass die Priester die geistliche Oberleitung jeweils nur für eine Woche ausübten.

<sup>1646</sup> Zur Struktur des clunizensischen Verbandes vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 315-318.

<sup>1647</sup> Vgl. Wilkinson, Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 35; nach ihr sollten die Grandmontenser erst nach den Reformmaßnahmen Papst Urbans III. von 1186 als Orden bezeichnet werden. Da die wichtigeren Reformen jedoch 1188 stattfanden und die Einführung der Visitation im Jahr 1191 einen zentralen Schritt zur Ordenswerdung darstellte, ist das Jahr 1191 noch besser dazu geeignet, um die Ordenswerdung zu markieren. Zu den Reformen von 1188 und 1191 siehe Kapitel III.1.5 und III.1.6 sowie III.2.3.1.

Als die Regel B geschrieben wurde, war bereits ein Generalkapitel etabliert, aber die Anfänge der Versammlung liegen im Dunkeln. Es ist erst in den 1160er Jahren nachweisbar, wobei das Jahr 1167 das früheste gesicherte Datum ist.<sup>1648</sup> Zudem wurde es in einem Brief Peters von Celle erwähnt, der in den Jahren 1162, 1173 oder 1179 verfasst wurde.<sup>1649</sup> Peter schrieb, dass die Grandmontenser sich an jedem Johannistag in Grandmont versammelten<sup>1650</sup>, so dass es sich bereits um ein regelmäßiges Treffen handelte und nicht um „in erster Linie außerordentliche, ad hoc einberufene *Reformkapitel*“<sup>1651</sup> wie unter Petrus Venerabilis in Cluny. In den grandmontensischen Quellen ist das Generalkapitel erstmals in der *Vita Stephani ampliata* belegt, die erst nach 1188 entstand; hier wurde von einem *universale capitulum* anlässlich der Translation Stephans von Muret 1167 berichtet.<sup>1652</sup> Ob die Regel A bereits das Generalkapitel erwähnte, weiß man nicht. In Kapitel 60 der Stephansregel, das in der heute erhaltenen Form erst für die Regel B angefertigt wurde, wurde auf das Generalkapitel bzw. einen bereits etablierten *conventus* hingewiesen, zu dem aus jeder Zelle je ein Kleriker und ein Konverse nach Grandmont kamen. Allerdings ist es fraglich, ob auf ihm tatsächlich Gesetze erlassen wurden. Die vor 1171/72 entstandene *Institutio* stellte sich keineswegs als Statuten eines Generalkapitels dar, sondern als Anordnungen des Gründers und der nachfolgenden Prioren, die auf der Versammlung (*capitulum*) einzig verkündet wurden.<sup>1653</sup> Auch die Worte Peters von Celle über das grandmontensische Generalkapitel sind aufschlussreich: „Dies enim Domini sanctus est, solemnitas Sancti Joannis Baptistae, quando ad matrem pulli gallinae revolant, et de singulis locis vestris rivuli ad locum de quo exierunt refluent, ut de paterna instructione et correctione reparato meatu copiosius et fortius iterum fluant.“<sup>1654</sup> Demnach unterwies der Prior die Eremiten auf dem Generalkapitel, urteilte ihre Vergehen ab und ordnete verschiedene Maßnahmen an. Es handelte sich somit nicht um ein Organ, das den Verband repräsentierte, sondern um ein erweitertes Hauskapitel von Grandmont – um ein „chapitre général d’une abbaye“<sup>1655</sup>, was auch die Struktur des

<sup>1648</sup> Gerhard Ithier, *Vita Stephani ampliata*, cap. 66, berichtet, allerdings erst nach 1188, dass anlässlich der Translation Stephans – also im Jahr 1167 – ein Generalkapitel stattfand.

<sup>1649</sup> Vgl. Peter von Celle, *Epistola* 148, S. 542, Anm. 1.

<sup>1650</sup> Vgl. Peter von Celle, *Epistola* 148, S. 542.

<sup>1651</sup> Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 326; Hervorhebung im Text.

<sup>1652</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Vita Stephani ampliata*, cap. 66.

<sup>1653</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, S. 515: „[Haec] sunt instituta venerabilis [uir]i Stephani Muretensis (...) ac ceterorum [pastor]um sibi succedentium in cap[itulo] suo discipulis suis ab eisdem iniuncta ac recepta cum ceteris uitae nostrae mandatis (...)“

<sup>1654</sup> Peter von Celle, *Epistola* 148, S. 542.

<sup>1655</sup> Hourlier, *Le chapitre général*, S. 13.

Klosterverbandes nahelegen würde. Auch hier war der eremitische Verband eher mit den Cluniazensern als den Zisterziensern vergleichbar.<sup>1656</sup>

Die Verbandskrise der 1180er Jahre und die Regel B trugen zu einer Stärkung des Generalkapitels bei, denn die Regel B übertrug ihm die Rechte, den Prior zu wählen (Kapitel 60) und, falls er die Regel abändern wollte, wieder abzusetzen (Kapitel 65), wodurch es eine Kontrollfunktion gegenüber dem Prior übernahm. Doch den Klosterverband repräsentierte das Generalkapitel immer noch nicht – es hatte nach wie vor keine legislative Befugnis. Auch die Päpste sahen gegen Ende des 12. Jahrhunderts den Prior als Quelle der Gesetze, ordneten aber an, dass diese mit Beratung und Zustimmung „maioris et sanioris partis clericorum et laicorum“, was sich wohl vor allem auf das Generalkapitel bezog, erlassen werden mussten.<sup>1657</sup> Dies verlieh dem Generalkapitel ein Zustimmungs- und Vetorecht, verdeutlicht aber, dass die eigentliche Macht im Verband immer noch bei dem Prior lag. Ebenso war die Rechtsprechung in wichtigeren Angelegenheiten, wie die grandmontensische *Institutio* verdeutlicht, allein Sache des Priors.<sup>1658</sup> Das Generalkapitel diente somit vor allem als Kontrollinstanz, die Machtmissbrauch durch den Prior verhindern sollte. Dies entsprach auch der wichtigsten Funktion des späteren cluniazensischen Generalkapitels.<sup>1659</sup>

Es scheint, dass es erst die Verbandskrise der 1180er Jahre war, die dazu führte, dass das Generalkapitel als Kontrollinstanz etabliert wurde, und wahrscheinlich hatten die problematischen Maßnahmen des Priors Wilhelm von Treignac dazu Anlass gegeben. Vor der Krise handelte es sich wohl um eine einfache Versammlung, die vorrangig die Einheit des Verbandes symbolisierte, die Bindung der Zellen an Grandmont unterstrich sowie der Kommunikation und der Korrektur diente. Dafür spricht, dass in dem uns erhaltenen *Consuetudinestext* von keiner Approbation der erlassenen Gesetze durch das Generalkapitel die Rede ist; auch das wichtige Kapitel 65, das die Absetzung des Priors erlaubte, ist erst für die Regel B verfasst worden – Wilhelm von Treignac musste noch vom päpstlichen Legaten zum Rücktritt gezwungen werden. Die Krise wurde somit durch gravierende Mängel in der Verbandsverfassung ausgelöst: Die zentralen Organe waren absolut unterentwickelt, und es war keine verbandsinterne Kontrolle des Priors möglich, weshalb der Verband sehr schnell an

---

<sup>1656</sup> Zu den Cluniazensern vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 335.

<sup>1657</sup> Diese Bestimmung findet sich in der Exemtionsurkunde Clemens' III., vgl. Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich*, Bd. 1, Nr. 78, S. 134 f.; die Bulle ist auch abgedruckt bei Meinert, *Papsturkunden in Frankreich*, N. F., Bd. 1, Nr. 261, S. 383 f.

<sup>1658</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 52 und 64.

<sup>1659</sup> Ein jährliches Generalkapitel wurde bei den Cluniazensern erst im Jahr 1200 im Rahmen umfangreicher Reformmaßnahmen eingeführt, vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 327-332 und 334-342. Zur Funktion des cluniazensischen Generalkapitels, die in der Kontrolle des Abtes bestand, aber noch darüber hinausging, vgl. ebenda, S. 468-470 und 476.

den Punkt gelangte, an dem er seine Differenzen nicht mehr selbst lösen konnte und auf äußere Eingriffe angewiesen war. Aus der Regel B sowie den päpstlichen Dokumenten aus dem Jahr 1188 wird deutlich, dass man das Problem erkannt hatte und auszumerzen suchte. Zudem wurde im Jahr 1191 mittels einer Bulle Papst Coelestins III. eine jährliche Visitation eingeführt.<sup>1660</sup> Streng genommen kann man erst ab diesem Zeitpunkt von einem Grandmontenserorden sprechen.<sup>1661</sup>

Zwar setzten die Reformen gegen Ende des 12. Jahrhunderts der Macht der Priors Schranken, dennoch sollten durch die Regel B grundsätzlich die Macht und die Anerkennung des Priors gesichert werden. Dies geschah – neben der Präzisierung des Gehorsams – vor allem durch eine neue Wahlordnung (Kapitel 60), die ähnlich strittige Wahlen wie diejenige des Priors Stephan im Jahr 1187 verhindern sollte. Es ist unklar, ob der Prior vor 1188 allein in Grandmont gewählt wurde oder ob Vertreter des Verbandes beteiligt waren; die Regel A enthielt entweder keine klare Wahlordnung, oder sie ist uns nicht erhalten. Es scheint jedenfalls, dass die Regel A keine ausreichenden Regelungen getroffen hatte, um ein Desaster wie im Jahr 1187 verhindern zu können.<sup>1662</sup> In der Regel B wurde dagegen eindeutig festgelegt, dass der Prior auf einem Generalkapitel gewählt werden sollte; eine Wahl des Priors durch Vertreter des Verbandes kannten auch die Kamaldulenser und Vallombrosaner.<sup>1663</sup> Wichtig war auch, dass die Regel B einen Wahlmodus festlegte, der strittige Wahlen weitgehend verhindern konnte: Die Versammlung sollte zwölf Wahlmänner küren – sechs Laienbrüder und sechs Kleriker –; falls diese sich uneinig waren, sollte „maiori parti (...), quae scilicet fidelior saniorque intellegitur“<sup>1664</sup> Recht gegeben werden. Die opponierenden Wahlmänner wurden aus dem Gremium ausgeschlossen und durch andere Männer ersetzt, und anschließend wurde diese Prozedur so oft wiederholt, bis sich alle Wahlmänner einig waren.<sup>1664</sup> Es handelte sich hier also um eine eigentümliche Verschränkung von Mehrheits-, Autoritäts- und Inspirationswahl. Streit konnte hier alleinfalls darüber aufkommen, was die *fidelior saniorque pars* der Wahlmänner war, falls diese nicht mit der Mehrheit identisch war. Offensichtlich sollte hier auch der Einfluss Auswärtiger auf die Wahl des Priors ausgeschaltet werden, was sich vor allem gegen Eingriffe des Bischofs

---

<sup>1660</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 162.

<sup>1661</sup> Korn geht zwar davon aus, dass das grandmontensische Generalkapitel erst zwischen 1187 und 1190 eingerichtet wurde, was mehr als zwanzig Jahre zu spät angesetzt ist, vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 189. Allerdings konstatiert sie zu Recht, dass die Grandmontenser durch die Reformen der 1180er Jahre „zu einem Orden [wurden], der sich in seiner Struktur dem cisterziensischen Modell annäherte“ (ebenda, S. 192).

<sup>1662</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 60.

<sup>1663</sup> Vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster*, Bd. 1, S. 118.

<sup>1664</sup> *Regula Stephani*, cap. 60.

richtete.<sup>1665</sup> In Kapitel 61, das vielleicht aus der Regel A übernommen wurde, wurde die Anwesenheit Externer während der Wahl explizit verboten. Weiterhin wurde dort verfügt, dass der Obere immer nur Prior, niemals aber Abt genannt werden sollte, und dass er unbedingt aus dem Verband selbst stammen musste. Denn wenn ein Auswärtiger Prior würde, würde er die Eremiten zu einer anderen Lebensweise anhalten.<sup>1666</sup> Diese Bestimmung diente, wie die Stärkung des Generalkapitels, dem Schutz des grandmontensischen Propositum.

Näheres über die Befugnisse des Priors erfahren wir aus der grandmontensischen Institutio, die der Regel B vorausgesetzt war und auf die man laut Kapitel 1 die Profess leisten musste.<sup>1667</sup> Der Institutio zufolge war der Klostersverband stark zentralisiert: Man konnte nur in Grandmont selbst in den Verband eintreten, und sämtliche Novizen mussten die Profess vor dem Prior leisten<sup>1668</sup>; gemäß der Institutio mussten neu ordinierte Priester ihre erste Messe in Grandmont lesen.<sup>1669</sup> Von Grandmont aus konnte der Prior die Mönche zu einer Neugründung ausschicken, deren Ort er auch bestimmen konnte<sup>1670</sup>, oder in eine andere Zelle befehligen. Ebenso konnte der Prior Mönche von einer Zelle in die andere versetzen.<sup>1671</sup> Dass es sich hierbei um eine als zentral empfundene Befugnis des Priors handelte, ist daran sichtbar, dass in den ersten beiden Kapiteln der Stephansregel der Gehorsam auch explizit auf die Aussendungen bezogen wurde.<sup>1672</sup> Der Prior sollte damit die volle Kontrolle über die Expansion des Verbandes behalten; anders als bei den Zisterziensern mit ihrem Filiationsprinzip sollte die Expansion der Grandmontenser zentral gelenkt werden. Auch bei den genannten Rechten des Priors fallen zum Teil Parallelen zu Cluny auf, denn auch der Großabt von Cluny durfte die Mönche in den Prioraten versetzen, und theoretisch musste jeder Cluniazenser seine Profess vor dem Abt ablegen.<sup>1673</sup>

Den frühesten Rechtstexten zufolge sollte der Prior also vollen Zugriff auf seinen Klostersverband haben. Es stellt sich jedoch die Frage, wie es in der Praxis aussah – war eine Kontrolle des Priors über einen so großen Verband überhaupt möglich? In der Tat spiegelt die Institutio zentrifugale Tendenzen im Verband wider; so nahmen die Mönche in den Zellen

---

<sup>1665</sup> Die Einmischung der Bischöfe in die Wahlen von Klosteroberen war ein häufig auftretendes Problem, siehe Schreiber, *Kurie und Kloster*, Bd. 1, S. 121-126.

<sup>1666</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 61.

<sup>1667</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 1; mit den „*cetera huius religionis instituta*“, die man geloben sollte, war wohl vor allem die Institutio gemeint.

<sup>1668</sup> Impliziert durch *Regula Stephani*, cap. 1, 41 und 42; deutlich in *Institutio seu consuetudines*, cap. 65 a.

<sup>1669</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 56 d.

<sup>1670</sup> Impliziert durch *Regula Stephani*, cap. 1 und 2.

<sup>1671</sup> Impliziert durch *Regula Stephani*, cap. 62; deutlich in *Institutio seu consuetudines*, cap. 65 a.

<sup>1672</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 1 und 2.

<sup>1673</sup> Vgl. Frank, *Art. Cluny*, in: *TRE* 8, S. 129.

manchmal eigenständig Aussendungen vor und maßen sich so Befugnisse des Priors an<sup>1674</sup>, was auch in der Krise der 1180er Jahre beklagt wurde.<sup>1675</sup> Dies verweist auf ein Grundproblem der Grandmontenser: Durch seine Struktur musste der Klostersverband instabil werden, wenn er wuchs; es mussten sich beinahe zwangsläufig einzelne Klöster verselbstständigen und eigenständige Zentren bilden. Die wichtigste Gründung, die ein Eigenleben führte und sogar mit Grandmont rivalisierte, war Bois de Vincennes. Grandmont hatte wohl ähnliche Probleme, seines Verbandes Herr zu werden, wie Cluny; obwohl der Großabt von Cluny und der Prior von Grandmont theoretisch die Oberhäupter sämtlicher Cluniazenser bzw. Grandmontenser waren, gestaltete es sich praktisch als schwierig, den jeweiligen Klostersverband zu kontrollieren.<sup>1676</sup> Die Kontrolle des Verbandes musste dabei umso schwieriger werden, je mehr er sich ausbreitete und je weiter die einzelnen Zellen von Grandmont entfernt waren: Für einen kleinen Verband mochten die Regel A und die Institutio vielleicht ausreichen, doch die Regel B richtete sich bereits an einen Verband mit über sechzig, vielleicht sogar über hundert Häusern!<sup>1677</sup>

Im Fall der Grandmontenser klafften jedoch nicht nur Norm und Praxis auseinander – auch die Stephansregel selbst sabotierte die Autorität des Oberen und führte dazu, dass der Prior seine Macht nur unzureichend ausüben konnte. Dies lag vor allem an Kapitel 62, das aus der Regel A übernommen wurde und verfügte, dass der Prior Grandmont nicht verlassen durfte und damit der strengen Form der *Stabilitas* unterlag; wahrscheinlich wurde diese Vorschrift von den Kartäusern übernommen. Eine Ausnahme hiervon gab es nur, wenn der Prior durch eine nicht näher definierte unausweichliche Notwendigkeit gezwungen würde, Grandmont zu verlassen. Der Stephansregel zufolge sollte dies die Autorität des Priors stärken, da die Brüder dem Prior leichter gehorchten, wenn dieser die *Stabilitas* einhielt.<sup>1678</sup> Doch es ist kaum zu übersehen: Anders als im kartäusischen Mikrokosmos, dessen Prioren einer einzigen Kartause mit einer überschaubaren Einöde vorstanden, bedeutete das für das Oberhaupt einer großen Kongregation eine große Einbuße von Macht, und dies verschlechterte auch die Position des grandmontensischen Priors im Vergleich zum Großabt von Cluny. Sowohl die Stephansregel als auch die Institutio erwähnten keine Visitation, was nicht bedeuten muss, dass niemals visitiert wurde; allerdings konnte der Prior sich, im Gegensatz zum Großabt von Cluny, kein

---

<sup>1674</sup> Impliziert durch Institutio seu consuetudines, cap. 65 a.

<sup>1675</sup> Siehe Kapitel III.1.5.

<sup>1676</sup> Zur nur theoretisch unbegrenzten Macht des Abtes von Cluny bei faktisch weitgehender Autonomie der Häuser vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 319 f.

<sup>1677</sup> Die Zahlenangaben in der Forschung sind uneinheitlich. Nach Becquet, *Art. Grandmont (ordre et abbaye de)*, S. 42, existierten im Jahr 1170 rund sechzig, im 13. Jahrhundert über hundert Zellen. Nach Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 98 f., gab es im Jahr 1189 rund 150 Zellen.

<sup>1678</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 62.



Bild von den Zuständen in den Zellen vor Ort machen, sondern war auf Berichte von Mittelsmännern angewiesen. Eine regelmäßige, jährliche Visitation wurde erst 1191 eingeführt.<sup>1679</sup> Die *Stabilitas* des Priors wurde im 13. Jahrhundert zunehmend als problematisch empfunden, so dass Honorius III. dem Prior schließlich erlaubte, persönlich eine Visitation vorzunehmen, und damit faktisch ein Kapitel der Regel außer Kraft setzte.<sup>1680</sup> Die Kommunikation zwischen Grandmont und den Zellen selbst wurde weder in der Stephansregel noch in der *Institutio* thematisiert, so dass hier nur Vermutungen möglich sind. Insgesamt war es dem Prior wohl kaum möglich, persönlich auf die Mönche in den Zellen einzuwirken; es musste über Mittelsmänner und schriftlich kommuniziert werden. Alternativ konnte er vermutlich Mönche aus den Zellen zu einem Besuch zu bestellen, was jedoch das Ideal der *Stabilitas* untergraben konnte.<sup>1681</sup> Vor allem war das Generalkapitel wichtig, das auch der Kommunikation zwischen dem Prior und den Zellen diente. Gleichwohl dürften viele oder sogar die meisten Grandmontenser ihr Oberhaupt, sofern sie einmal in die Zellen versetzt worden waren, kaum je zu Gesicht bekommen haben; am Generalkapitel nahmen ja nur zwei ausgewählte Mönche aus jeder Zelle teil. Den Verband zu leiten, setzte somit einen geregelten Botenverkehr voraus; dass zwei Grandmontenser gemeinsam durch die Landschaft gingen<sup>1682</sup>, muss den Nachbarn der Grandmontenserklöster ein vertrautes Bild gewesen sein.<sup>1683</sup> Dennoch war diese Art der Verbandsleitung ziemlich aufwändig sowie potenziell überfordernd für den Prior. Glaubt man Walter Map, gelang es dem Prior dennoch recht gut, seine Autorität über den Verband zur Geltung zu bringen. Walter stellte den Prior (wohl Wilhelm von Treignac) sogar als Tyrann dar, der überall in den Zellen gefürchtet werde und nach eigenem Gutdünken Angelegenheiten regle, die er weder sehe noch gesehen habe.<sup>1684</sup> Die Krise der 1180er Jahre, die eher die Machtlosigkeit des Priors aufzeigte, mag Walters Kritik relativieren, doch diese verweist treffsicher auf eine weitere Schwierigkeit, die sich aus der Struktur des grandmontensischen Verbandes ergab, und verdeutlicht nochmals, wie problematisch sich das Verhältnis zwischen Mutterhaus und Zellen gestalten konnte.

---

<sup>1679</sup> Siehe Kapitel III.1.6.

<sup>1680</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 127.

<sup>1681</sup> In der *Institutio* wurde es den Mönchen erlaubt, aus passendem Anlass den Prior zu besuchen, vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 11. In der *Vita Hugonis* und der *Vita Stephani ampliata* wurde von einem Wunder berichtet, das sich ereignete, als Hugo Lacerta auf der Rückreise von einem Besuch in Grandmont war, vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 49; Gerhard Ithier, *Vita Stephani ampliata*, cap. 74.

<sup>1682</sup> Die Vorschrift, (mindestens) zu zweit aus den Zellen zu gehen, findet sich in *Regula Stephani*, cap. 52; *Institutio seu consuetudines*, cap. 11.

<sup>1683</sup> Vgl. auch Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 72: „This [die Rolle des Priors, D. H.], incidentally, must have involved a great deal of to-ing and fro-ing between the mother house and the dependent cells.“

<sup>1684</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.

Neben der *Stabilitas* des Priors und den daraus resultierenden Problemen war es auch das für die Regel B neu verfasste Kapitel 65, das die Macht des Oberen einschränkte. Denn der grandmontensische Prior war strikt an die Regel gebunden – wenn er die Mönche von den Pfaden Stephans abbringen wollte und unbelehrbar dabei blieb, durfte, ja musste er von seinen Untergebenen abgesetzt und vertrieben werden.<sup>1685</sup> Der Prior von Grandmont hatte damit eine schwächere Stellung als der benediktinische Abt, denn ein unwürdiger Abt war nach der Benediktregel zwar absetzbar, aber nicht ohne Weiteres – der zuständige Diözesanbischof oder die Äbte und Christen der Umgebung mussten eingreifen.<sup>1686</sup> Eine Absetzung war damit nur von außen vorgesehen, nicht aber durch unzufriedene Untergebene. Zwar sahen auch andere Orden eine Absetzung der Oberen auf dem Generalkapitel vor, doch an dem Kapitel 65 fällt auf, wie unpräzise es formuliert ist. Es wurde nicht einmal ausdrücklich gesagt, dass ausschließlich das Generalkapitel den Prior absetzen konnte, auch wenn man wohl in erster Linie daran dachte – es war einfach nur davon die Rede, dass die Brüder den Prior absetzen konnten. Auch das eigentliche Verfahren wurde nicht geordnet: Zwar impliziert das Kapitel, dass man erst mit dem Prior reden oder ihn ermahnen musste, denn man sollte ihn erst absetzen, wenn er „*nec uestris consiliis ullomodo acquieuerit*“. Allerdings wurde nirgendwo die Anzahl der notwendigen Ermahnungen festgelegt.<sup>1687</sup> Es scheint, dass die Grandmontenser durch das Kapitel eher die Absetzung des Priors Wilhelm rechtfertigen wollten, die unter dubiosen Umständen stattfand, als eindeutige Normen für die Absetzung des Priors zu schaffen. Der Schutz der Regel war wichtiger als der Schutz des Priors; so wurde auch in Kapitel 61 nachdrücklich betont: „*Quemcumque pastorem habeatis, sapiens erit si tamen ab hac uita non declinet; si uero (quod absit!) ab ea recesserit, ipse procul dubio anathema erit, et quicumque ei consenserit.*“<sup>1688</sup>

Allen Appellen an den Gehorsam zum Trotz hebelte die Regel B hier die Stellung des Priors aus; der Prior wurde die Regel B noch machtloser als zuvor, das aus der Regel A überkommene Problem eher noch verschärft. Letztlich bot die Regel B allein eine spirituelle Lösung: Die relative Machtlosigkeit des Priors sollte durch die Überbetonung des Gehorsams in der Stephansregel kompensiert werden. Dies betraf vorrangig unbeliebte und strittige<sup>1689</sup> Befugnisse des Priors wie die Aussendung, denn im Kapitel über den Gehorsam gegenüber

---

<sup>1685</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 65.

<sup>1686</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 64.

<sup>1687</sup> *Regula Stephani*, cap. 65. Siehe hierzu auch Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 65.

<sup>1688</sup> *Regula Stephani*, cap. 61.

<sup>1689</sup> Die Aussendungen wurden in den Zellen bisweilen durch eigenmächtige Versetzungen unterlaufen. Dies zeigen sowohl die Anordnungen der *Institutio*, vgl. Kapitel III.2.5, als auch die Klagen der Kleriker während der Verbandskrise der 1180er Jahre, vgl. Kapitel III.1.5.

dem Prior wurde besonders betont, dass man ihm folgen solle, wenn er eine Neugründung an einem unwirtlichen Ort anordne.<sup>1690</sup> Als der Gipfel der Frömmigkeit wurde es dargestellt, wenn man den Prior in vorseilendem Gehorsam darum bat, ausgeschickt zu werden, obwohl man es in Wirklichkeit selbst gar nicht wollte.<sup>1691</sup> Das schlechte Gewissen der Mönche, ihre Furcht vor dem Jüngsten Gericht und ihre Sehnsucht nach dem Himmelreich sollten somit erzwingen, was der Prior kraft seiner Autorität nur schwer durchsetzen konnte.

### 2.3.2 Die Einsamkeit und das Verhältnis zwischen Klerikern und Laienbrüdern

Die Aussagen der Stephansregel über die Einsamkeit und, eng damit zusammenhängend, über das Verhältnis zwischen Klerikern und Laienbrüdern gehen zum größten Teil auf die Regel A zurück. Die strikte Klausur war ein besonders Anliegen Stephans von Liciac, denn seiner Auffassung nach war es zentral für das eremitische Leben, in der Zelle zu bleiben und zu schweigen: „In hoc enim uestra et omnium heremitarum uita maxime debet constare, ut cum continuae orationis usu et silentio tumultum saeculi declinantes, in cellis uestris quiescatis. Nam uix aut numquam ualde potest esse religiosus, qui una die recluditur, et altera discurrere permittitur.“<sup>1692</sup> Die Grandmontenser durften daher, den Kartäusern gleich, die Grenzen ihrer Einöde nicht überschreiten und kein Gebiet darüber hinaus erwerben; diese Klausur wurde damit begründet, dass die Mönche für die Welt gestorben seien. In der Regel A fand sich sogar der drastische Vergleich der Mönche mit Toten, die in ihren Gräbern lägen und stanken, wenn sie herausgenommen würden.<sup>1693</sup> Sollten die Mönche, von der *necessitas* gezwungen, doch einmal die Klausur verlassen müssen, so sollten sie gemäß dem Evangelium wenigstens zu zweit sein, damit sie aufeinander aufpassen konnten.<sup>1694</sup> In erster Linie war hierbei wohl an die Reise zum Generalkapitel und zur Versammlung zur Wahl des Priors<sup>1695</sup> sowie den Bettel gedacht, der im Notfall erlaubt war<sup>1696</sup>, vielleicht aber auch an den Besuch des Priors.<sup>1697</sup>

---

<sup>1690</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 1.

<sup>1691</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 2.

<sup>1692</sup> Regula Stephani, cap. 46.

<sup>1693</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 4. Zu den Grenzen der Klausur steht ebenda: „Clastrum uoco ipsum nemus infra terminum habitationis uestrae uobis datum, ut ibi, ne uita uestra sit otiosa, laborem uestrum exerceatis, et aedificia uestra construatis.“

<sup>1694</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 52.

<sup>1695</sup> Nach der Stephansregel sollten sich je zwei Mönche aus jeder Zelle zur Wahl des Priors nach Grandmont begeben, wie es für das Generalkapitel üblich war, vgl. Regula Stephani, cap. 60.

<sup>1696</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 13.

<sup>1697</sup> Zum Besuch des Priors siehe oben, Kapitel III.2.3.1.

Die Klausurvorschriften schienen dabei für Kleriker und Laienbrüder gleichermaßen zu gelten; nirgendwo in der Regel ist von zwei unterschiedlichen Klausurgrenzen für Chormönche und Konversen wie bei den Kartäusern die Rede. Auch kannten die Grandmontenser keine Zelle für Einzelmönche wie die Kartäuser, in der sich die Eremiten die meiste Zeit aufhalten mussten; zwar sind Schlafsälen von Grandmontenserklöstern erhalten, in denen die einzelnen Schlafplätze voneinander abgetrennt waren und kleine „Zellen“ bildeten, doch es ist unklar, ob dies schon im 12. Jahrhundert der Fall war.<sup>1698</sup> Zudem waren die Grandmontenser wesenhaft zönotisch ausgerichtet: Sie beteten gemeinsam in der Kirche, schliefen zusammen in einem Dormitorium und aßen gemeinsam im Refektorium.<sup>1699</sup> Bei der „Zelle“, die sie nicht verlassen durften, handelte es sich um das Einzelkloster mitsamt seiner Einöde<sup>1700</sup>; ihre „Einsamkeit“ bestand darin, dass sie gemeinschaftlich der „Welt“ den Rücken kehrten. Damit waren die Klausurvorschriften für die grandmontensischen Kleriker weitaus weniger streng als bei den Kartäusern. Auch das Schweigen spielte bei den Grandmontensern keine so große Rolle wie bei den Kartäusern, denn jenen wurde nur für bestimmte Zeiten und Orte komplettes Schweigen auferlegt.<sup>1701</sup>

Mit dem Ideal der Einsamkeit hing, analog zu den Kartäusern, eine Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Konversen zusammen, wobei Letztere vor allem die Einsamkeit der Ersteren garantieren sollten. Wie Walter Map bezeugt, wurde das Verhältnis zwischen beiden Gruppen bereits in der Regel A geordnet<sup>1702</sup>, was gegen Wilkinsons Ansicht spricht, dass sich eine Trennung zwischen Klerikern und Laienbrüdern erst in den 1170er Jahren etablierte.<sup>1703</sup> Für das Verhältnis zwischen beiden wurde auch bei den Grandmontensern das biblische Vorbild von Maria und Martha beschworen; auch hier war klar, dass Maria als Sinnbild für das

---

<sup>1698</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 338 f.; Legrand, *Die Klosteranlagen der Grandmontenser*, S. 84 und 340.

<sup>1699</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 71; Ders., *Explanatio*, S. 431; Ders., *Explanatio altera*, S. 473.

<sup>1700</sup> Vgl. den Gebrauch des Wortes „cella“ in *Regula Stephani*, cap. 34 und 35. Nach Legrand wurde das Wort „cella“ am häufigsten benutzt, um Grandmontenserklöster zu bezeichnen, vgl. Legrand, *Die Klosteranlagen der Grandmontenser*, S. 325 f.

<sup>1701</sup> So durften sie in der Kirche, im Kreuzgang, im Refektorium und Dormitorium nicht sprechen und sollten von der Komplet bis zum Schluss des morgendlichen Kapitels Stillschweigen bewahren. Eine Ausnahme ließ nur die *necessitas* zu. Sonst sollten die Brüder immer und überall die unnütze Rede vermeiden. Ein Bruch des Schweigens wurde dabei mit der *regularis disciplina* bestraft, die in der Regel nicht erläutert wurde; bei schlechter Rede sollte erst eine dreimalige Ermahnung durch die Mitbrüder folgen, und erst, wenn das nicht fruchtete, sollte die *regularis disciplina* folgen, vgl. *Regula Stephani*, cap. 47.

<sup>1702</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 17. Für eine Diskussion dieser Stelle siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 54.

<sup>1703</sup> Vgl. Wilkinson, *Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont*, S. 41. Sie weist zu Recht darauf hin, dass die Konversen vor den 1180er Jahren nur in der *Vita Hugonis* erwähnt wurden; aus der *Vita* geht hervor, dass es Konversen bereits zur Zeit Hugos gab. Wilkinson zieht daraus aber nicht die Schlussfolgerung, dass die Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Konversen bereits unter Stephan von Liciac praktiziert wurde, sondern hält eine nachträgliche Interpolation im Text für möglich, vgl. ebenda, S. 41, Anm. 31. Das Zeugnis Walter Maps kann jedoch belegen, dass die Arbeitsteilung bereits in der Regel A fixiert wurde, siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 54.

kontemplative Leben den besseren Teil erwählt hatte.<sup>1704</sup> Über die Aufgaben der beiden Gruppen hieß es schon in der Regel A, vielleicht mit einem kleinen Einschub, der für die Regel B ergänzt wurde<sup>1705</sup>: „Sicque diuinis laudibus et contemplationi solummodo intendentes sibi inuicem et aliis fratribus, delicta sua confitentibus, spiritualia ministrent. Et ne colloquio saecularium aut sollicitudine exteriorum diuinum officium interrumpatur, et mens eorundem satietatis internae dulcedinis obliuiscatur (...), ob hoc scilicet temporalem curam cellae solis conuersis commitimus, qui cum in labore et in ceteris agendis, aliis fratribus, clericis uidelicet et conuersis, non dominatione, sed caritate praecipiant, custos omnium uirtutum humilitas illaesa conseruetur.“<sup>1706</sup> Bei der Begründung der Arbeitsteilung standen somit die Kleriker im Vordergrund, deren rein kontemplatives Leben durch die Arbeit der Laienbrüder ermöglicht und geschützt wurde. Soweit befanden sich die Grandmontenser im Einklang mit anderen Eremitenorden ihrer Zeit.

Was sie jedoch von den anderen unterschied, war die singuläre Stellung der Laienbrüder, welche laut der Regel A die volle ökonomische Kontrolle innehaben und keinem klerikalen Aufseher unterstehen sollten; der laikale *dispensator* war so für sämtliche weltliche Belange der Zellen zuständig und musste theoretisch einzig und allein dem Prior Rechenschaft ablegen. Zudem waren die Konversen, im Gegensatz zu anderen Orden, den Klerikern gleichberechtigte Mönche<sup>1707</sup>; sie schliefen, aßen und beteten zusammen mit den Klerikern, hatten die gleiche Stimme im (General-)Kapitel und gleichen Einfluss auf die Wahl des Priors. Nach Gerhard Ithier sollte sich der grandmontensische Laienbruder durch nichts anderes vom Kleriker unterscheiden als seinen Bart und die Haartracht; die Kleriker waren bartlos und trugen Tonsur.<sup>1708</sup> Das Ideal für das Verhältnis zwischen Klerikern und Konversen war der gegenseitige Gehorsam.<sup>1709</sup> Während die Kleriker sich den Laienbrüdern in sämtlichen weltlichen Angelegenheiten unterwerfen mussten, so mussten die Laienbrüder – wie die Regel B in dem eigens dafür neu verfassten Kapitel 50 betonen musste – die geistliche Disziplinargewalt der Kleriker dulden und sollten nur bei diesen, nicht aber bei Weltklerikern beichten.<sup>1710</sup> Es ist auf den ersten Blick sichtbar, dass in diesem Gedanken sehr viel Idealismus steckt, sowie das Leitbild der Egalität. Auch hier dürfte das Ideal jedoch nicht immer der Wirklichkeit entsprochen haben.

---

<sup>1704</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 54.

<sup>1705</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 54.

<sup>1706</sup> Regula Stephani, cap. 54.

<sup>1707</sup> Am ausführlichsten zur singulären Stellung der grandmontensischen Konversen Wilkinson, *Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont*, S. 36-38; Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 68-74.

<sup>1708</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 71.

<sup>1709</sup> Zum Ideal des gegenseitigen Gehorsams generell vgl. Regula Stephani, cap. 59.

<sup>1710</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 50.

De facto erschienen die Laienbrüder auswärtigen Besuchern als die Dominierenden<sup>1711</sup>, und sie waren es in den Zellen auch, aller Spiritualität zum Trotz. Da es für den Prior schwierig war, die Kontrolle über seinen Verband zu wahren, fiel dem *dispensator* der Zelle eine große Macht zu: Er konnte über Einnahmen und Ausgaben des Klosters verfügen sowie Nahrung und Kleidung zuteilen und verfügte so über beträchtliche materielle Druckmittel, mit denen er gegebenenfalls Gehorsam erzwingen konnte. Es verwundert wenig, dass die Laienbrüder bisweilen ihre Macht missbrauchten und die Kleriker sogar misshandelten.<sup>1712</sup> Weiterhin ist bezeugt, dass manche *dispensatores* Mönche von einer Zelle in eine andere versetzten, was eigentlich ein Recht des Priors war.<sup>1713</sup> Doch der Prior war weit entfernt von vielen Zellen, und es gab vor 1191 keine normativen Texte, die den *dispensator* dazu verpflichteten, die wirtschaftlichen Angelegenheiten transparent zu führen. So versuchten die Kleriker auf der Versammlung von Bois de Vincennes 1187 durchzusetzen, dass der *dispensator* im morgendlichen Kapitel der Zelle öffentlich Rechenschaft über die erhaltenen und ausgegebenen Almosen und vorhandene Überschüsse ablegte und auf Anordnung des Priors eine Abrechnung über die Ausgaben anfertigte.<sup>1714</sup> Diese Reformmaßnahmen gingen in etwas modifizierter Form in die Bulle „Licet ad sopienda“ Coelestins III. aus dem Jahr 1191 ein und wurden damit im Orden verbindlich.<sup>1715</sup> Es gab in den Zellen auch kaum eine Möglichkeit für die Kleriker, die Laienbrüder dazu zu zwingen, sich ihrer Disziplinargewalt zu unterwerfen; diese wichen für die Beichte oft auf die benachbarten Weltpriester aus, was in der Regel B verboten werden musste.<sup>1716</sup> Zudem waren die Konversen bei den Grandmontensern weitaus in der Überzahl.<sup>1717</sup> Da sie aufgrund ihrer Aufgaben den Großteil der Kommunikation mit der

---

<sup>1711</sup> Vgl. die allerdings polemischen Aussagen bei Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 6 f. Auch Walter Map gab zu, dass die Konversen als dominant erschienen, meinte aber, dass sie Diener der Kleriker seien, vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.

<sup>1712</sup> Siehe die Klagen der Kleriker während der Verbandskrise der 1180er Jahre, vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>1713</sup> Siehe die Beschlüsse von Bois de Vincennes 1187, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss IX). Schon in der *Institutio* wurde unterstrichen, dass das Recht, Mönche zu versetzen, allein dem Prior zukam, vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 65 a.

<sup>1714</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschlüsse III, IV, VII).

<sup>1715</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 35, S. 162. Die Modifikationen sollten offenbar den Konversen entgegenkommen. So wurde die tägliche Rechenschaft des *dispensators* nicht, wie in Bois de Vincennes, auf das morgendliche Kapitel festgelegt, sondern konnte auch zu einer anderen passenden Zeit am Tag stattfinden. Außerdem musste über die jeweiligen Ausgaben und Einnahmen nicht unbedingt am gleichen Tag Rechenschaft abgelegt werden; dies konnte auch auf den folgenden Tag verschoben werden. Entscheidend lockerer fielen die Bestimmungen über die Abrechnung aus, welche die *dispensatores* dem Prior auf Wunsch vorlegen sollten. Die *dispensatores* mussten nach der Bulle nur jährlich zum Generalkapitel vor dem Prior Rechenschaft ablegen, wenn der Prior dies gefordert hatte.

<sup>1716</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 50. Diesem Misstand suchte auch die Versammlung in Bois de Vincennes abzuwehren, vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XIV).

<sup>1717</sup> Stephan von Tournai nannte in einem Brief aus dem Jahr 1187 ein Verhältnis von 3 bis 4 Klerikern auf 12 oder 15 Laien, vgl. Stephan von Tournai, Epistola 166, S. 194. Die Überzahl der Konversen wird auch aus dem frühesten erhaltenen Obituarium der Grandmontenser deutlich, das vor 1189 entstand und in dem nur wenige Priester verzeichnet sind, vgl. Dereine, *L'obituaire primitif de l'ordre de Grandmont*, S. 330.

Außenwelt übernahmen, war es für sie auch leichter, externe Unterstützung zu erhalten, zumal es wahrscheinlich vor allem ihr karitatives Wirken war, das die Grandmontenser beliebt machte und ihnen die Bezeichnung als „boni homines“ eintrug.<sup>1718</sup>

Die Tätigkeit der Laienbrüder sollte gewährleisten, dass sich die Kleriker ungestört und fern der Außenwelt der Kontemplation hingeben konnten. Schon in der Regel A wurde sehr darauf geachtet, dass die Kleriker verborgen blieben und nicht nach außen wirkten. Wie bei den Kartäusern, sollte es keine seelsorgerliche Verflechtung der Eremiten mit ihrer Umwelt geben. Entsprechend durften die Grandmontenser keine Kirchen, keine Zehnten und kein Geld für Messen annehmen sowie Außenstehenden keine Beichte abnehmen. Die Nachbarn sollten kein Weihwasser mitnehmen und an Sonn- und Feiertagen nicht am Gottesdienst teilnehmen. Vom Weltklerus Exkommuniziertem sollten auch die Kirchen der Grandmontenser verwehrt bleiben.<sup>1719</sup> Darüber hinaus durften die Mönche weder, um Predigten zu halten, noch, um Predigten zu hören, ihre Einöde verlassen.<sup>1720</sup> Den Sterbebeistand sollten sie auch für Freunde nur im Notfall (*necessitas*) leisten, wenn kein anderer Kleriker anwesend sein konnte.<sup>1721</sup> Stephan von Liciac achtete darauf, dass die Grandmontenser keinen kanonischen Charakter entwickelten, was Konflikte mit dem Weltklerus heraufbeschworen hätte. Zugleich wurden sie von den Benediktinerklöstern abgegrenzt, welche Pfarrkirchen und Zehnten annahmen. Es scheint, dass die grandmontensischen Kleriker durch ihr Verhalten Anlass für solche Verbote gegeben hatten; der *Liber de Doctrina* impliziert, dass es zumindest zeitweise Bestrebungen im Verband gab, (seelsorgerlich) nach außen zu wirken.<sup>1722</sup>

Interessant ist hierbei, dass die Stephansregel zwar Wert auf die strikte Klausur und das rein kontemplative Leben der Kleriker legte, hier aber bemerkenswert wenig ins Detail ging. Im Gegensatz zu den *Consuetudines Guigonis*, aus denen sich das Alltagsleben der Chormönche deutlich erkennen lässt, bleibt in der Stephansregel unklar, was die grandmontensischen Kleriker den ganzen Tag lang machten – wenn sie nicht gerade beteten, sich der Kontemplation hingaben oder den Konversen die Beichte abnahmen. Es ging schon in der Regel A nicht darum, den Tagesablauf und Aufgabenbereich der Kleriker zu ordnen, sondern vor allem um die Regelung der ökonomischen Angelegenheiten, denen sich der Großteil der

---

<sup>1718</sup> Dass die Grandmontenser von ihrer Umgebung als „boni homines“ bezeichnet wurden, ist bei Stephan von Tournai überliefert, vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 14.

<sup>1719</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 5 und 64.

<sup>1720</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 48 und 49.

<sup>1721</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 34.

<sup>1722</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 14 und 34; dort war von Brüdern die Rede, die sich mehr um das Seelenheil anderer als um das eigene kümmern wollten.

Abschnitte oder Kapitel widmete. Daraus erkennt man, wen die Stephansregel in erster Linie betraf: Einige Vorschriften der Regel richteten sich exklusiv an den Prior, dem die Aufnahme der Mönche oblag und der in Grandmont die Finanzen direkt kontrollierte (so Kapitel 39-45 und 62-63)<sup>1723</sup>, doch der allergrößte Teil der Regel ordnete den Aufgabenbereich der Laienbrüder, in erster Linie des *dispensators*. Demgemäß bildete die Regel vor allem eine Handreichung für die *dispensatores*, die ihnen ihre Rechte und Gestaltungsmöglichkeiten, aber auch ihre Grenzen aufzeigte: So wurde in der Regel bestätigt, dass sie für sämtliche wirtschaftliche Angelegenheiten zuständig waren; auf der anderen Seite gab es zahlreiche ökonomische Restriktionen, an welche sie sich halten mussten.

Gleichwohl hatten die Kleriker bereits in der Regel A das Nachsehen, auch wenn die ungestörte Kontemplation als Privileg empfunden werden konnte, da notgedrungen die Laienbrüder mehr arbeiten mussten, um den Klerikern die Kontemplation zu ermöglichen.<sup>1724</sup> Gerade in neuen und sehr armen Zellen, in denen jeder anpacken musste<sup>1725</sup>, dürfte die ungestörte Kontemplation der Kleriker jedoch mehr Wunsch als Realität gewesen sein.<sup>1726</sup> Zudem wurden ihnen nur wenige Einflussmöglichkeiten gewährt, und die Regel versuchte zu verhindern, dass sich dies änderte. Denn das Verbot der Seelsorge und der damit verbundenen Einkünfte konnte und sollte einer Klerikalisierung entgegenzuwirken – in der Stephansregel wurde der größte Teil der Einnahmen, welche die Kleriker in den meisten anderen Orden erwirtschafteten, verboten, was sie in ökonomischer Hinsicht marginalisierte. Da ohnehin die zahlenmäßig überlegenen Laienbrüder die ökonomischen Angelegenheiten regelten, konnte sich – sofern die Regel befolgt wurde – kaum ein Kleriker zu einem Prior in der Zelle erheben und sich vom Mutterhaus Grandmont lösen. Somit sollte die Stephansregel wohl nicht nur den Einfluss der Laienbrüder, sondern auch denjenigen des Priors sichern. Diese

---

<sup>1723</sup> Die Kontrolle des Priors über die Finanzen wird deutlich aus Regula Stephani, cap. 63, sowie Liber de Doctrina, cap. 38.

<sup>1724</sup> Siehe die Klage der Konversen über die Undankbarkeit der Kleriker, die bei Jakob von Vitry, Historia occidentalis, cap. 19, überliefert ist: „E contra laici, monachos ingratitude arguentes, asserebant, monachis in sua pace et contemplationis quiete commorantibus, se portare pondus diei et estus et temporalis amministrationis sollicitudine pregrauari, ut monachis quibus seruiebant necessaria non deessent. Et quoniam contra Martham Maria non legitur murmurasse, eis sufficere deberet quod possent, aliis exeuntibus, in claustris quiescere et lectionibus et orationibus uacare.“

<sup>1725</sup> Zur Kürzung der Liturgie und Beteiligung der Kleriker an der Handarbeit in den neuen Orden siehe Leyser, Hermits and the New Monasticism, S. 57-59.

<sup>1726</sup> Mehrere Stellen im Liber de Doctrina könnten darauf hindeuten. So wurde ein Postulant vom Prior generell gefragt, ob er körperliche Arbeit leisten könne, vgl. Liber de Doctrina, cap. 1. In einem anderen Abschnitt ging der Liber auf eine Versuchung für die Grandmontenser ein, die Verachtung für die eigene *religio* bewirkte, wenn sie sich vor Augen hielten, dass sich ihr Leben nicht von dem der weltlichen Arbeiter unterschied. Dies rief den Wunsch nach einer anderen *religio* hervor, in der sie sich mehr der Askese hingeben und mehr über Gott sprechen könnten, vgl. ebenda, cap. 6. An anderer Stelle sprach sich der Liber dagegen aus, ein kontemplatives Leben anzufangen, bevor man das aktive kenne, denn je weniger man tue, desto mehr schlechte Gedanken habe man, vgl. ebenda, cap. 10.



Umstände verhinderten, dass die Kleriker vom „Dienst“ der Konversen sehr profitieren konnten; das Übrige tat die fehlende oder unzureichende Kontrolle durch den Prior, was einen Machtmissbrauch durch die Laienbrüder begünstigte.

Die Stephansregel spiegelte so von Anfang an die Dominanz der Laienbrüder wider. Es war ihr wichtiger, das eremitische Propositum zu wahren und eine Klerikalisierung zu verhindern, als das Verhältnis zwischen Klerikern und Konversen so ausgewogen und eindeutig zu regeln, dass keine Konflikte auftreten und die Laien ihre Macht nicht missbrauchen konnten. Auch die Regel B schaffte das Problem nicht aus der Welt. Die einzigen Beiträge der Regel B zu einem ausgeglicheneren Verhältnis zwischen beiden Gruppen waren ein Appell an den gegenseitigen Gehorsam<sup>1727</sup>, eventuell ein Appell an die Moral der Laienbrüder<sup>1728</sup> und die Anordnung, dass die Konversen bei den eigenen Klerikern beichten mussten<sup>1729</sup>, was wahrscheinlich schon von Stephan von Liciac so vorgesehen war. Das praktische Ungleichgewicht zwischen Klerikern und Konversen versuchte die Stephansregel von Beginn an allein mittels der Spiritualität auszubalancieren. Interessant ist hierbei, dass die Spiritualität der Grandmontenser auf die Kleriker ausgerichtet war<sup>1730</sup>, während die Laienbrüder sich mit ihrer Regelung der ökonomischen Angelegenheiten „die Hände schmutzig machten“ und damit eigentlich weniger Chancen auf einen Platz im Himmelreich erwarben; ihr Part war der „gefährlichere“. Vielleicht sollte den Klerikern der Gemeinschaft auf diese Weise die Tatsache schmackhaft gemacht werden sollte, dass den Laienbrüdern die ökonomische Kontrolle oblag. Einem Verband mit so charakteristisch laikalem Charakter wäre eine laikale, nach außen gerichtete Ethik ähnlich wie bei den Ritterorden zuzutrauen gewesen; eine solche Ethik haben die Grandmontenser aber nicht entwickelt: Die Kontemplation und der Gottesdienst sollten immer höher stehen als die Sorge um die weltliche Bevölkerung.<sup>1731</sup> Ihre Auffassungen unterstrichen so die Würde der Kleriker, welche vielleicht durch die Dominanz der Laienbrüder unterzugehen drohte.

Abermals suchten die Grandmontenser also für die praktischen Probleme in ihrem Verband eine spirituelle Lösung. Das Verhältnis zwischen Klerikern und Laienbrüdern ähnelte so dem Verhältnis zwischen dem Prior von Grandmont und seinem Verband: Wie der Prior, sollten die Kleriker die eigentlichen Herren sein; in Wirklichkeit fehlte ihnen jedoch der Einfluss. Die größte Macht der Kleriker lag tatsächlich in den Sakramenten, welchen den Laien das

---

<sup>1727</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 59.

<sup>1728</sup> Eine eventuelle Ergänzung zu Kapitel 54, vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 54.

<sup>1729</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 50.

<sup>1730</sup> Vgl. Meyer, *De scismate Grandimontanorum*, S. 57: „In den Augen der Grandmontenser mußten eigentlich die Clerici viel höhere Wesen sein als die Laici.“

<sup>1731</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 36 und 48.

Himmelreich öffneten, und im schlechten Gewissen der Laienbrüder; dass sie ihre Vergehen bei ihnen beichten mussten, ermöglichte eine gewisse, wenn auch geringe Kontrolle der Laien. Deshalb war es auch so wichtig, dass diese bei ihren Brüdern beichteten: Wenn sie dies bei einem Weltkleriker taten, wurde den grandmontensischen Klerikern auch diese Kontrollmöglichkeit genommen.

### 2.3.3 Die Armut und die Caritas

Das hervorstechendste Ideal, das die Grandmontenser zu befolgen suchten, war die rigide Armut; dabei trieben sie das zeitgenössische Armutsideal der Eremiten auf die Spitze. Dieser Aspekt der Stephansregel wurde in der Forschung am häufigsten behandelt, da die Grandmontenser die Ideale der späteren Bettelorden vorwegzunehmen schienen, weshalb sie oft mit den Franziskanern verglichen oder gar als deren Vorläufer gesehen wurden.<sup>1732</sup> In den strikten Armutsvorschriften wurde auch die eigentliche Originalität der Stephansregel gesehen.<sup>1733</sup> Anders als die Kartäuser, welche aufgrund ihrer Armut die Armenfürsorge reduzierten, wollten die Grandmontenser auch karitativ tätig sein. Diese karitative Tätigkeit, für welche die Laienbrüder zuständig waren, verschaffte ihnen großes Ansehen in der Bevölkerung und trug ihnen die Bezeichnung „boni homines“ ein.<sup>1734</sup> Die Verknüpfung zwischen radikaler Armut und Caritas wurde schon in der Regel A grundgelegt; für die Regel

---

<sup>1732</sup> Das Armutsverständnis der Grandmontenser behandeln folgende Artikel, zum Teil im Vergleich zu den Franziskanern: D'Ascoli, E., *La vita spirituale anteriore a San Francesco di Assisi*, in: *Collectanea Franciscana* 2 (1932), S. 5-34, 153-158; Génicot, L., *Présentation de saint Étienne de Muret et de la pauvreté*, in: *La Revue Nouvelle* 19 (1954), S. 578-589; Melville, G., *In solitudine ac paupertate*. Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi, in: Ders./ Kehnel, A. (Hg.), *In proposito paupertatis*. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (*Vita regularis* Abhandlungen 13), Münster 2001, S. 7-30; Milano, I. da, *Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?*, in: Villapadierna, I. a (Hg.), *Miscellanea Melchor de Pobladora*. *Studia Franciscana historica* P. Melchiori a Pobladora dedicata, LX aetatis annum et XXV a suscepto regimine instituti historici O.F.M. Cap. agenti (Bibliotheca seraphico-capuccina 23), Bd. 1, Rom 1964, S. 75-97; Palma, L., *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, in: *Aevum* 48 (1974), S. 270-287; Pellistrandi, C., *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, in: Mollat, M. (Hg.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris 1974, S. 229-245. Den Begriff des „prefrancescanesimo“, den Milano in Bezug auf die Grandmontenser anwandte, lehnt Melville zu Recht ab, siehe Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 9: „Von einem ‚prefrancescanesimo‘ möchte ich bei Stephan von Muret und seinen (nachmalig so benannten) Grandmontensern gleichwohl nicht sprechen, denn dies würde fälschlicherweise die Annahme einer mehr oder minder kausal geleiteten Entwicklung oder gar die Unterstellung einer Art von ‚Prototyp‘ implizieren.“

<sup>1733</sup> Vgl. Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 11 f.; D'Ascoli, *La vita spirituale anteriore a San Francesco di Assisi*, S. 155; Pellistrandi, *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, S. 243; Génicot, *Présentation de saint Étienne de Muret et de la pauvreté*, S. 581; Milano, *Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?*, S. 78; Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 270.

<sup>1734</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 14.

B wurden nur ein paar Kapitel, welche die strengen Armutsvorschriften Stephans von Liciac in einzelnen Punkten aufweichten, und vielleicht einige Detailvorschriften ergänzt.<sup>1735</sup>

Aus den frühen grandmontensischen Schriften wurde der Stellenwert, den Stephan von Liciac der Armut zumaß, deutlich: Die Armut gehörte zu den evangelischen Räten, welche die Vollkommenen befolgen sollten, und basierte so auf dem Evangelium<sup>1736</sup> – genauer gesagt, den Vorschriften des Evangeliums, welche diejenigen auf sich nahmen, die Christus besonders nacheifern und nach dem Vorbild der Apostel leben wollten. Ausschlaggebend war hier das biblische Zitat: „Si uis perfectus esse, uade, uende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; et ueni, sequere me.“<sup>1737</sup> Für Stephan von Liciac hatte die Armut aber offenbar einen höheren Rang als die übrigen evangelischen Räte. Die Armut war für ihn der Königsweg zum Heil – in der Sprache der Zeit der engste und steilste Weg, der am sichersten in den Himmel führte<sup>1738</sup> – und bildete so die primäre Form der Nachfolge Christi. Für die Christen, die nicht nach der Vollkommenheit strebten und keine Religiosen wurden, waren die evangelischen Räte nicht verpflichtend; deswegen wurde nirgendwo in den grandmontensischen Schriften behauptet, dass sich jeder der absoluten Armut verschreiben sollte.<sup>1739</sup> Für die Grandmontenser jedoch war die Armut so zentral, dass sie sich als „paupertatis religio“ definierten<sup>1740</sup>, und es war auch die Armut, welche in ihren Augen den Mönchsstand vorrangig ausmachte und ihn begründete.<sup>1741</sup>

In der Regel A stand die Armut dennoch nicht als Wert für sich, sondern war eng mit dem Ziel eines kontemplativen Lebens bzw. dem Ideal der Einsamkeit verknüpft; hierin bestand

---

<sup>1735</sup> Vgl. Kapitel III.2.2.4.

<sup>1736</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 66 f. Die grandmontensische Armut war somit eine „*Folgerung* aus der primären Zielsetzung, Christus gemäß dem Evangelium nachzuleben“ (Melville, In solitudine ac paupertate, S. 25; Hervorhebung im Text).

<sup>1737</sup> Mt 19,21; zitiert in Regula Stephani, Prol., S. 66.

<sup>1738</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61: „Si enim Dei Filius in terram adueniens meliorem uitam ad ascendendum in caelum paupertate sciret, illam eligeret ac per eam incederet. Paupertatem ergo diligite, quandoquidem eam Iesus Christus ut meliorem elegit (...).“ Siehe auch Regula Stephani, cap. 1: „Non est peritus religionis, quem terret paupertas; nulla res enim tantopere securum reddit hominem in amore diuino quemadmodum paupertas, illum praecipue cui placet ex corde.“ Die Metapher vom engen und steilen Weg, der zum Leben führt (Mt 7,14), findet sich ebenda, Prol., S. 65 f. Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 242, schreibt zu Recht, dass die Armut den Grandmontensern als „moyen privilégié“ galt; Palma, La povertà nell'„ordo“ di Grandmont, S. 272, bezeichnet jene als „la via della perfezione“. Génicot, Présentation de saint Étienne de Muret et de la pauvreté, S. 581 f., schreibt von einer „[p]auvreté fondamentale“ und sieht diese in Kontrast zu den Kartäusern, deren Armut eine *Folge* ihrer Einsamkeit sei.

<sup>1739</sup> Vgl. Melville, In solitudine ac paupertate, S. 24 f.

<sup>1740</sup> Vgl. Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 232; sie verweist ebenda in Anm. 15 auf Regula Stephani, cap. 55: „in hac paupertatis religione“.

<sup>1741</sup> Vgl. Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 244; sie verweist auf Liber de Doctrina, Prol., S. 5: „Primo siquidem sermone quem suis fecit Iesus discipulis, sicuti in euangelio reperitur, locutus est de institutione monachorum, cum diceret: *Beati pauperes spiritu*, et sic denique suam incoepit regulam.“ Nach Palma, La povertà nell'„ordo“ di Grandmont, S. 272, bildete die Armut für die Grandmontenser „l'essenza della vita religiosa“.

auch der wichtigste Unterschied zu den Franziskanern.<sup>1742</sup> Die Armut sollte die spirituellen Ziele einer Freiheit von weltlichen Angelegenheiten sowie einer Freiheit von der Sünde der *cupiditas* befördern. Jeglicher Besitz wurde in der Stephansregel als Einfallstor für Hochmut und Habgier gedeutet, denn wenn man etwas besaß, wollte man immer weitere Güter erwerben, so dass es keine Grenzen gab.<sup>1743</sup> Zudem bedeutete ihnen die Freiheit von der *cura temporalium* mehr Freiheit für die Liebe zu Gott<sup>1744</sup>; man fühlt sich hier an das Bibelzitat erinnert, dass man nicht zwei Herren zugleich dienen könne, Gott und dem Mammon.<sup>1745</sup> Im Kern wird hier eine mystische Spiritualität erkennbar, welche die emotionale Vereinigung ausschließlich mit dem Herrn als das höchste Ziel setzt.<sup>1746</sup> Dementsprechend schmälert die Liebe zum Irdischen immer die Liebe zu Gott.<sup>1747</sup> Zudem wird an mehreren Stellen klar, dass die Grandmontenser einer verinnerlichten, intentionalen und individualisierten Ethik anhängen. Demgemäß war es den Grandmontensern vor allem wichtig, aus welchen Gründen heraus etwas getan wurde, weil eine Tat für sie nicht an sich gut oder schlecht war<sup>1748</sup>: „Deus enim exaudit orationem quae fit ex caritate, reprobans eam quae procedit ex cupiditate“<sup>1749</sup>, führten sie als Argument gegen Messstiftungen an. Der Relativierung der äußeren Tat, die sich beispielsweise bei Peter Abaelard findet<sup>1750</sup>, folgten die Grandmontenser jedoch nicht durchgängig. Sofern es den Umgang mit Besitz betraf, hingen innere Haltung und äußeres Tun für sie eng miteinander zusammen. So konnten sie es sich nicht vorstellen, dass man mit Besitz umgehen konnte, ohne in die Sünde der Habsucht zu fallen.<sup>1751</sup> Auch wenn im Liber de

<sup>1742</sup> Vgl. Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 28-30. Zur Verknüpfung der Armut mit den spirituellen Zielen des Dialogs mit Gott und der völligen Hingabe an Gott im Gehorsam gegenüber dem Prior vgl. Pellistrandi, *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, S. 242 f.

<sup>1743</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 4. Vgl. auch ebenda, cap. 5: „nec solum uos oportet cupiditatem et inuidiam a uobis expellere, sed etiam omnia unde possunt procedere.“ Weiterhin ebenda, cap. 12: „Paupertas sit uobis thesaurus et diuitiae. Cumque saeculares adeo suas ament diuitias, quibus tendunt in infernum, uos multo carius uestras diligite, hoc est paupertatem qua tenditis in caelum. Item si diuites esse cupitis secundum saeculum, semper eritis pauperes; si pauperes esse desideratis secundum Deum, semper eritis diuites (...).“

<sup>1744</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 6 und 7.

<sup>1745</sup> Mt 6,24.

<sup>1746</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 19 (über die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen); ebenda, cap. 94 (über die völlige Selbsthingabe an Gott); ebenda, cap. 104, 4 (bei jedem Werk soll man zu Gott sprechen, dass man es nur tue, um ihn zu lieben).

<sup>1747</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 7.

<sup>1748</sup> Vgl. zum Beispiel *Regula Stephani*, cap. 1: „Quoties etiam fidelis discipulus praeceptum pastoris uel fratrum libenter perficit, Deus ei peccata sua dimittit. Oboedientia quoque uirtutes inserit, insertasque custodit: nam sine oboedientia nullum est bonum salutare; homo quippe inoboediens nihil ualet agere quod ei proficiat ad salutem.“ Ebenda, cap. 21: „Si uero inquisitione uestra exteriores uiri uobis eleemosynas tribuerent, minus eis placeret, et tanto magis eleemosyna coram oculis Dei minueretur, quanto magis bona uoluntas eorum decresceret.“ Siehe zum Beispiel auch *Liber de Doctrina*, cap. 55: „Vniuersa opera quae fiunt, bona uel mala sunt propter intentionem.“

<sup>1749</sup> *Regula Stephani*, cap. 20.

<sup>1750</sup> Zu Abaelards Ethik vgl. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, S. 184 f.; Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, S. 414 f.

<sup>1751</sup> Siehe *Regula Stephani*, cap. 4: „Nam omnis terra continua est, et si quamlibet terrae portionem adquisieritis, deinde aliam sibi cohaerentem habere uolueritis et sic cupiditas uestra uix aut numquam finietur (...).“; ebenda,

Doctrina beteuert wurde, dass Reiche „arm im Geiste“ bleiben und so durchaus in das Himmelreich gelangen konnten, sofern sie nur die Armen unterstützten<sup>1752</sup>, bestand für sie kein Zweifel: Es war weitaus verdienstvoller, Almosen zu empfangen als Almosen zu geben.<sup>1753</sup> Fuhr der Reiche nach seinem Tod auch nicht immer in die Hölle, so war der Umgang mit seinem Besitz gefährlich, denn die Liebe zu den Dingen kennt kein Ende<sup>1754</sup>; zudem galt, dass sich die spirituellen Güter vermehrten, sobald die zeitlichen Güter abnahmen.<sup>1755</sup> Zuletzt machte Reichtum auch anfällig für Ruhmsucht und Hochmut.<sup>1756</sup>

Vor diesem Hintergrund sind nun die singulär strikten Vorschriften der Grandmontenserregel zur Armut zu sehen. Der Verband hatte ähnliche Konzepte wie andere Eremiten, verschärfte sie jedoch um einiges. Zudem fielen die Regelungen ungewöhnlich ausführlich und detailliert aus<sup>1757</sup>; es scheint, dass Stephan von Liciac alle möglichen Situationen berücksichtigen wollte.<sup>1758</sup> Es war, wie bei den anderen Eremiten, ihr Ziel, von dem eigenen Grund und möglichst autark zu leben und die ökonomischen Verflechtungen mit der Umwelt zu meiden. Wie die Kartäuser, waren die Grandmontenser bestrebt, keinen Besitz außerhalb ihres Eremus zu erwerben, und verzichteten damit auf Expansion.<sup>1759</sup> Bei den Grandmontensern nannte man die Einöde „nemus“, da man das Siedeln bei Wäldern für besonders geeignet hielt.<sup>1760</sup> Das Land sollte frei von unnötigen Belastungen sein: So durfte man kein Land unter der Auflage von Diensten gegenüber dem Schenkenden annehmen, weil man sonst „non huius mundi ueri peregrini, sed uelut ceteri cultores agrorum“ wäre; lieber solle man sich einen anderen Ort suchen.<sup>1761</sup> Das schloss eine Einbindung in die feudale Umwelt wie bei den Benediktinern aus. Auch Land von Klöstern sollte man nur beschränkt annehmen, da die Äbte häufig

---

cap. 5: „nec solum uos oportet cupiditatem et inuidiam a uobis expellere, sed etiam omnia unde possunt procedere.“; ebenda, cap. 6: „Ideoque potissimum omnis generis bestias uobis interdiximus, quia, si uelitis in hoc saeculo temporaliter exaltari siue in acquisitione terrarum, uel ecclesiarum, uel quorumlibet aliorum, magna pecudum copia non sit uobis mundanae exaltationis occasio et materia; nihil enim uehementius religionem dissipat quam cupiditas et multitudo diuitiarum.“

<sup>1752</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 42 und 43.

<sup>1753</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 36.

<sup>1754</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 19: „Nihil ex toto corde potest homo diligere, nisi Deum solummodo; si enim aliquis multum quodlibet diligit, nequaquam pro eo deseret quin aliud concupiscat. Non igitur illo amore totum cor adimpletur, quandoquidem ab eo adhuc amplius capitur, sola uero diuina dilectio totum illud adimplet expellens inde cupiditatem.“

<sup>1755</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 14.

<sup>1756</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 37: „Est enim aliquis qui Deum amittit propter bonum quod agere ualet et agit, quando de Deo loquitur uel eleemosynas largitur, quae sunt bona opera, et ea propter uanam gloriam operatur.“ Ebenda, cap. 43 (nachdem vom Reichtum und anderen Gaben sowie Tugenden die Rede war): „Tunc enim bonum prodest homini, cum illud a se remouet, credens a Deo sibi traditum, ut inde ceteris deseruiat. Ideoque melius debet credere quoniam ipse potest damnari propter uirtutes quas habet, nisi eas ab elatione custodiat, et alius inde proficiat.“

<sup>1757</sup> Vgl. Melville, In solitudine ac paupertate, S. 11.

<sup>1758</sup> Vgl. Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 235.

<sup>1759</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 4.

<sup>1760</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 4 und 30.

<sup>1761</sup> Regula Stephani, cap. 29.

wechselten und den Besitz zurückforderten. So verbot die Stephansregel, Gebäude auf dem Grund von Klöstern zu errichten, was die Annahme von Kloostergut auf reine Wirtschaftsflächen beschränkte.<sup>1762</sup> Wie den Kartäusern und anderen Eremiten war es den Grandmontensern verboten, Kirchen und dazugehörige Einnahmen zu erwerben sowie die dazugehörigen Dienste auszuüben, was bereits im letzten Kapitel ausgeführt wurde.<sup>1763</sup> Der Umgang mit Geld war in der Stephansregel vorgesehen; dies ergab sich schon aus der Einschränkung der Landschenkungen, denn sobald die Eremiten ihre Einöden erworben hatten, konnten sie regelkonform nur noch mit Lebensmitteln, Sachmitteln und Geld beschenkt werden.<sup>1764</sup> Die Geldgeschäfte wurden in den Kapiteln 15 bis 18 streng geregelt. So durften die Grandmontenser keine Märkte besuchen, sondern mussten einen externen Mittelsmann bestellen, der die Einkäufe für sie erledigte.<sup>1765</sup> Wenn sie etwas verkauften, durften sie nicht nur keinen Gewinn dabei machen, sondern mussten ihren Besitz unter Wert fortgeben; wenn sie etwas eintauschten oder kauften, sollte jedoch der andere einen Gewinn daraus ziehen. Ansonsten würden sie sich nicht von gewöhnlichen Händlern unterscheiden, lautete die Begründung.<sup>1766</sup> Kapitel 17 und 18 wurden wahrscheinlich erst für die Regel B verfasst, da sie sich mit dem Leihen und Borgen befassen; im Liber de Doctrina hingegen wurde die Leihe als sündhaft abgelehnt<sup>1767</sup>, was wohl den Vorstellungen Stephans von Liciac entsprach. Man versuchte aber auch in der Regel B, die Sünde bei solchen Geschäften zu reduzieren: So durften die Grandmontenser keinesfalls jemandem etwas gegen Zins borgen; lieber sollten sie das Erbetene verschenken, um nicht der Sünde des Wuchers anheimzufallen.<sup>1768</sup> Selber durften sie in Notzeiten kein Geld oder anderes gegen einen festen Rückzahlungstermin annehmen. Die Gefahr hierbei war zu groß, dass sie zum vereinbarten Termin nicht zahlen konnten und so die Sünde der Lüge begingen.<sup>1769</sup>

Die ökonomischen Restriktionen sollten, ähnlich wie bei anderen Eremiten, dafür sorgen, dass das Umfeld der Eremiten keinen Anstoß nahm und kein Neid erweckt wurde.<sup>1770</sup> Während der Verzicht auf territoriale Expansion geistliche und weltliche Grundherren und vor allem benachbarte Klöster zufriedenstellte, bediente der Verzicht auf Kirchen und die

---

<sup>1762</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 33.

<sup>1763</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 5, 34, 48, 64.

<sup>1764</sup> Daraus erklärt sich, dass König Heinrich II. die Grandmontenser vor allem mit Geld und nur wenig Land beschenkte, vgl. Hallam, Henry II, Richard I and the order of Grandmont, S. 181.

<sup>1765</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 15.

<sup>1766</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 16.

<sup>1767</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 60. Siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 17 und 18.

<sup>1768</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 18.

<sup>1769</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 17.

<sup>1770</sup> Melville, In solitudine ac paupertate, S. 19, schreibt von einem „Gebot der *totalen Rücksichtnahme auf die Welt*“ (Hervorhebung im Text), das eines der Prinzipien der Stephansregel bildete.

dazugehörigen Einnahmen insbesondere die Bischöfe, der Verzicht auf gewinnbringende Verkäufe die lokalen Händler. Der Friede mit den Nachbarn war den Grandmontensern ein hohes Gut: „Oporet enim uos, ut ait apostolus, *cum omnibus hominibus, si fieri potest, pacem habere*“<sup>1771</sup>. Da die Grandmontenser ihre Ansiedlungen vom Gutdünken ihrer Förderer abhängig machten – sie durften ihren Besitz nicht urkundlich bestätigen lassen<sup>1772</sup> –, dienten solche Vorschriften auch der Sicherung ihrer ungestörten Existenz. Die Regel zu befolgen, mitsamt den Armutsvorschriften, und den Nachbarn keinerlei Schaden zuzufügen, sei laut der Stephansregel der „claus (...) nostrae religionis“: Wenn die Mönche die Regel einhalten, werde ihnen kein Feind erwachsen, der sie zur Flucht zwingt<sup>1773</sup> und ihnen würde immer Land geschenkt werden, auf dem sie ihre Klöster bauen könnten.<sup>1774</sup> Eine kleine und arme Eremitengemeinschaft wurde eben gewöhnlich gerne geduldet; erst wenn diese sich zu einem großen Kloster entwickelte, das zahlreiche Ressourcen beanspruchte, nahmen die Nachbarn Anstoß.<sup>1775</sup>

Die Vorschriften der Grandmontenser gingen aber noch weit über den Frieden mit dem Umfeld und die Gewährleistung der Einsamkeit hinaus. Singulär hart waren das Verbot, das geschenkte Land zu verbessern<sup>1776</sup>, oder das Verbot, Tiere zu besitzen.<sup>1777</sup> Für Letzteres wurde auch der praktische Grund in der Regel genannt, dass das Land der Grandmontenserklöster in der Regel zu klein für Tiere sei; diese würden von den Weiden der Nachbarn fressen und so für Streit sorgen.<sup>1778</sup> Das vorletzte Kapitel, das die Regel A vielleicht abschloss, schärfte die ökonomischen Restriktionen noch einmal deutlich ein, so dass die Interpretation der Vorschriften in der Regel eindeutig ausfallen musste.<sup>1779</sup> Hieran ist zu sehen, dass es darum ging zu verhindern, dass die Grandmontenser *eine feste Existenzgrundlage* aufbauten oder ihr *Wirtschaften profitabel* gestalteten.<sup>1780</sup> Daraus ist auch das Verbot einer Verbesserung des Landes, welches auch die Rodung von Waldflächen einschließen musste, zu erklären. Nicht einmal das Land selbst sollte den Mönchen gehören, da es ihnen verboten war, Urkunden zur Besitzbestätigung anzunehmen oder vor Gericht zu

---

<sup>1771</sup> Regula Stephani, cap. 30.

<sup>1772</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 24.

<sup>1773</sup> Regula Stephani, cap. 25.

<sup>1774</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 27.

<sup>1775</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 20.

<sup>1776</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 30. Hierzu siehe Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 16, Anm. 28: „Durch dieses wirtschaftliche Verhalten entziehen sich die Grandmontenser gerade auch den sonst üblichen Leistungen der eremitischen Verbände im Landesausbau (...).“

<sup>1777</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 6. Siehe hierzu Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 98, der das Verbot der Tierhaltung als „mesure sans exemple ailleurs“ bezeichnet.

<sup>1778</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 6.

<sup>1779</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 64.

<sup>1780</sup> Vgl. Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 15-17.

gehen<sup>1781</sup>, was es leicht machte, Schenkungen an die Grandmontenser wieder rückgängig zu machen<sup>1782</sup>; auch hierin waren die Grandmontenser radikal wie kein anderer Orden. Sie sollten von der Außenwelt abhängig bleiben – ein Ziel, das sichtlich das Ideal der Einsamkeit und der Autarkie hintertrieb. Verschärft wurden diese Restriktionen noch dadurch, dass den Mönchen geboten wurde, alle Gäste und Armen, die zu ihnen kamen, zu versorgen.<sup>1783</sup> Besonders sollten sie sich über die Armen freuen, die als Sprachrohr Gottes dienten: „Nimirum Deo gratias agere debetis, cum uobis suos mittit pauperes. Non enim tot nuntios inueniretis, quos ad tot pauperes dirigeretis, nec etiam sciretis eos eligere, sed Deus eos eligit, et electos uobis mittit.“<sup>1784</sup> Wenn die Eremiten ihnen nichts geben könnten, so sollten sie ihnen wenigstens gute Worte schenken, denn „loqui cum pauperibus est honor uester“.<sup>1785</sup> Von den Mönchen wurde also verlangt, von der Hand in den Mund zu leben, und zugleich ihre spärliche Habe mit anderen zu teilen. Motivation für ein solches Handeln hatten die Mönche bitter nötig, und so erklären sich einige spirituelle Begründungen für die radikale Armut. Die Frage „Wovon sollen wir leben?“, auf die in Kapitel 9 eingegangen wird<sup>1786</sup>, wurde sicher häufig gestellt. Als Begründungen für die Armut werden in der Stephansregel das Freisein von weltlichen Sorgen und die Freiheit für Gott angeführt, jenseitige Belohnung in Aussicht gestellt und an das Gottvertrauen der Mönche appelliert. Gott werde zweifellos alles Notwendige für seine Diener bereitstellen – gesetzt, man befolge die Regel.<sup>1787</sup> Nur in Notfällen, in denen die Mönche durch übergroße Armut versucht wurden<sup>1788</sup>, und nur, solange sie nicht wenigstens einen Tag über die Runden kamen<sup>1789</sup>, wurde ihnen ein Ausweg zugestanden: der Bettel, der die zahlreichen Vergleiche zwischen Grandmontensern und den späteren Bettelorden bedingte.<sup>1790</sup> Allerdings war der Bettel bei den Grandmontenser wirklich

<sup>1781</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 24 und 31.

<sup>1782</sup> Vgl. auch Regula Stephani, cap. 23: Wenn jemand, der den Mönchen ein jährliches Almosen zugesagt hatte, dieses plötzlich einbehält, durften die Grandmontenser einmal auf das Ihnen Zustehende verweisen. Falls das nichts nützte, mussten sie sich mit dem Verlust abfinden. Weiterhin ebenda, cap. 26: Wenn jemand den Mönchen vor seinem Tod Besitz vermacht hatte und daraus Streit entstand, sollten sie den Erben den Besitz überlassen, sofern deren Forderung rechtmäßig war.

<sup>1783</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 36 und 37.

<sup>1784</sup> Regula Stephani, cap. 37.

<sup>1785</sup> Regula Stephani, cap. 37.

<sup>1786</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 9: „Sed uos a nobis fortasse quaeritis quomodo post mortem nostram uiuere ualeatis, eo quod ecclesias, terras, bestias, redditus, et etiam quaestum uobis interdiximus. Quibus ita respondemus: (...)“

<sup>1787</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 6, 7, 8, 9, 12 und 14.

<sup>1788</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 13.

<sup>1789</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 9.

<sup>1790</sup> Ein Vergleich zwischen dem Armutsverständnis der Grandmontenser und der Franziskaner findet sich in folgenden Artikeln: D’Ascoli, E., *La vita spirituale anteriore a San Francesco di Assisi*, in: *Collectanea Franciscana* 2 (1932), S. 5-34, 153-158; Melville, G., *In solitudine ac paupertate*. Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi, in: Ders./ Kehnel, A. (Hg.), *In proposito paupertatis*. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis Abhandlungen 13), Münster 2001, S. 7-



nur als Notbehelf und nicht als reguläres Einkommen wie bei den Franziskanern gedacht.<sup>1791</sup> Der Erste, an den sich die die Mönche wenden sollten, war der Bischof; nur falls er ein Almosen verweigerte, durfte man auch bei anderen betteln, aber erst, nachdem man zwei Tage gefastet hatte.<sup>1792</sup> Dabei sollte man aber das Betteln bei Freunden und Nachbarn vermeiden, damit man ihnen nicht zur Last fiel.<sup>1793</sup> Als eigentliche Einkommensquelle, welche die mangelnden Lebensgrundlagen ausgleichen sollte, war nicht der Bettel, sondern die Almosen von Förderern vorgesehen. Sie durften jedoch keineswegs um Almosen bitten, da die Leute lieber freiwillig etwas geben würden. Zudem wollte man das Verdienst des Gebers nicht schmälern, da Gott freiwillige, gerne gegebene Spenden höher schätze als widerwillig dargereichte.<sup>1794</sup> Die Ablehnung des Eigenwillens ging dabei so weit, dass man nicht aus mehreren angebotenen Geschenken wählen durfte.<sup>1795</sup> Auch die Almosen von armen Menschen sollte man annehmen – und später reichlicher vergelten –<sup>1796</sup>, da man ihre Gabe nicht als geringer erachten durfte als das Geschenk eines Reichen. Somit ist sichtbar, dass die Grandmontenser nach ihrer Regel auf das Wohlwollen ihrer Umwelt angewiesen waren und nichts unternehmen durften, um dies zu ändern. Der Friede mit der Umwelt war damit eine Überlebensnotwendigkeit.

Obwohl die Grandmontenser also das Ideal der Armut mit den anderen Eremiten ihrer Zeit teilten, was sich in – mit Ausnahme des Bettels – ähnlichen wirtschaftlichen Restriktionen äußerte, stachen sie unter ihren Zeitgenossen durch ihre Radikalität hervor. Den Grandmontensern fehlte in ihrem Armutsideal das Ideal des Maßes. Damit standen sie beispielsweise im Gegensatz zu den Kartäusern, denen es vor allem auf die Autarkie ankam und die daher durchaus Wert auf ökonomische Stabilität legten; geordnete materielle Verhältnisse bildeten hier eine Bedingung für die ungestörte Suche nach Gott.<sup>1797</sup> Während Letztere die Anzahl von Mönchen in den Kartäusern sowie die Caritas beschränkten, fehlten solche Vorschriften bei den Grandmontensern, was ihre wirtschaftliche Lage weitaus

---

30; Milano, I. da, Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?, in: Villapadierna, I. a (Hg.), *Miscellanea Melchor de Pobladora. Studia Franciscana historica P. Melchiori a Pobladora dedicata, LX aetatis annum et XXV a suscepto regimine instituti historici O.F.M. Cap. agentis* (Bibliotheca seraphico-capuccina 23), Bd. 1, Rom 1964, S. 75-97. Im Gegensatz zu den Artikeln von D'Ascoli und Milano, welche nur einzelne Gemeinsamkeiten zwischen Grandmontensern und Franziskanern hervorheben, enthält der Aufsatz von Melville einen systematischen Vergleich.

<sup>1791</sup> Vgl. Milano, *Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?*, S. 79 und 94.

<sup>1792</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 13.

<sup>1793</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 10 und 13.

<sup>1794</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 21.

<sup>1795</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 19.

<sup>1796</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 37.

<sup>1797</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 19, 20 und 79. Den Gegensatz zu den Kartäusern betont auch Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 279 f.

instabiler machte. Nicht die praktischen Ursachen einer allzu großen Menge von Mönchen und allzu vieler karitativer Leistungen, welche die Wirtschaftskraft des Klosters überspannten, wurden als Probleme für die „Dekadenz“ der Orden bzw. ihr Abweichen von den ursprünglichen Armutsidealen gesehen. Vielmehr sahen sie das Problem einzig in der spirituellen Einstellung ihrer Mönche, die sich an die Armut nicht gewöhnen wollten; entsprechend mussten ihnen in der Stephansregel allein spirituelle Ermahnungen helfen.<sup>1798</sup> Die Kartäuser gingen hier weitaus pragmatischer vor, indem sie die Armut auf ein erträgliches Maß drückten und so die Versuchung für die Mönche, großen Reichtum zu erwerben, reduzierten. In Grandmont hingegen verlangte man mehr, die strikte Befolgung der Regeln für die Vollkommenen im Evangelium.<sup>1799</sup>

Ein zweites Charakteristikum des grandmontensischen Armutsideals ist, dass es sich um ein kollektives Armutsideal handelte, das in seiner Radikalität an die späteren Bettelorden erinnerte.<sup>1800</sup> Das kollektive Armutsideal der Grandmontenser war wiederum eng verknüpft mit ihrer Bewertung der materiellen Armut, die sich von manchem anderen Orden unterschied; da diese nicht ganz widerspruchsfrei war, soll unten in diesem Kapitel näher darauf eingegangen werden. Den Grandmontensern genügte es jedenfalls nicht, wie die anderen Orden ihrer Zeit nur den Einzelmönch arm sein zu lassen oder die Klostergemeinschaft zur Askese bzw. zum moderaten Gebrauch ihres Eigentums anzuhalten<sup>1801</sup>, denn sie trafen aktiv Maßnahmen, die allzu großen Besitzerwerb und eine feste Existenzgrundlage für das Kloster verhindern sollten. Ihre Abscheu gegen den Besitz begründeten die Jünger Stephans mit einem Verweis auf allgemeine Entwicklungen des Mönchtums: „nihil enim uehementius religionem dissipat quam cupiditas et multitudo diuitiarum.“<sup>1802</sup> Es ist hierbei nicht fassbar, ob sie an ein konkretes Beispiel dachten. Trotz aller scheinbaren Gemeinsamkeiten mit dem Armutsideal der späteren Bettelorden ist jedoch zu bedenken, dass die Grandmontenser die Armut immer mit der eremitischen Einsamkeit verbanden. Die Grandmontenser waren immer noch in der eremitischen Bewegung des Hochmittelalters verwurzelt und unterschieden sich hierin von den Bettelorden. Dieser Unterschied wurde auch von außen sichtbar: Die Franziskaner gingen zu den Menschen in

---

<sup>1798</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 11, 12, 14, 27.

<sup>1799</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 66 f.

<sup>1800</sup> Vgl. Melville, In solitudine ac paupertate, S. 8 und 21; Génicot, Présentation de saint Étienne de Muret et de la pauvreté, S. 581.

<sup>1801</sup> Auch die Reformer des 12. Jahrhunderts fassten die Armut als persönliche und nicht als kollektive Armut auf, vgl. Constable, The Reformation of the Twelfth Century, S. 146 f.

<sup>1802</sup> Regula Stephani, cap. 6.

den Städten, während sich die Grandmontenser in die Wälder zurückzogen und von den Menschen aufsuchen ließen.<sup>1803</sup>

Obwohl die Armutsauffassung der Grandmontenser auf den ersten Blick als äußerst konsequent erscheint, fallen bei näherer Untersuchung einige innere Widersprüche auf, die unten näher erläutert werden sollen. Zudem ergaben sich durch die rigide Armutsauffassung Widersprüche zu anderen Idealen des Verbandes, was zu mehreren Problemen führte.<sup>1804</sup> Bei dem ersten Problem handelte es sich um ein spirituelles. Zwar wollten die Grandmontenser mittels ihrer Armut frei von weltlichen Sorgen und frei für Gott sein; doch eine berechtigte Frage ist, ob die Armut diese Ziele tatsächlich begünstigt oder eher behindert. Wer besonders arm ist und nicht weiß, wovon er auf Dauer leben soll, läuft Gefahr, sich besonders viele Sorgen um seinen Lebensunterhalt zu machen. Auch die völlige Abhängigkeit von der Umwelt bot Potenzial für irdische Sorgen. Nicht zuletzt zwang der Bettel einzelne Mönche dazu, ihr kontemplatives Leben sowie die *Stabilitas* zu unterbrechen und sich allein ökonomischen Belangen zu widmen. Eben aus diesem Grund lehnten die Kartäuser den Bettel strikt ab und legten Wert auf gesicherte materielle Grundlagen.<sup>1805</sup> Zudem nahm die körperliche Arbeit großen Raum in Anspruch.<sup>1806</sup> Sich bei einer ungesicherten materiellen Grundlage keine weltlichen Sorgen zu machen, erforderte ein sehr starkes Gottvertrauen und eine sehr starke Verankerung in Gott, was gewiss nur wenigen Mönchen gelang. Es gab im 11. und 12. Jahrhundert daher auch Stimmen, die Armut als Gefahr für die Spiritualität sahen.<sup>1807</sup> Johannes von Salisbury überliefert denn auch, dass den Grandmontensern oft vorgeworfen wurde, bei ihrer Lebensweise handele es sich um eine permanente Versuchung<sup>1808</sup>; Giraldus Cambrensis war der Meinung, die Besitzvorschriften des Ordens seien anfangs unvernünftig und allzu streng gewesen.<sup>1809</sup> Es bestand die Gefahr, dass das Armutsideal die höherwertigen Ideale der Einsamkeit und Kontemplation hintertrieb und die Mönche vom Wesentlichen abhielt. Im *Liber de Doctrina* wurde eine Versuchung für

---

<sup>1803</sup> Vgl. Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 28 f.

<sup>1804</sup> Die Widersprüchlichkeit der Stephansregel wird allein von Palma betont, vgl. Palma, *La povertà nell' „ordo“ di Grandmont*, S. 276 und 284; nach ihr widerspricht die Abhängigkeit der Grandmontenser von Almosen, die zu Kontakten mit der „Welt“ führen musste, der geforderten Einsamkeit, vgl. ebenda, S. 284. Es lassen sich jedoch noch weitere Widersprüche finden.

<sup>1805</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 19, 20 und 79. Die meisten Reformer im 12. Jahrhundert lehnten den Bettel ab, da er die Mönche in Kontakt mit der Außenwelt brachte und als Mangel an Gottvertrauen interpretiert werden konnte, vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 147.

<sup>1806</sup> Jeder Postulant sollte daher vom Prior gefragt werden, ob er harte körperliche Arbeit verrichten könne, vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 1.

<sup>1807</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 30. Diese Einstellung dominierte im 11. Jahrhundert und wurde im Laufe des 12. Jahrhunderts durch eine positive Bewertung der Armut und Ablehnung des Reichtums abgelöst, vgl. ebenda, S. 29 f.

<sup>1808</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, *Policraticus*, lib. 7, cap. 23, 698 d.

<sup>1809</sup> Vgl. Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, dist. 3, cap. 21, S. 256.

Grandmontensermönche überliefert, die in dem Gedanken bestand, dass man sich in einer anderen *religio* wichtigeren Dingen hingeben konnte als in Grandmont, wo man immer nur arbeiten musste. Dies zeigt deutlich, dass dies auch von manchen innerhalb des Verbandes als Defizit empfunden wurde.<sup>1810</sup>

Ein zweites Problem ergab sich aus der Verknüpfung von eigener Armut und Armenfürsorge. So stehen die Ideale der Armut und der Caritas im Widerspruch zueinander, da karitative Leistungen viel Geld verschlingen und daher gute materielle Grundlagen erfordern.<sup>1811</sup> Ein reiches Kloster hatte mehr Möglichkeiten, den Armen zu helfen, als die Grandmontenser, welche die Caritas nur in einem beschränkten Maßstab ausüben konnten und ständig Gefahr liefen, damit ihre ökonomischen Möglichkeiten überzustrapazieren, mit den oben benannten spirituellen Gefahren. Dies galt umso mehr, als sie Messstiftungen<sup>1812</sup>, Seelgeräte<sup>1813</sup>, Confraternitates<sup>1814</sup> und somit die mit der Liturgie verflochtene Armenfürsorge der traditionellen Klöster ablehnten.<sup>1815</sup> Tatsächlich rechnete man in der Grandmontenserregel damit, den Armen bisweilen nichts geben zu können als erbauliche Worte.<sup>1816</sup> Mehr noch, konnte man den Eremiten vorwerfen, dass sie die Almosen der Umgebung abschöpften; Ivo von Chartres beispielsweise überliefert eine interessante Kritik an den neuen religiösen Bewegungen seiner Zeit: die freiwillig Armen beraubten die unfreiwillig Armen.<sup>1817</sup> So stellte Stephan von Tournai um 1180 die Zisterzienser über die Grandmontenser, denn jene erwirtschafteten ihre Gaben wenigstens selbst.<sup>1818</sup> Wie später bei den Franziskanern, war die Armut der Grandmontenser ein „wirtschaftliches Erwerbsprinzip“, denn sie verschaffte ihnen einen Anspruch auf die Almosen, die allen Armen zustanden<sup>1819</sup> und die in Konsequenz den weltlichen Armen fehlten. Es gibt manche Quellen, aus denen eine Konkurrenz zwischen freiwillig armen Religiösen und unfreiwillig armen Weltleuten deutlich wird.<sup>1820</sup> Diese

---

<sup>1810</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 6.

<sup>1811</sup> Zum Problem der Caritas bei armen Häusern vgl. Leyser, Hermits and the New Monasticism, S.61.

<sup>1812</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 5.

<sup>1813</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 80.

<sup>1814</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 20. Siehe hierzu Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 20.

<sup>1815</sup> Siehe Constable, The Reformation of the Twelfth Century, S. 237, über die Einstellung der Reformer zur Armenfürsorge im 12. Jahrhundert: „Two points that may be mentioned in particular are the sense of personal obligation to charitable activities, which differed from the primarily liturgical character of the traditional monastic charity, and the personal identification of the reformers with the sufferings of the poor.“

<sup>1816</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 37.

<sup>1817</sup> Vgl. Migne, PL 162, Nr. 192, Sp. 200: „an fieri Sarabaitas, ut in privatis locis proprio jure vivant et victum sibi de substantia pauperum per manum raptorum, et de foenore negotiatorum accipiant.“ Nach Melville, In solitudine ac paupertate, 19 f., Anm. 48, wurde dies Eremiten der Zeit häufiger vorgeworfen.

<sup>1818</sup> Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 5 f.

<sup>1819</sup> Kehnel, Der freiwillig Arme ist ein potentiell Reicher, S. 212.

<sup>1820</sup> In diesen Quellen wurde argumentiert, dass es viel verdienstvoller sei, die freiwillig und um der Gottesliebe Armen zu unterstützen als die unfreiwillig Armen in der Welt, vgl. Abaelard, Sermo 30, in: Migne, PL 178, Sp. 567 f.; Rudolf von Saint-Trond, Gesta abbatum Trudonensium, S. 257 f.

Konkurrenz ließ sich nur schwerlich dadurch überdecken, dass die armen Religiösen überschüssige Almosen an die weltlichen Armen weitergaben. Für diejenigen Religiösen, die den Armen aus ihrer materiellen Not helfen wollten, war die freiwillige Armut ein Dilemma. Es überrascht daher nicht, dass es anscheinend auch unter den Grandmontensern Stimmen gab, die einen größeren Einsatz für die Armen sowie eine Lockerung der ökonomischen Restriktionen forderten. Der Liber entgegnete dem, indem er die Priorität der Kontemplation, des Gottesdienstes und der Hingabe an Gott unterstrich; es sei besser, Almosen zu empfangen, als Almosen zu geben.<sup>1821</sup> Entscheidend vor Gott sei außerdem der gute Wille, etwas zu geben, nicht die Höhe der Gabe; entsprechend werde der Wille auch angerechnet, wenn die Mönche nichts geben könnten. Der gute Wille sei sogar größer, wenn man keine Möglichkeit zu helfen habe.<sup>1822</sup> Der Widerspruch wurde somit aufgelöst, indem man die Innerlichkeit bemühte, aber die gesellschaftliche Realität und die soziale Rolle der Klöster ausblendete. Auch hier blieben wohl unzufriedene Mönche zurück.

Ein drittes Problem tat sich in ebenfalls in der Versorgung der Armen auf und führte in anderen Klostersgemeinschaften zu gravierenden Problemen. In der Stephansregel fanden sich weder Einschränkungen für die Caritas noch war von Rücklagen der Mönche für Notzeiten die Rede. Dass sie erst betteln durften, wenn ihre Nahrung nicht einmal mehr für einen Tag ausreichte, lässt darauf schließen, dass sie den weltlichen Armen erst dann nichts mehr geben durften, wenn sie gerade noch so viel oder weniger hatten, als sie selbst an diesem Tag benötigten. Auch dies sollte die Armut verstetigen: „La generosità nelle elargizioni eliminava il pericolo dell'accumularsi delle riserve (...)“<sup>1823</sup> Die Grandmontenser waren nicht die Einzigen, die ursprünglich das Ziel verfolgten, ohne Rücksicht auf eigene Ressourcen auch die weltlichen Armen mitzuversorgen. Gerade aus dem 12. Jahrhundert sind einige Einsiedler bekannt, welche die Armen vorbehaltlos unterstützten. Zu nennen wären hier unter anderem Odo von Tournai<sup>1824</sup>, Stephan von Obazine<sup>1825</sup> und Wilhelm von Vercelli.<sup>1826</sup> Nicht in allen Fällen ließ es die Gemeinschaft zu, dass ihr Anführer so „verschwenderisch“ mit den eigenen Ressourcen umging und die ökonomische Sicherheit der Mönche für nichts erachtete. Odo von Tournai wurde dazu gezwungen, sein Handeln zu unterlassen<sup>1827</sup>, während Wilhelm sogar Montevergine verlassen musste, weil er sich weigerte, in guten Zeiten Reserven für Notzeiten

---

<sup>1821</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 36 und 48.

<sup>1822</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 37 und 43.

<sup>1823</sup> Milano, Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?, S. 82.

<sup>1824</sup> Vgl. Leyser, Hermits and the New Monasticism, S. 44.

<sup>1825</sup> Vgl. Leyser, Hermits and the New Monasticism, S. 60 f.

<sup>1826</sup> Vgl. Vita et obitus sancti Guilielmi, cap. 6.

<sup>1827</sup> Vgl. Leyser, Hermits and the New Monasticism, S. 44.

anzulegen.<sup>1828</sup> Gegen die Existenzängste zu kämpfen, die manchen Mönch ergreifen mussten, verlangte dessen Moral sehr viel ab und bezeugt abermals die Radikalität der grandmontensischen Ideale. Auch hier bezeugt der Liber de Doctrina Probleme und Kritik innerhalb des Verbandes. Die Sorgen, die den Grandmontenser plagten, ähnelten offenbar denjenigen der Mönche von Montevergine. So stellten sich manche Grandmontenser nicht nur die Frage, woher sie die Almosen nehmen, sondern auch, ob sie nicht Rücklagen bilden sollten; dies wurde im Liber abgelehnt.<sup>1829</sup> Zudem hielt sie der Text an, sich keine Gedanken darüber zu machen, wenn ihnen für ihre Almosen nicht gedankt würde, denn dies sei töricht.<sup>1830</sup> Man solle Almosen immer an diejenigen austeilen, die diese am nötigsten hätten.<sup>1831</sup> Auf der anderen Seite wurde der Prior angewiesen, bei der Verteilung von Almosen darauf zu achten, die Gemeinschaft nicht zu schädigen.<sup>1832</sup> Im Liber drückte sich so eine maßvollere Einstellung aus als in der Regel. Doch auch hier wurden der Armenfürsorge nur wenig engere Grenzen gezogen: Bei den Almosen musste darauf geachtet werden, dass immer der Bedarf der Mönche gedeckt wurde (wohl für einen Tag); sie sollten also nicht betteln gehen müssen, um die Armen zu versorgen. Es war in solchen Fällen sinnvoll, dass die weltlichen Armen selbst bettelten. Letztlich lief es hier jedoch wieder auf das zweite Problem hinaus, dass die Grandmontenser die Armenfürsorge zwar rhetorisch hochhielten, bei den faktischen Leistungen für die Armen jedoch hinter manchem traditionellen Kloster zurückbleiben mussten.

Ein viertes Problem ergab sich aus der Abhängigkeit der Eremiten von der Umwelt, die durch die rigide Armut verstärkt wurde.<sup>1833</sup> Nichts bringt dieses Problem besser auf den Punkt als die ätzende Kritik Stephans von Tournai an den Grandmontensern, die er in einem Lob der Zisterzienser verpackte: „Beata paupertas eorum, que licet eos fame premat et frigore, non tamen aut mendicare compellit aut divitibus adulari.“<sup>1834</sup> Die Grandmontenser mussten sich

---

<sup>1828</sup> Für die Forderungen der Priestermönche in Montevergine vgl. Vita et obitus sancti Guilielmi, cap. 6: „Tempore ergo quo poterat, maxima populi multitudo ad eum [Wilhelm von Vercelli, D. H.] confluens, aurum, argentum et que habere poterant ad pedes eius offerebant. Que benigne suscipiens, tamquam bonus dispensator, que necessaria noverat fratribus retinebat, cetera pauperibus erogabat. Hec sacerdotes intuiti, avaritie telo iam dudum percussi et de misericordia Dei diffisi, ceperunt prius blandis vocibus venerabili patri rogando persuadere, quatinus in futuro providens, que offerebantur non tam largius expenderet, set potius arcam inveniret, in qua ad opus ipsius ecclesie pecunia reconderetur. Posse etenim fieri testabantur, quod ab hac liberalitate populus cessaret ipsique rerum necessariarum temptarentur inopia.“

<sup>1829</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 37: „Sed adhuc isti qui liberi sunt [die pauperes Christi, D. H.], si rursus inquirant qualiter eleemosynas agere ualeant, non se bene reliquerunt; et est similitudo eos aliquid retinuisse unde eas faciant. Si enim se bene reliquissent, nec pedem, nec manum, nec aliud membrum haberent, quibus eas facerent.“

<sup>1830</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 46.

<sup>1831</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 46 und 47.

<sup>1832</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 38.

<sup>1833</sup> Vgl. Palma, La povertà nell' „ordo“ di Grandmont, S. 284.

<sup>1834</sup> Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 5.

ihre Förderer gewogen halten, umso mehr, wenn es sich um reiche Förderer handelte. Diese Abhängigkeit wirkte sich nicht nur negativ auf die Kontemplation und Einsamkeit der Mönche aus – dies ist besonders am Bettel sichtbar, für den sie die Zelle verlassen mussten –, sondern konnte auch die Armut selbst und das gute Verhältnis zwischen Klerikern und Laienbrüdern gefährden.<sup>1835</sup> So konnte das Verbot, aus den Geschenken und Almosen auszuwählen<sup>1836</sup>, ein Problem mit sich bringen, wenn die Förderer die Grandmontenser reicher beschenken wollten, als sie selbst es sich vorstellten. Es ist unklar, ob die entsprechenden Abschnitte der Stephansregel von Stephan von Liciac verfasst wurden, der dieses Problem vielleicht nicht bedachte, oder ob sie neu zur Regel B hinzugefügt wurden, um den zunehmenden Reichtum zu rechtfertigen.<sup>1837</sup> In der Regel wurden nicht alle potenziellen Gefahrenherde berücksichtigt; so wurde zum Beispiel die Schenkung prächtiger Gewänder oder kostbarer Kirchengeschmück nicht verboten. Dies holte zum Teil die Institutio nach.<sup>1838</sup> Auch musste sich bei der Abhängigkeit von externen Stiftern die Gefahr der Klerikalisierung drastisch erhöhen, da jene vor allem auf das Gebet der Mönche setzten. Dem wurde zwar ein Verbot von Messstiftungen entgegengesetzt<sup>1839</sup>, doch die Regel A öffnete hier eine Hintertür: Zwar lehnte man dort Gebete *ex cupiditate* ab, man erlaubte aber Gebete *ex caritate*<sup>1840</sup>; das schloss Schenkungen gegen die Auflage von regelmäßigen Messlesungen aus, jedoch nicht Messen auf freiwilliger Basis – und deswegen war die Vorschrift wohl kaum geeignet, um Schenkungen gegen Messlesungen zu verhindern. Es scheint, dass man sich in den 1180er Jahren längst nicht mehr an das Verbot von Messstiftungen hielt; so wurde im Kapitel 26, das neu für die Regel B verfasst wurde, den Mönchen erlaubt, letztwillige Verfügungen anzunehmen, die mit Gebeten für den Toten verbunden waren.<sup>1841</sup> Den Hintergrund bildete wahrscheinlich das Testament Heinrich II. aus dem Jahr 1182, das den Grandmontensern £ 3000 vermachte.<sup>1842</sup> Dadurch wurden die strengen Prinzipien Stephans von Liciac aufgeweicht, denn die Regel A wie der Liber de Doctrina lehnten solche Stiftungen sehr eindeutig ab.<sup>1843</sup> Sobald zunehmend Einkünfte aus Messen bezogen wurden oder diese sogar die Haupteinnahmen stellten, musste dies auch Unfrieden unter den Mönchen hervorrufen: Es

<sup>1835</sup> Vgl. Palma, La povertà nell' „ordo“ di Grandmont, S. 284.

<sup>1836</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 19 und 21.

<sup>1837</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 19 und 21.

<sup>1838</sup> Vgl. Institutio seu consuetudines, cap. 26-28 (Vorschriften in erster Linie gegen Kleiderluxus), cap. 58 (Vorschriften gegen eine prachtvolle Ausstattung von Kirchen).

<sup>1839</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 5; siehe auch ebenda, cap. 20.

<sup>1840</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 20

<sup>1841</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 26.

<sup>1842</sup> Vgl. Hallam, Henry II, Richard I and the Order of Grandmont, S. 169.

<sup>1843</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 5: Hier wurden einige gängige Formen des Totengedenkens explizit verboten. Siehe auch die negative Bewertung von Seelgeräten im Liber de Doctrina, cap. 80.

war ein Problem, wenn die Kleriker Geld erwirtschafteten<sup>1844</sup>, über das allein die Laienbrüder verfügten. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass die Kleriker in den 1180er Jahren die Kontrolle über die Finanzen forderten.<sup>1845</sup>

Das fünfte Problem der grandmontensischen Armutsauffassung lag darin, dass sie nirgendwo ausführlich theoretisch reflektiert wurde und teilweise inkonsistent war. Zu Zeiten Stephans von Liciac hatten die Eremiten nur die Regel A, die Stephansvita und den Liber de Doctrina zur Verfügung, wenn sie etwas über die verbandseigene Armutsauffassung wissen wollten. Abgesehen von der Regel, äußerte sich hier der Liber am ausführlichsten, aber in recht unzusammenhängenden Sprüchen, die Stephan von Muret zugeschrieben wurden. Dies führte nicht nur zu Widersprüchen zwischen den verschiedenen Aussagen zur Armut, sondern musste auch Fehldeutungen der Mönche begünstigen. Eine ausführlichere Reflexion wäre umso notwendiger gewesen, als sich bei einer Idealisierung der Armut immer die Frage stellte, wie man die reichen Förderer bewerten sollte – und noch mehr, weil sich die Armutsauffassung der Grandmontenser von den anderen Orden ihrer Zeit unterschied. Die Armut wurde im hochmittelalterlichen Mönchtum zwar gemeinhin als Ideal hochgehalten, doch meist verstand man sie vor allem als spirituelle Armut, als „Armut im Geiste“.<sup>1846</sup> Gerade im 12. Jahrhundert wurde eine innerliche, individualisierte Ethik vertreten, welche die Intention oder den Willen des Handelnden zum Maßstab für die Moralität einer Handlung erhob; hierhin gehört auch, dass eine gute Handlung, die freiwillig geschah, höher gewertet wurde als eine aus Notwendigkeit oder Pflicht. So galt jemand, der die Armut freiwillig wählte, als moralisch gut, während unfreiwillige Armut keine moralische Qualität besaß.<sup>1847</sup> Die Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut spielte im Denken der Zeit über die Armut eine zentrale Rolle.<sup>1848</sup> Für die meisten Mönche im 12. Jahrhundert war

---

<sup>1844</sup> Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 284, bezeichnet die Kleriker zu Recht als „*principali promotori del successo*“.

<sup>1845</sup> Siehe auch die Entwicklung in Montevergine, in dem die Priester gegen die allzu reichlichen Almosengaben Wilhelms von Vercelli aufbegehren und Mitbestimmung einforderten, vgl. *Vita et obitus sancti Guilielmi*, cap. 6: „*Qui (...) insanis vocibus in clamorem prorumpunt, dicentes eum contra ius facere, cum bona ecclesie, que communia sunt, que etiam plus pro suis officiis et orationibus quam pro suis meritis offerebantur, eis invitis pauperibus erogaret.*“

<sup>1846</sup> Vgl. Constable, *Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life*, S. 109 f.; Ders., *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 148.

<sup>1847</sup> Vgl. Constable, *Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life*, S. 109-111.

<sup>1848</sup> Vgl. Constable, *Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life*, S. 110. Für Grundlegendes zur Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut (mit Schwerpunkt auf der Armut der Franziskaner) siehe Kehnel, A., *Der freiwillig Arme ist ein potentiell Reicher. Zur Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut*, in: Dies./ Melville, G. (Hg.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis Abhandlungen 13)*, Münster 2001, S. 203-228.



die freiwillige Armut bereits durch den Klostereintritt gegeben, bei dem man auf den individuellen Besitz verzichtete.<sup>1849</sup>

In der Wertung der Armut konnte dies durchaus zu Heuchelei führen, da auf diese Weise die Handlungen oder die äußeren Verhältnisse relativiert werden konnten. Ein Reicher, der das Mönchtum wählte und sich dafür vom gewohnten Komfort verabschiedete, war tugendhafter als ein Armer, der als Mönch besser lebte als in der Welt, auch wenn objektiv gesehen der ehemals Arme spartanischer lebte als der ehemals Reiche. Jemand, der im Kloster auf seine gewohnten Fleischrationen verzichtete, war tugendhafter und „ärmer“ als ein Armer in der Welt, der sich Fleisch ohnehin nicht leisten konnte. Nicht zuletzt war ein Mönch, der per Definition keinen eigenen Besitz mehr hatte, sondern dem vom gemeinsamen Besitz des Klosters zugeteilt wurde, der formell nicht einmal mehr seine eigene Kleidung besaß, „ärmer“ als ein Armer in der Welt, der wenigstens die Lumpen an seinem Körper sein Eigen nannte.<sup>1850</sup> Da konnte der Lebensstandard im Kloster noch so viel höher sein als derjenige des Armen in der Welt – der äußerlich Reiche war hier der eigentlich „Arme“.<sup>1851</sup> Der äußerlich Arme in der Welt musste aufpassen, dass er nicht der Sünde der *cupiditas* verfiel und mehr haben wollte, als er tatsächlich besaß.<sup>1852</sup> Unfreiwillige Armut konnte so das Seelenheil gefährden, während freiwilliger Verzicht eine Tugend war. „Praiseworthy poverty thus came to have increasingly little to do with owning property and was considered to be almost the same as humility and abnegation of self-will.“<sup>1853</sup> Hinter der scheinbaren Hochschätzung der Armut verbarg sich somit allein eine Hochschätzung der „Armut im Geiste“, die mit einer Geringschätzung der unfreiwilligen oder materiellen Armut einhergehen konnte.

---

<sup>1849</sup> Auch die monastischen Reformer des 12. Jahrhunderts fassten die Armut gewöhnlich als persönliche und nicht als kollektive Armut auf, vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 146 f.

<sup>1850</sup> Exemplarisch für dieses Denken ist eine Stelle in Rudolf von Saint-Trond, *Gesta abbatum Trudonensium*, S. 257: „Et tamen revera sunt pauperes, et multo pauperiores quam illi qui vagantur per villas et discurrunt per plateas (...). Nam quomodo possunt aliqui esse pauperiores, quam sunt in coenobiis morantes, qui pro nomine Domini se privaverunt et totius corporis sui potestate et totius animi sui voluntate et rerum suarum omnium proprietate, quales extra istos nusquam invenies? Illi in seculo pauperes pauperes sunt non voluntarie, isti in coenobiis voluntarie. Illi vel in hoc ditiores istis sunt, quia linguam, aures, oculos variis ad libitum quoties et quantum volunt pascunt, isti illis in hoc pauperiores, quia ista eis non licent, qui nec ipsum coelum commune omni creaturae neque ipsum aerem haurire oculis liberius audent.“

<sup>1851</sup> Der „reiche Arme“ wurde in der monastischen Literatur im 12. Jahrhundert häufig erwähnt, vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 148. Constable verweist ebenda auf eine oft zitierte Stelle aus dem Psalmenkommentar, der Bruno von Köln, dem Begründer der Kartäuser, zugeschrieben wurde, siehe Bruno von Köln (zugeschr.), *Expositio in psalmos*, Sp. 727 A: „Pauperes autem spiritu, qui etsi terrenis abundant non inde superbiunt, neque spem ponunt: sed indigentibus ea large distribuunt.“

<sup>1852</sup> Manchmal wurden die Habgier der Bettler und die Verachtung des Besitzes durch die Mönche kontrastiert, beispielsweise bei Rudolf von Saint-Trond, *Gesta abbatum Trudonensium*, S. 258: „Ut enim paulo superius diximus, sunt pauperes non voluntarii, sunt etiam voluntarii. Non voluntarii ea quae habent pauca gaudent se habere propria, et de rebus et divitiis quas non habent cotidie ditant se et onstant assidua concupiscentia; voluntarii vero ad imitationem discipulorum Christi sua reliquunt omnia, habendi quoque voluntate relicta, et Christi sequentes vestigia conferunt se ad sanctorum coenobia (...). Nichil habent proprium neque volunt habere, quippe quibus placet etiam non licere, quod dicant ‘meum est’ de aliqua re, sed ‘nostrum’ propter commune.“

<sup>1853</sup> Constable, *Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life*, S. 111.

Diese Geringschätzung teilten die Grandmontenser unter Stephan von Liciac nicht, denn ihr Armutsverständnis umfasste eindeutig die materielle Armut der gesamten Klostersgemeinschaft. Der Liber de Doctrina sagte deutlich, dass es vollkommener sei, Almosen zu empfangen als zu geben.<sup>1854</sup> Bemerkenswert war die Solidarität mit den unfreiwillig Armen, die aus der Regel A sprach; die Armen galten dort sogar als Boten Gottes, deren wahrhaftige Predigten die Eremiten sorgfältig aufnehmen sollten. Sie sollten es als Ehre betrachten, mit den Armen zu sprechen, das Gespräch mit Reichen hingegen fürchten. Keinen Armen sollten sie abweisen, da Gott diejenigen auswähle, die er zu ihnen schicke; falls sie ihnen nichts geben könnten, so sollten sie wenigstens ein gutes Wort für sie übrig haben. Sie sollten sich umgekehrt über jedes kleine Almosen, das die Armen ihnen schenkten, besonders freuen und es später umso reichlicher vergelten.<sup>1855</sup> Dass Armut Reichtum im Himmel sei und umgekehrt<sup>1856</sup>, verstanden die Grandmontenser also durchaus wörtlich; wie es das Seelenheil gefährdete, allzu viel Besitz anzuhäufen, weil dies *cupiditas* hervorrief und die Seele von der Gottesliebe abzog<sup>1857</sup>, so war es auch gefährlich, sich mit Reichen abzugeben.<sup>1858</sup> Wie oben bereits angesprochen, war der Reiche in der Welt in seinem Seelenheil gefährdet<sup>1859</sup> - „le ricchezze possono generare superbia e avidità“<sup>1860</sup> – und konnte vielleicht gar nicht gerettet werden. Die Regel legte somit klar fest: „Als Arme (...) solidarischen Umgang mit den Armen zu pflegen – dies war den Grandmontensern im Grunde der einzig erlaubte Rahmen von aktiver Kommunikation mit der Welt und von sozialem Handeln überhaupt.“<sup>1861</sup> Doch dies war kaum praktikabel für einen Verband, der auf Almosen angewiesen war und reiche Förderer für sich gewinnen musste – und bekanntlich auch gewann. So stellte sich bald das Problem, wie man die reichen Förderer bewerten sollte, von denen die Grandmontenser ja abhängig waren.

Tatsächlich sprach aus dem Liber de Doctrina eine mildere Einschätzung des Reichtums als in der Regel. Im Liber wurde das Streben nach Besitz als ein natürliches Verlangen gekennzeichnet, was impliziert, dass dieses an sich moralisch indifferent, also weder gut noch

<sup>1854</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 36.

<sup>1855</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 37 und 38.

<sup>1856</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 12: „Paupertas sit uobis thesaurus et diuitiae. Cumque saeculares adeo suas ament diuitias, quibus tendunt in infernum, uos multo carius uestras diligite, hoc est paupertatem qua tenditis in caelum. Item si diuites esse cupitis secundum saeculum, semper eritis pauperes; si pauperes esse desideratis secundum Deum, semper eritis diuites (...).“

<sup>1857</sup> Siehe oben in diesem Kapitel.

<sup>1858</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 37: „Nam loqui cum pauperibus est honor uester, loqui cum diuitibus plurimum formidare debetis. Hinc enim facile dedecus potestis incurrere.“

<sup>1859</sup> Siehe oben in diesem Kapitel.

<sup>1860</sup> Palma, La povertà nell'„ordo“ di Grandmont, S. 273.

<sup>1861</sup> Melville, In solitudine ac paupertate, S. 21. Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 238, schreibt zutreffend, dass die Grandmontenser „pauvres parmi les pauvres“ sein sollten.

schlecht war. Die Liebe zu Gold, Silber und weltlichem Besitz wurde dem Menschen sogar von Gott eingegeben, damit die Liebe zu ihm umso teurer und von größerem Verdienst war; jedesmal, wenn er etwas Weltliches begehrte, wurde er von Gott vor die Wahl gestellt, sich entweder für das Weltliche oder für Gott zu entscheiden. Bemerkenswert ist die Aussage, dass Gott dem Menschen dennoch zugestehe, was ihm notwendig sei, und niemand würde verdammt werden, wenn er jeden Besitz ansammle, den er erwerben könne, wenn er dies auf ethische Art und Weise tue. Man könne arm im Geiste bleiben, wenn man nur das begehre, womit man Gott dienen könne und sich vor der Sünde hüte.<sup>1862</sup> Da Gott die zeitlichen Güter zuteilte, war letztendlich er für Reichtum und Armut verantwortlich<sup>1863</sup>, so dass beidem keine moralische Qualität zukam; wie im Denken der Zeit üblich, konnte so der Reiche „arm im Geist“ bleiben und der Arme sich nach irdischem Besitz und hoher Stellung verzehren. Entscheidend war, wie der Reiche seinen Besitz nutzte, denn aus seinem Reichtum ergab sich die moralische Verpflichtung, die Armen zu unterstützen. Allerdings wurde ihm das vor Gott nur als Verdienst angerechnet, wenn er dies aus Gottesliebe tat, nicht etwa, um als Wohltäter bewundert zu werden.<sup>1864</sup> Im Liber wurde somit statt der Habgier nur die Zustimmung zur Habgier abgelehnt; die Habgier wurde sogar bejaht, wenn sie mit guten Absichten einherging. Hier wird eine Nähe zur intentionalen Ethik Peter Abaelards sichtbar, die nicht die Begierde, sondern die Zustimmung zur Begierde verurteilte, die gute Absicht zum Kriterium für eine gute Tat machte und so die eigentliche Tat relativierte.<sup>1865</sup> Dies stand jedoch im Kontrast zur Regel A und zu Aussagen im Liber, welche die mystische Spiritualität der Grandmontenser bekräftigten, nach der jegliches Besitzstreben gefährlich war, da es den Geist von der Gottesliebe abzog, und Furcht ausdrückten, dass jeder Besitz unweigerlich Habgier hervorrief.<sup>1866</sup> Demnach war es eigentlich nur tugendhaft, wenn ein Reicher seinen Besitz völlig verschenkte; dies aber hätte das Band zwischen der Gemeinschaft und ihren Förderern zerschnitten, denn die Grandmontenser sahen sehr wohl, dass die Armen der Unterstützung der Reichen bedurften<sup>1867</sup> und es widersinnig war, eine Welt voller Armer zu fordern.

---

<sup>1862</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 42.

<sup>1863</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 43: „Deus tradit bonum suum unicuique homini tali pacto (...). Omnis enim census, ubicumque sit, semper Dei est.“

<sup>1864</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 43.

<sup>1865</sup> Zu Abaelards Ethik vgl. Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, S. 184 f.; Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 414 f.

<sup>1866</sup> Zu den Auffassungen in der Regel und im Liber siehe oben in diesem Kapitel.

<sup>1867</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 43: „Ideoque permittit [Deus, D.H.] eos habere inopiam ut eos diues sibi pascat, sicut debet credere.“

Im Liber und der Stephansvita spielte der Begriff der *necessitas* eine Rolle, um erlaubten und rechtmäßigen Besitz zu bezeichnen.<sup>1868</sup> Bereits oben wurde deutlich, dass dies auch für die Eremiten galt, denn die Ausgaben für die Armen sollten nicht so hoch sein, dass das für die Gemeinschaft Notwendige nicht mehr übrig blieb – eine Einschränkung, welche die Regel nicht kannte. Im Grunde war auch der Reiche verpflichtet, nur das Notwendige für sich zu behalten und alles andere an die Armen zu geben.<sup>1869</sup> Dies erklärt, warum das Besitzstreben bejaht wurde – je reicher jemand war, umso mehr musste er an die Armen geben. Wenn nur das Notwendige zurückbehalten und alles andere ausgegeben wurde, hob sich der Lebensstandard des Reichen nicht, wenn er Besitz erwarb – er hatte genauso viel persönliches Vermögen wie vorher; es war also persönliche Bedürfnislosigkeit gefragt, so dass der Besitz nicht ihm selbst, sondern den anderen zugute kam. Vermutlich sollte auch der immer reicher werdende Verband diesen Leitlinien folgen, indem er weiterhin arm und asketisch lebte und seine karitativen Ausgaben vergrößerte, kurzum sich so verhielt, als wäre er nicht reich. Auch hier ging der Liber parallel mit den Ansichten Peter Abaelards, der die *necessitas* zum Maßstab für erlaubten Besitz erhob.<sup>1870</sup> Die inneren Widersprüche im Liber machten es aber den Mönchen schwer, ihren zunehmenden Reichtum zu rechtfertigen, denn dort stand immer noch, dass es vollkommener sei, Almosen zu empfangen als zu geben. Der Verband löste diesen Widerspruch kaum hinreichend auf; er entwickelte unter Stephan von Liciac keine kohärente Lehre: Die positive Wertung des Reichtums an manchen Stellen des Liber, die negative an anderen Stellen sowie die durchgängige Ablehnung des Reichtums in der Stephansregel blieben unversöhnt nebeneinander stehen. Durch den zeitgemäßen Zug zur Innerlichkeit entstand jedoch ein Schlupfloch, durch das der Reichtum in Grandmont einziehen konnte. Wenn es letztendlich doch gleichgültig war, wie viel man besaß, und es allein auf die Einstellung und das adäquate Verhalten ankam – wozu sollte man die rigiden Armutsvorschriften noch einhalten? Wie sollte man verhindern, dass man reich wurde, wenn man Geschenke nicht ablehnen durfte? Was die reichen Geldgeber – und wohl auch den immer reicher werdenden Verband – moralisch entlasten sollte, konnte so unmerklich das Armutsideal erodieren.

---

<sup>1868</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 42: „Attamen Dominus bene concedit homini quidquid sibi necessarium est (...).“; ebenda, cap. 62: „Omne quod homo expendit foret sibi necessarium ut ex iusto possideret; sin autem, saltem illud quod iustius haberet, in expensam panis mitteret. Saepius enim eleemosynae de pane quam de ceteris rebus fiunt.“; Vita Stephani, cap. 32, S. 124: „Similiter uobis eueniet si uitantes omne superfluum, nam necessaria neminem damnant, in hac regula de euangelio sumpta perseueraueritis.“

<sup>1869</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 62: „Omne quod homo expendit foret sibi necessarium ut ex iusto possideret; sin autem, saltem illud quod iustius haberet, in expensam panis mitteret. Saepius enim eleemosynae de pane quam de ceteris rebus fiunt.“

<sup>1870</sup> Vgl. Abaelard, Sermo 30, in: PL 178, Sp. 567.

Dies ist bereits an den Werken Gerhard Ithiers erkennbar, der sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts zur Armut äußerte. Seine Ausführungen waren zwar systematischer und durchdachter als diejenigen in den früheren Schriften, dennoch nahm die Reflexion über die Armut auch bei ihm weniger Platz ein, als man angesichts ihrer Stellung in der Regel erwarten würde. In seiner *Explanatio altera* stellte Gerhard heraus, dass es für Mönche Todsünde sei, etwas zu besitzen; wie die Apostel mussten sie arm sein.<sup>1871</sup> Er verknüpfte Armut und Demut, die nicht ohne einander bestehen könnten<sup>1872</sup>, und unterschied zwischen spiritueller und materieller Armut. Die spirituelle Armut oder „Armut im Geiste“ bestand seiner Ansicht nach in Welt- und Selbstverachtung und der Absage an den eigenen Willen und führte geradewegs in den Himmel. Anders stand es mit der materiellen Armut, die er in drei Arten unterteilte – die freiwillige, heuchlerische und unfreiwillige Armut. Von diesen dreien beurteilte er nur die freiwillige Armut positiv; allein diese sah er als „Armut im Geiste“, die zum Seelenheil führte, und definierte sie näher als Mangel an Vermögen. Die unfreiwillige Armut hingegen wertete er als Schwäche und Schande.<sup>1873</sup>

Gerhards Armutsauffassung umfasste so nicht nur die innere Haltung des Menschen, sondern hatte immer noch eine materielle Komponente. Dies wird an einer anderen Stelle des Textes deutlich: Dort erinnerte Gerhard an einen Ausspruch Stephans von Muret, dass es eine größere Sünde sei, den Eigenwillen (*propria uoluntas*) beizubehalten als materiellen Besitz anzuhäufen. Der Prior unterstrich aber, dass beide Arten von „Besitz“ (*proprium*) gefährlich seien und sich die Grandmontenser daher vor beidem hüten sollten.<sup>1874</sup> Wenn Gerhard schrieb, dass Mächtige und Reiche nicht in den Himmel kamen<sup>1875</sup>, dann meinte er wohl auch die in dieser zweifachen Hinsicht „Besitzenden“. Auch dass er die freiwillige Armut als Mangel an Vermögen definierte, zeigt, dass er die Armut nicht einfach nur spirituell auffasste. An anderer Stelle verdeutlichte er, dass es ein fleischlicher Gedanke sei, wenn man Güter über das Notwendige hinaus begehre; nur das Notwendige haben zu wollen, war demnach erlaubt.<sup>1876</sup> Der Besitz des Notwendigen markierte offenbar die Trennlinie zwischen dem Mangel an Vermögen, durch den sich der freiwillig Arme auszeichnete, und dem schändlichen Zustand des unfreiwillig Armen. Das, was den unfreiwillig Armen gegenüber dem freiwillig Armen schwach machte, war, dass jener sich nicht einmal das Notwendige leisten konnte. Daraus erklärt sich, dass Gerhard die unfreiwillige Armut so negativ bewertete

---

<sup>1871</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 474.

<sup>1872</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 493.

<sup>1873</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 493 f.

<sup>1874</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 474.

<sup>1875</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 494 f.

<sup>1876</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 497.

und die Mönche vor ihr warnte.<sup>1877</sup> Den Status des unfreiwillig Armen, auf den Gerhard in seinem Werk „De confirmatione“ einging, sah der Prior offenbar als moralisch indifferent an; es kam auf die innere Einstellung des Armen an, ob er gerettet wurde oder nicht. Wenn man seine Armut als gegeben hinnahm und Gott dennoch dankte, kam man in den Himmel; wer seine Armut nicht geduldig ertragen konnte und gegen Gott murrte, wurde verdammt. Zwar würde ein solcher Murrender im Jenseits umso leichtere Strafen erdulden müssen, je größere Armut er im irdischen Leben erfuhr, doch das ewige Leben konnte er trotzdem nicht mehr erringen. Damit der unfreiwillig Arme gerettet wurde, musste er also seinen Zustand annehmen und dadurch zu einem freiwillig Armen werden: Nur die freiwillige Armut verdiente das Himmelreich.<sup>1878</sup> Der Wert der unfreiwilligen Armut lag allenfalls in der Buße. Obwohl Gerhard noch weitgehend in den traditionell grandmontensischen Bahnen dachte, fällt auf, dass seine Armutsauffassung viel gemäßigter war als diejenige der Stephansregel. Diese verdammt unterschiedlos alles Besitzstreben und legte keineswegs Wert darauf, dass die Eremiten das Notwendige besaßen. Erbärmliche Not zu ertragen, sah sie nicht als Gefahr für das Seelenheil, sondern als Übung im Gottvertrauen. Auch die Solidarität mit den unfreiwillig Armen wurde durchbrochen; einen murrenden Armen sah Gerhard gewiss nicht als Boten Gottes, wie es die Regel tat. Die radikale Aussage der Regel wurde durch Gerhards Texte relativiert, wie auch die für die Regel B neu verfassten Ergänzungen die strikte Linie der Regel A aufweichten. Über die reichen Stifter äußerte sich Gerhard nirgendwo, so dass unklar bleibt, ob seine Verdammung des Reichtums auch auf reiche Weltleute bezogen war. Gerhards Auffassung, die wohl aus der Erfahrung geboren war, wirkt insgesamt realistischer und widerspruchsfreier als diejenige der Regel A und knüpft an die gemäßigten Auffassungen in Teilen des Liber de Doctrina an. Gerade bei Gerhard ist sichtbar, dass der Zug zur Innerlichkeit verstärkt wurde; die damit verbundene Relativierung der äußeren Tat wiederum führte zu einer Distanzierung von den Armen in der Welt. Gerhards Armutsauffassung lag so näher an den anderen Orden; an die Stelle der absoluten Armut trat eine gemäßigtere Auffassung, die den Eremiten das zum Leben Notwendige und somit gemäßigten Besitz zusprach. Wie schon im Liber de Doctrina, waren solche Auffassungen aber gerade nicht dazu geeignet, zunehmenden Reichtum der Gemeinschaft zu verhindern. Erstens wurden weder im Liber noch bei Gerhard genau definiert, was unter „necessitas“ zu verstehen war; damit wurden Türen geöffnet, auch ausgedehnten Besitz als „notwendige“ Rücklagen für Notzeiten zu deklarieren. Zweitens hatte die Annahme von Schenkungen bei gleichzeitig bedürfnisloser

---

<sup>1877</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 494.

<sup>1878</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 22.

Lebensweise immer zunehmenden Reichtum zur Folge – ein Problem, das auch die Zisterzienser hatten.<sup>1879</sup> Das Gebot, nur das Notwendige zurückzubehalten, war wenig praktikabel, sobald man größere Geldmengen geschenkt bekam: Sollte man diese wirklich gleich mit vollen Händen ausgeben?<sup>1880</sup> Mit den Rücklagen, die man ansammelte, wurde es den Grandmontensern auch möglich, Geld zu verleihen, was Eingang in die Regel B fand, aber gegen die ökonomischen Prinzipien Stephans von Liciac verstieß.<sup>1881</sup> Insgesamt tat sich eine immer größere Kluft zwischen Ideal und Praxis auf.

Möchte man nun die Stephansregel insgesamt bewerten, läuft man Gefahr, vor allem auf ihre Defizite hinzuweisen und sie vor dem Hintergrund der späteren Entwicklung des Verbandes zu interpretieren. Sicher sieht die Forschung zu Recht in den Defiziten der Regel einen der wichtigsten Gründe für die Probleme des Verbandes in den 1180er Jahren; vor allem die Stellung der Laienbrüder wird als problematisch bewertet.<sup>1882</sup> Die Stephansregel bemühte sich aber auch um ein Gleichgewicht zwischen dem Prior und den Zellen, den Klerikern und den Laienbrüdern sowie den Idealen der Armut, Einsamkeit und Caritas. Dass dieses Gleichgewicht jedoch eher labil war, lag daran, dass ihre Ideale disparat und schwer miteinander zu versöhnen waren und manchmal auch Widersprüche in sich trugen.<sup>1883</sup> Konnte eine einzelne kleine Einsiedelei in ihren Anfangsjahren noch versuchen, diese Ideale miteinander zu verbinden, so war das für einen großen Klosterverband nur noch schwer zu bewältigen, zumal zentrifugale Tendenzen mit der Zeit unübersehbar waren. Die Grandmontenser scheiterten so bei ihrem Versuch der „Aufdauerstellung dessen, von dem gerade befürchtet werden mußte, prinzipiell nicht kontinuierbar zu sein – nämlich eines gemeinschaftlichen Lebens gemäß jenem *propositum paupertatis* (...).“<sup>1884</sup>

---

<sup>1879</sup> Vgl. Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 14 f.

<sup>1880</sup> Siehe die Probleme in Montevergine, vgl. *Vita et obitus sancti Guilielmi*, cap. 6: „Tempore ergo quo poterat, maxima populi multitudo ad eum [Wilhelm von Vercelli, D. H.] confluens, aurum, argentum et que habere poterant ad pedes eius offerebant. Que benigne suscipiens, tamquam bonus dispensator, que necessaria noverat fratribus retinebat, cetera pauperibus erogabat. Hec sacerdotes intuiti, avaritie telo iam dudum percussi et de misericordia Dei diffisi, ceperunt prius blandis vocibus venerabili patri rogando persuadere, quatinus in futuro providens, que offerebantur non tam largius expenderet, set potius arcam inveniret, in qua ad opus ipsius ecclesie pecunia reconderetur. Posse etenim fieri testabantur, quod ab hac liberalitate populus cessaret ipsique rerum necessariorum temptarentur inopia.“

<sup>1881</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 18. Vgl. hierzu Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 18.

<sup>1882</sup> Vgl. Fouquet/ Philippe-Étienne, *Des Bons-hommes*, S. 35-38; Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 86-89; Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 110-112; Becquet, *La première crise*, S. 158 f.; Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 152; Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 138; Palma, *La povertà nell' „ordo“ di Grandmont*, S. 281 und 284.

<sup>1883</sup> Siehe das Urteil von Palma, *La povertà nell' „ordo“ di Grandmont*, S. 276: „In realtà Stefano di Liciac (...) non realizza una formula di vita valida e coerente.“

<sup>1884</sup> Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 12. Pellistrandi, *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, S. 244, schreibt analog von einem Versuch zu „concilier l'inconciliable.“

Letztlich fiel auch hier die zentrale Rolle dem Prior und den *dispensatores* zu, welche die Macht über die ökonomischen Belange hatten und damit die Verantwortung trugen, die verschiedenen Facetten grandmontensischen Lebens auszubalancieren und das rechte Maß im Eigenverbrauch und den Ausgaben zu finden. So detailliert die wirtschaftlichen Vorschriften der Regel ausfielen, so wenig verdeutlichte sie, wie der Prior und *dispensatores* konkret ihr Amt ausüben sollten.<sup>1885</sup> Man vergleiche das mit den relativ ausführlichen Abschnitten der Benediktregel. Dadurch wird ein problematischer Zug der Stephansregel sichtbar, die einseitig dem Prior und den *dispensatores* einen Freiraum gab, der zu Machtmissbrauch einlud; in der Regel A fand sich keine einzige Aussage dazu, wie die eigentlichen Machttäger des Verbandes kontrolliert werden sollten. Aller Gleichheitsrhetorik zum Trotz führte dies dazu, dass die Kleriker gegenüber den Laienbrüdern allzu sehr zurückgesetzt wurden.<sup>1886</sup> Vermutlich sah Stephan von Liciac dies nicht als gewichtiges Problem, da er in der Regel A davon ausging, dass die Laienbrüder die Einkünfte erwirtschaften sollten, was ihre Verfügung über das Vermögen rechtfertigte. Das Gleichgewicht zwischen Klerikern und Laienbrüdern konnte nur bewahrt werden, solange das Verbot der Messtiftungen in der Regel A eingehalten wurde. Doch es stellt sich die Frage, wie praktikabel dieses Verbot in einer Gesellschaft war, die Mönche vor allem deshalb beschenkte, damit diese für ihr Seelenheil beteten – zumal die Grandmontenser sehr von ihren Stiftern abhängig waren. Die Distanz der Regel zur Spiritualität der Stifter<sup>1887</sup> ließ sich auf Dauer nicht durchhalten. Zudem lud die Inkonsistenz des grandmontensischen Armutsideals dazu ein, die ökonomischen Prinzipien der Regel A aufzuweichen, so dass das intendierte Gleichgewicht beinahe zwangsläufig aus den Fugen geraten musste. Die unrealistischen Anforderungen an die Mönche, deren Existenzängsten mit Durchhalteparolen und einem Appell an das Gottvertrauen begegnet wurde, taten hier das Übrige. Statt eine praktikablere Lösung zu finden, wurde die Lösung für die Probleme wieder in der Spiritualität gesucht.

Insgesamt spiegelt die Stephansregel in beiden Versionen eine sehr idealistische Haltung wider, welche für die Lösung praktischer Probleme im Verband nicht sehr dienlich war.<sup>1888</sup>

Die praktischen Defizite in der Regel und der Verfassung des Verbandes sollten von Anfang an allein durch die Spiritualität ausbalanciert werden – die Machtlosigkeit des Priors durch

---

<sup>1885</sup> Siehe auch Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 279: „Stefano non precisa però i compiti dei diversi membri della comunità, come del resto le direttive per tutto ciò che riguarda il funzionamento dell' „ordo“ sono sommarie e lacunose.“

<sup>1886</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 86-89; Conklin, *Law, Reform, and the Origins of Persecution*, S. 110-112; Becquet, *La première crise*, S. 158 f.

<sup>1887</sup> Vgl. Pellistrandi, *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, S. 236.

<sup>1888</sup> Auch Hutchison sieht die Regel als zu idealistisch, vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 87.



eine Überhöhung des Gehorsams, die Machtlosigkeit der Kleriker durch ein Lob auf die kontemplative Maria und einen Appell an die brüderliche Liebe, das problematische Armutsideal durch einen Aufruf zum Gottvertrauen. Auch in der Regel B zeigt sich kein Bewusstsein dafür, dass die Krise der 1180er Jahre auch durch unklare oder unzureichende Machtstrukturen im Verband verursacht wurde – in erster Linie durch die Führungsschwäche des Priors, die auch aus seiner Überforderung resultierte.<sup>1889</sup> Dies steht in einem auffallenden Gegensatz zu der päpstlichen Gesetzgebung, die sich sehr pragmatisch zeigte. Auch die Papstbulle Urbans III. aus dem Jahr 1186 nannte einige praktische Punkte, die in den Regeltext aufgenommen werden sollten; wie unten sichtbar wird, arbeitete man jedoch gerade diese recht nachlässig in die Regel B ein.<sup>1890</sup> Trotz einiger praktischer Maßnahmen, die vor allem die Wahl und die Absetzung des Priors betrafen, blieben die Grandmontenser der idealistischen Herangehensweise der Regel A treu: Statt die Probleme durch organisatorische Maßnahmen zu lösen, klare Machtverhältnisse zu schaffen und diese juristisch eindeutig in der Regel festzuschreiben, unterstrich man die Spiritualität und appellierte an das Gewissen; man versuchte den Einzelmönch zu bessern, statt den Verband zu reformieren. Im Vergleich zur Benediktregel könnte man den Grandmontensern so einen Mangel an *discretio* vorwerfen. War die Benediktregel für „a very mediocre community“<sup>1891</sup> geschrieben, so war die Stephansregel eine Klosterregel für Heilige.

## 2.4 Textliche Einflüsse auf die Stephansregel

So singulär und neuartig die Spiritualität und Lebensweise der Grandmontenser im 12. Jahrhundert erscheinen – die Stephansregel war dennoch nicht unbeeinflusst von anderen Texten. Oben wurde bereits erwähnt, dass die Stephansregel im aus der Regel A stammenden Prolog gleichsam als Mischregel dargestellt wurde, die aber vor allem auf dem Evangelium basierte.<sup>1892</sup> Dies ist kongruent mit den nachweisbaren Einflüssen anderer Texte, die – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – im Anhang dieser Untersuchung aufgelistet werden.<sup>1893</sup> Interessant ist hierbei vor allem die Regel A, da in die neuen Teile der Regel B fast

---

<sup>1889</sup> Zu den Defiziten der normativen Texte und der grandmontensischen Verfassung siehe auch Becquet, *La première crise*, S. 121-124.

<sup>1890</sup> Siehe Kapitel III.5.2.2.

<sup>1891</sup> Knowles, *From Pachomius to Ignatius*, S. 73.

<sup>1892</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prol., S. 67.

<sup>1893</sup> Siehe Kapitel V.1.4 und V.1.5.

ausschließlich Bestimmungen aus den Papsturkunden<sup>1894</sup> und der Reformversammlung von Bois de Vincennes<sup>1895</sup> sowie Bibelzitate und eventuell auch die Gesetzgebung anderer Orden<sup>1896</sup> eingearbeitet wurden. Die Annahme, dass sich die Stephansregel nicht nur rhetorisch von den monastischen Traditionen abhob und sich kaum aus den gängigen Klosterregeln bediente, kann demnach als widerlegt gelten.<sup>1897</sup>

In der Forschung wurde verschiedentlich auf textliche Einflüsse hingewiesen. Die Stephansregel führt hier in die Irre, denn im Prolog berief man sich ausschließlich auf die Regel des Evangeliums, wenngleich man behauptete, auch andere Texte herangezogen zu haben.<sup>1898</sup> Diese zitierte man jedoch in den Kapiteln nicht ausdrücklich; man zog fast nur Bibelstellen heran und zitierte darüber hinaus allein Hieronymus und Gregor den Großen namentlich.<sup>1899</sup> Dass Becquet in seiner Edition kaum Parallelstellen zu anderen monastischen Texten mit Ausnahme der Benediktregel angab, obwohl er in einigen Aufsätzen auf textliche Einflüsse hingewiesen hat, wirkt dem irrigen Eindruck leider nicht entgegen.<sup>1900</sup> Denn bei genauerer Untersuchung ist sichtbar, dass der Verfasser der Regel A neben der Benediktregel unter anderem die sog. Augustinusregel benutzt hat (nicht aber, wie Wilkinson annahm, diejenige des Basilius), vor allem aber die bisher als Hauptquelle unerkannte *Regula solitariorum Grimlaics*.<sup>1901</sup> Dies korrespondiert mit der Darstellung in der *Vita Stephani*, die impliziert, dass Stephan von Muret das Leben der Eremiten, Mönche und Kanoniker miteinander verbunden habe.<sup>1902</sup> Großen Einfluss hatte auch die Gesetzgebung anderer Orden; so stützte sich Stephan von Liciac auf die *Consuetudines* der Kartäuser und ließ sich vielleicht auch von den zisterziensischen Statuten inspirieren. Ebenso flossen kanonistische Schriften in den Text ein: Für den Prolog wurde der Prolog Ivos von Chartres verwendet, für manche Kapitel Gratian oder Ivos *Decretum* oder *Collectio Tripartita A*; der Einfluss Ivos wurde

---

<sup>1894</sup> Siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu den Kapiteln 1, 26, 40, 41, 59. Päpstliche Bestimmungen gingen eventuell auch in die Kapitel 2, 3 und 54 ein, siehe den Kommentar zu den jeweiligen Kapiteln.

<sup>1895</sup> Siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu den Kapiteln 50 und 60. Eventuell ging auch in Kapitel 55 eine Bestimmung der Reformversammlung ein, siehe den Kommentar zu Kapitel 55.

<sup>1896</sup> Siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu den Kapiteln 15, 28, 61.

<sup>1897</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 344 und 361; Milano, *Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?*, S. 83 f.; siehe auch die missverständliche Aussage von Becquet, *Art. Grandmont (ordre et abbaye de)*, S. 41, der in anderen Aufsätzen jedoch auf Einflüsse monastischer Texte auf die Stephansregel hinwies, siehe zum Beispiel Ders., *La règle de Grandmont*, S. 111 f.

<sup>1898</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prolog., S. 67.

<sup>1899</sup> Das Hieronymuszitat findet sich in *Regula Stephani*, cap. 4; Zitate Gregors des Großen und andere Verweise auf ihn finden sich ebenda, cap. 39, 48, 54, 58, 61, 62.

<sup>1900</sup> Vgl. Kapitel V.1.4.

<sup>1901</sup> Vgl. Kapitel V.1.4 und V.1.5.

<sup>1902</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 11: „Denique, peragratis multis heremis et solitudinibus, et de canonicorum, monachorum heremitarumque uita illa quae imitanda sunt memoriae commendans, in Aquitaniam ad (...) Muretum (...) peruenit.“

bislang in der Forschung nicht erkannt. Der Prolog der Stephansregel zeigt, dass Stephan von Liciac darüber hinaus mit der monastischen Streitschriftenliteratur seiner Zeit vertraut war, denn es gibt ein paar Argumente und Wendungen, die Stephan möglicherweise dem Brief 28 des Petrus Venerabilis oder anderen polemischen Schriften entnahm. Wahrscheinlich hatte er auch ein Florilegium mit Zitaten der Väter zur Hand, dem er die Zitate aus Hieronymus und Gregor dem Großen entnahm.<sup>1903</sup>

Als wichtigste Quellen für Stephan von Liciac sind allerdings die kartäusischen *Consuetudines*, vor allem aber die *Regula solitariorum Grimlaics* zu sehen<sup>1904</sup>, die wiederum von der Benediktregel beeinflusst war.<sup>1905</sup> Die Regel wird in der Forschung auf das 9. oder 10. Jahrhundert datiert; hinter dem Autor Grimlaic, über den nur der Name bekannt ist, wird ein Mönch aus der Gegend um Gorze oder Metz vermutet<sup>1906</sup>, der im Auftrag eines unbekanntem Priesters, der ebenfalls Grimlaic hieß, zur Feder griff.<sup>1907</sup> Folgt man der mit nur 25 Handschriften recht spärlichen Überlieferung des Textes, die ab dem 10./ 11. Jahrhundert einsetzt, scheint die Regel vor allem im Hochmittelalter und dann wieder ab dem 15. Jahrhundert rezipiert worden zu sein. Da die ältesten Manuskripte benediktinischer Provenienz sind – sie können St. Maximin in Trier, St. Remigius in Reims sowie den Klöstern Tegernsee und Mondsee zugeordnet werden, wobei die Herkunft zweier weiterer Handschriften unklar ist –, wurde der Text offenbar zunächst durch die Benediktiner verbreitet.<sup>1908</sup> Die erhaltenen hochmittelalterlichen Handschriften spiegeln wohl kaum die tatsächliche Verbreitung des Textes wieder, denn dieser wurde beispielsweise auch für die *Consuetudines Guigonis* verwendet.<sup>1909</sup> Es ist möglich, dass die Regel Grimlaics unter einigen neuen Eremiten zirkulierte, und auch die oben genannten Aussagen der Stephansvita könnten auf einen größeren Bekanntheitsgrad des Textes hinweisen.

---

<sup>1903</sup> Vgl. Kapitel V.1.4 und V.1.5.

<sup>1904</sup> Vgl. Kapitel V.1.4 und V.1.5. Zur *Regula solitariorum Grimlaics* siehe unter anderem Chartier, M.-C., Art. Grimlaic, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* 22 (1988), Sp. 273f.; Dies., Art. *Regula solitariorum (Regula Grimlaici)*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione* 7 (1983), Sp. 1598-1600; Frank, K. S., Grimlaicus, 'Regula solitariorum', in: Felten, F. J./ Jaspert, N. (Hg.), *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin 1999, S. 21–35; Müntz, M./ Signori, G. (Hg.), *Eine frühmittelalterliche Einsiedlerregel und ihre spätmittelalterlichen Leserinnen. Die „Waldregel“ der Stiftsbibliothek St. Gallen, Cod. Sang. 930* (Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Beihefte 17), Stuttgart 2013, S. 9-26; Thornton, A., Introduction, in: *Grimlaicus, Rule for Solitaries, translated with introduction and notes by Andrew Thornton* (Cistercian Studies Series 200), Collegeville 2011, S. 1–18.

<sup>1905</sup> Vgl. Müntz/ Signori, *Eine frühmittelalterliche Einsiedlerregel und ihre spätmittelalterlichen Leserinnen*, S. 13; Thornton, Introduction, S. 8 f.

<sup>1906</sup> Vgl. Thornton, Introduction, S. 2 f., der auch die in der Forschung genannten Begründungen wiedergibt.

<sup>1907</sup> Vgl. Grimlaic, *Regula solitariorum, Prolog*, Sp. 575-578.

<sup>1908</sup> Vgl. Müntz/ Signori, *Eine frühmittelalterliche Einsiedlerregel und ihre spätmittelalterlichen Leserinnen*, S. 14-17.

<sup>1909</sup> Vgl. Laporte, Introduction, S. 82, mit Anm. 112.

Dass die Regel Grimlaics bisher nicht als Hauptquelle der Stephansregel erkannt wurde, liegt auch an der Arbeitsweise des Priors Stephan von Liciac, der nur wenige Sätze wortwörtlich zitierte oder paraphrasierte. Stephan übernahm vielmehr die Grundideen Grimlaics, fasste ganze Kapitel Grimlaics in nur wenigen Sätzen in völlig anderen Worten zusammen, entwickelte Grimlaics Gedanken weiter und setzt sie in die Praxis um. Manchmal lässt sich nicht entscheiden, ob ein Gedanke aus Grimlaic oder der Regula Benedicti übernommen wurde; bei den Speisevorschriften verband der Prior beide Regeln miteinander.<sup>1910</sup> Die Anlehnung Stephans an die Grundprinzipien Grimlaics ist so stark, dass man die Stephansregel geradezu als Anweisung zur Umsetzung der Ideen Grimlaics in die Praxis sowie deren Übertragung auf einen Kloosterverband lesen kann. Auch die seltsam widersprüchlichen Ideale, welche die Regel A zu verbinden suchte, finden sich schon bei Grimlaic und könnten von diesem beeinflusst worden sein.

Auch Grimlaic betonte den verpflichtenden Charakter des Evangeliums, den er mit anderen Vorschriften kontrastierte; so hielt Grimlaic die Einsiedler an, sich wie Paulus der Nachfolge Christi zu verschreiben – Paulus habe nämlich befohlen, dass man *ihn* nachahme, und habe dabei die Propheten, die Apostel und sonstigen Heiligen übergangen.<sup>1911</sup> An anderen Stellen hob Grimlaic den Vorrang des Liebesgebots vor den anderen Gesetzen heraus.<sup>1912</sup> Mit Grimlaic teilten die Grandmontenser die kontemplative Spiritualität, die alles Weltliche hinter sich lassen sollte<sup>1913</sup> – hierauf gründete wahrscheinlich die singuläre Stellung der grandmontensischen Laienbrüder<sup>1914</sup> –, sowie die Abscheu vor dem Reichtum und die Ablehnung der Habgier, denn dadurch werde die Gottesliebe vermindert und die Kontemplation gestört.<sup>1915</sup> Die Eremiten sollten vielmehr völlig arm sein und nichts außer Kleidung und Nahrung besitzen<sup>1916</sup>; sie sollten sich gänzlich dem Gottvertrauen hingeben und keinen Gedanken an den morgigen Tag verschwenden.<sup>1917</sup> Wahrscheinlich wurde sogar das Verbot, Tiere zu besitzen, von Grimlaic inspiriert.<sup>1918</sup> Ihren Lebensunterhalt sollten sich die Eremiten durch Handarbeit verdienen, aber sie sollten auch durch die Gläubigen unterstützt

---

<sup>1910</sup> Zu den Übernahmen aus Grimlaic siehe Kapitel V.1.5; speziell zu den Speisevorschriften siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 57.

<sup>1911</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 21, Sp. 601 C; Regula Stephani, Prol.

<sup>1912</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 26 und 56.

<sup>1913</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 8-11, 26.

<sup>1914</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 54.

<sup>1915</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 4, 6, 7, 26; Regula Stephani, cap. 5-8.

<sup>1916</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 6.

<sup>1917</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 28, Regula Stephani, cap. 10-12, 14.

<sup>1918</sup> Grimlaic schrieb, dass die Liebe zu weltlichen Dingen die Liebe zu Gott vermindere und nannte als Beispiel ausdrücklich auch die Liebe zu Tieren, vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 26, Sp. 610 D-611 A. Siehe Regula Stephani, cap. 6 und 7.

werden<sup>1919</sup>; ebenso sollten ihnen die Oberen der Kirche materiell zu Hilfe kommen.<sup>1920</sup> Diesen Gedanken entsprang wohl die Erlaubnis des Bettels in der Stephansregel, bei dem man sich zuerst an den Bischof wenden sollte.<sup>1921</sup> Zuletzt waren die Grandmontenser mit Grimlaic der Meinung, dass man trotz der unsicheren Lebensgrundlagen nach Möglichkeit auch die Armen unterstützen sollte.<sup>1922</sup>

Für die Abfassung der Regel A nahm Stephan von Liciac also eindeutig ein vergleichendes Studium verschiedener Schriften vor. Daraus ergeben sich weiterführende Fragen und Überlegungen, die unten näher behandelt werden sollen. So werfen die textlichen Einflüsse auf die Regel A ein neues Licht auf die bisher nur wenig diskutierte Frage, inwieweit die Regel die Vorstellungen des Gründers oder Stephans von Liciac wiedergab. Diese Frage soll unten in Kapitel III.5.1.2.1 „Wahrung des Charismas Stephans“ erörtert werden. Eine andere Frage ist diejenige, wie man den Umstand bewerten sollte, dass sich Stephan von Liciac rhetorisch von den monastischen Traditionen absetzte, ohne dass dies notwendig gewesen wäre. Wenn Stephan nicht ausdrücklich auf die Parallelen zu anderen monastischen Normen verwies, wollte er entweder die Parallelen verschleiern oder ging davon aus, dass ein gebildeter Leser in der Lage sein würde, die Zitate und Anspielungen auf die monastischen Schriften auch ohne gesonderte Hinweise zu erkennen. Es scheint, dass die Auswahl der Zitate eng mit der Identität der Grandmontenser verknüpft war: Sie betonten damit nicht nur die Einzigartigkeit Stephans von Muret, sondern grenzten sich von den anderen Religiösen ab und positionierten sich mit der Berufung auf das Evangelium und Gregor den Großen näher an den Weltleuten und dem Weltklerus, insbesondere auch dem Papsttum. Dies soll unten in Kapitel III.4 „Regel und Identität der Grandmontenser“ noch einmal aufgegriffen werden.

## **2.5 Die in der Regel ausgeblendeten Bereiche und die grandmontensische Institutio**

Auf den ersten Blick scheint die Stephansregel eine sehr detaillierte Ordnung des grandmontensischen Lebens darzustellen; mit ihren 65 Kapiteln enthält sie nur acht Kapitel weniger als die Benediktregel. Doch bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass einige Bereiche stiefmütterlich behandelt wurden. So sorgsam man in der Regel die Armut und das Verhältnis nach außen ordnete, so seltsam vernachlässigt erscheinen die Regelungen zum Alltagsleben

---

<sup>1919</sup> Vgl. Grimlaic, *Regula solitariorum*, cap. 39 und 41.

<sup>1920</sup> Vgl. Grimlaic, *Regula solitariorum*, cap. 41.

<sup>1921</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 13 und 32.

<sup>1922</sup> Vgl. Grimlaic, *Regula solitariorum*, cap. 41 und 54; *Regula Stephani*, cap. 37.

im Konvent, vor allem zum Noviziat, zum Tagesablauf, zum Gebet und zu Strafen, zur praktischen Organisation der Wirtschaft – so fehlen beispielsweise Kapitel zu Ämtern –, zu konkreten Machtstrukturen und -befugnissen sowie zum Verhältnis der einzelnen Grandmontenserzellen zueinander.<sup>1923</sup> Sehr unterbelichtet blieb insgesamt das Leben der Kleriker; wir wissen zwar aus der Regel, dass sie für das Gebet und die Sakramente zuständig waren und die Laienbrüder die weltlichen Belange ordnen sollten, damit die Kleriker sich der Kontemplation hingeben konnten.<sup>1924</sup> Ausführungen über das Lesen und das Studium, die man in der Benediktregel und der Regel Grimlaics liest<sup>1925</sup>, oder einen Lobpreis des Schreibens wie in den kartäusischen *Consuetudines*<sup>1926</sup> sucht man in der Stephansregel jedoch vergeblich. Auf die Liturgie, die den Tagesablauf strukturierte, ging die Regel überhaupt nicht ein; sie verwies nur auf das vorher entstandene Antiphonar der Grandmontenser.<sup>1927</sup> Die Verrichtungen der Laienbrüder lassen sich aus der Regel eher fassen, doch auch hier vermittelt der Text keine Tagesstruktur. Nicht einmal die Ernährungsvorschriften wurden detailliert geregelt; so findet sich in der ganzen Regel kein einziges Wort über den Weingenuß, dem Benedikt und Grimlaic sogar eigene Kapitel widmeten und der Peter Abaelard in der Parakletregel eine detaillierte Erörterung wert war.<sup>1928</sup>

Besonders frappierend ist, dass die Regel zwar den Gehorsam gegenüber dem Prior betonte und zeigte, dass er die Kontrolle über die Aussendungen von einzelnen Mönchen haben sollte<sup>1929</sup>, aber nirgendwo seine Machtbefugnisse umriss.<sup>1930</sup> So steht in der Regel kein Wort davon, ob er die Amtsträger einsetzen und kontrollieren sollte; allein seine Verfügungsgewalt über Almosen<sup>1931</sup> und seine Entscheidungsbefugnis über Versetzungen von Mönchen wurden als selbstverständlich vorausgesetzt.<sup>1932</sup> Es wurde in der Regel keine Ämterordnung vorgelegt,

---

<sup>1923</sup> Vgl. Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 279: „Stefano non precisa però i compiti dei diversi membri della comunità, come del resto le direttive per tutto ciò che riguarda il funzionamento dell' „ordo“ sono sommarie e lacunose. Si accenna solo brevemente alle celebrazioni religiose, non è contemplata l'istruzione dei nuovi adepti, non viene regolata la vita comune né stabilita una salda autorità. Benché infatti la *Regula* riconosca al priore un potere assoluto, non ne delinea le modalità di esercizio.“ (Hervorhebung im Text) Vgl. auch Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 360, der auf fehlende Regelungen zur Visitation und zur Einsetzung von Klostervorstehern aufmerksam macht.

<sup>1924</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 54.

<sup>1925</sup> In der Benediktregel finden sich Bestimmungen über das (Vor)Lesen an verschiedenen Stellen verstreut, vgl. *Regula Benedicti*, cap. 38, 42, 48 und 73. Grimlaic, *Regula solitariorum*, cap. 20, ist gänzlich dem Studium gewidmet.

<sup>1926</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 28.

<sup>1927</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 58.

<sup>1928</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 40; Grimlaic, *Regula solitariorum*, cap. 45 und 46; Abaelard, *Epistola* 8, S. 270-277.

<sup>1929</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 1 und 2.

<sup>1930</sup> Vgl. Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 279: „Benché infatti la *Regula* riconosca al priore un potere assoluto, non ne delinea le modalità di esercizio.“ (Hervorhebung im Text)

<sup>1931</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 63.

<sup>1932</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 1 und 2.

geschweige denn die Befugnisse der Amtsinhaber definiert; das einzige Amt, das neben dem Prior in der Regel erwähnt wurde, war dasjenige des *dispensators*.<sup>1933</sup> Man vergleiche damit nur die präzisen und umfassenden Regelungen der *Consuetudines Guigonis*! Vor allem bleibt völlig unklar, wer über den Tagesablauf der Kleriker in den Zellen bestimmte, auf die der Prior keinen direkten Zugriff hatte. Auch dass die Stephansregel nur lückenhafte Vorschriften zum Klostereintritt<sup>1934</sup> und so gut wie keine zum Klosteraustritt<sup>1935</sup> enthielt, ist überraschend und steht im Gegensatz zu anderen Klosterregeln. Das Fehlen von Strafordnungen ist auffällig, entspricht aber den *Consuetudines Guigonis*; an einer Stelle, die vielleicht erst in den 1180er Jahren hinzugefügt wurde, steht nur, dass man bei einem wiederholten Bruch des Schweigens die *regularis disciplina* anwenden solle.<sup>1936</sup> Wenig überraschend ist hingegen, dass die Stephansregel die Beziehung zwischen Grandmont und den Zellen nicht ordnete, denn dies wurde gewöhnlich auch in anderen Klosterregeln ausgeblendet.<sup>1937</sup> Eine Besonderheit gegenüber anderen Regeln, dass in Kapitel 60 das Generalkapitel erwähnt wurde<sup>1938</sup>, lässt sich daraus erklären, dass das Kapitel in dieser Form erst in den 1180er Jahren hinzugefügt wurde und somit kein Bestandteil der Regel A war.

Es ist schwierig, solche inhaltlichen Lücken zu interpretieren; in diesem Kapitel werden einige Erklärungsansätze erörtert werden. Auf jeden Fall muss man vorsichtige Schlussfolgerungen ziehen; so sollte man nicht, wie Wilkinson, aus den Ausführungen zur gegenseitigen Korrektur und dem Fehlen von Strafvorschriften im *Liber de Doctrina* (und in Analogie dazu in der Stephansregel) schließen, dass die Grandmontenser ursprünglich nur die

---

<sup>1933</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 55 und 56.

<sup>1934</sup> Eine Regelung zum Klostereintritt findet sich in *Regula Stephani*, cap. 1, in dem verfügt wurde, dass ein Mönch „promittat oboedientiam Deo et pastori qui eum recipiet, suisque successoribus deinde fratribus tam praesentibus quam futuris. Polliceatur etiam praesentem Regulam, et cetera huius religionis instituta usque in finem se fideliter observaturum. Et propter huiusmodi professionem, quam primo facturus est vobis, fratres carissimi, in unum congregatis (...).“ Es ist unklar, ob sich diese Stelle bereits in der Regel A fand, denn das Kapitel 1 wurde in den 1180er Jahren verändert, siehe Kommentar zu Kapitel 1 im Anhang, Kapitel V.1.2. Die Regel enthält keine exakte Professformel und keine Anordnungen zur Aufnahmezeremonie; Regelungen zum Noviziat fehlen ganz. Es findet sich nur eine Reihe von Kapiteln, in denen bestimmt wurde, welche Art von Personen aufgenommen werden durfte oder nicht (vgl. *Regula Stephani*, cap. 39-41, 43, 44) oder wie man mit Personen umgehen sollte, deren Klostereintritt ausgemachte Sache war und die sich dann doch anders entschieden (ebenda, cap. 42). Gerade auf den Eintritt von Priestern wurde jedoch nicht eingegangen, vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 86. Wichtig ist das Verbot der Simonie bei einem Klostereintritt (*Regula Stephani*, cap. 63).

<sup>1935</sup> *Regula Stephani*, cap. 53, ist das einzige Kapitel, in dem Klosteraustritte angesprochen werden. Der Inhalt beschränkt sich jedoch darauf, dass reuig zurückgekehrte flüchtige Mönche wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden durften. Dabei durften aber die Häuser und Besitztümer, die der Mönch in Freiheit erworben hatte, nicht angenommen werden, damit sich die anderen Brüder kein schlechtes Beispiel daran nahmen.

<sup>1936</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 47.

<sup>1937</sup> Vgl. Melville, *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten*, S. 26.

<sup>1938</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 358 f.

brüderliche Korrektur und keine geistliche Strafgewalt kannten.<sup>1939</sup> Auch Hutchisons Aussage über „the idealistic notion [der Regel, D. H.] which rendered superiors, at least in the conventional sense, superfluous“<sup>1940</sup> ist eine Überinterpretation, die auf den Lücken der Regel gründet. Zudem sind die Auslassungen für die Regel A anders zu bewerten als die Regel B, denn einige der fehlenden Punkte wurden in der grandmontensischen Institutio geregelt. Wahrscheinlich erschien es den Grandmontensern als unnötig, Strafbestimmungen und organisatorische Vorschriften in die Regel B aufzunehmen, da gerade diese Punkte in der Institutio geregelt worden waren.<sup>1941</sup> Zusammen mit dieser bildete die Stephansregel tatsächlich eine normative Basis, die wichtige Grundaspekte des Zusammenlebens im Detail regelte, wenngleich sich auch hier ein paar bemerkenswerte Lücken ergaben.<sup>1942</sup> Die Profess sollte der Novize laut der Regel B denn auch nicht nur auf die Regel, sondern auch auf die „cetera huius religionis instituta“ des Verbandes leisten, womit wohl vor allem die Institutio gemeint war.<sup>1943</sup> Anderes gilt jedoch für die ursprüngliche Regel A, die unter Stephan von Liciac verfasst wurde und äußerst ergänzungsbedürftig war. Hier ist es besonders interessant, mögliche Gründe für die Auslassungen zu betrachten.

Eine Erklärungsmöglichkeit wäre, dass die Regel A mehr als Auftakt zu einer Verbandsgesetzgebung gedacht war denn als eine Regel, welche alle Lebensbereiche im Kloster ordnen sollte. Die Stephansregel erhob kaum den Anspruch auf Vollständigkeit, auch wenn der Ergänzungsbedarf – im Gegensatz zu den *Consuetudines Guigonis* – nicht thematisiert wurde.<sup>1944</sup> Vielleicht dachte Stephan von Liciac von Vorneherein an eine Ergänzung durch eine Institutio, die vielleicht bereits gegen Ende seiner Amtszeit niedergeschrieben wurde.<sup>1945</sup> Es wäre möglich, dass die Regel unter Zeitdruck bzw. aufgrund Drucks von außen geschrieben wurde; vielleicht war auch einfach der Wunsch der Förderer ausschlaggebend. Die Konzentration der Regel auf die Armut und die Einsamkeit könnte darauf zurückzuführen sein, denn gerade diese Bereiche berührten die Interessen der weltlichen Nachbarn und der Weltkleriker, insbesondere der Bischöfe. In diesem Fall wäre die Niederschrift der Regel A primär eine Reaktion auf die Bedürfnisse der Umwelt

---

<sup>1939</sup> Vgl. Wilkinson, *Laics et convers de l'ordre de Grandmont*, S. 43 f.; Dies., *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 144 und 150 f.

<sup>1940</sup> Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 87.

<sup>1941</sup> Zum Inhalt der Institutio siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>1942</sup> Zu den Lücken, die auch die Institutio hinterließ, siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>1943</sup> *Regula Stephani*, cap. 1.

<sup>1944</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 80, 2: „Non tamen ita omnia, ut nichil omnino remanserit, putamus nos hoc scripto potuisse concludere. Sed facile si quid effugit, colloctione presentis poterit indicari.“

<sup>1945</sup> Vgl. Becquet, *La première crise*, S. 122.



gewesen<sup>1946</sup>, was auch für die *Consuetudines Guigonis* eine Rolle spielte. Während Guigo jedoch die Gelegenheit nutzte, um eine umfassende Regelung zu schaffen, die als normative Basis für einen Orden taugte<sup>1947</sup>, beschränkte sich Stephan von Liciac auf das Wesentliche – das, was das Umfeld interessierte oder was als wesentlich für das Propositum gesehen wurde und die Grandmontenser von den anderen Orden unterschied.

Doch man muss nicht von äußerem Druck auf Stephan von Liciac ausgehen, um die Unvollständigkeit der Regel A zu erklären – vielleicht handelt er schlicht nicht vorausschauend und zielte gar nicht auf eine vollständige normative Basis für den Verband ab. Es könnte sein, dass er die ausgeblendeten Bereiche nicht als wesentlich oder problematisch empfand und daher keinen Bedarf sah, schriftliche Regelungen festzuhalten; in diesem Fall wäre die Regel A als Reaktion auf verbandsinterne Probleme zu beurteilen. Tatsächlich lassen sich Erklärungen finden, warum man einige Bereiche ausklammerte. So lässt sich die Vernachlässigung der Regelungen zu klösterlichen Ämtern in der Regel A darauf zurückführen, dass der Prior in Grandmont Zugriff auf die Amtsinhaber hatte und die Zellen recht kleine Gebilde waren – „monastères en réduction“.<sup>1948</sup> Leider ist nur ein Zensus aus dem Jahr 1295 bekannt, der einzig die grandmontensischen Kleriker erfasste; zu dieser Zeit befanden sich durchschnittlich fünf Kleriker in jeder Zelle.<sup>1949</sup> Für die Zeit davor sind wir auf bruchstückhafte Angaben angewiesen. Legt man die Größe und die Anzahl der Fenster in den Dormitorien erhaltener Grandmontenserzellen sowie die Gründungsurkunde von Craswall in Herfordshire zugrunde, wohnten in einer Zelle in der Regel dreizehn Mönche.<sup>1950</sup> Die Angaben, die Stephan von Tournai um 1180 herum machte, gehen von 15 bis 19 Mönchen pro Zelle und damit einer nur geringfügig größeren Anzahl aus – er sprach davon, dass in den Zellen 3 bis 4 Kleriker auf 12 oder 15 Laien kamen.<sup>1951</sup> Doch dies muss nicht heißen, dass jede Zelle – und insbesondere nicht jede kürzlich gegründete – so viele Mönche hatte. Gerade bei sehr kleinen Zellen ist davon auszugehen, dass verschiedene Aufgaben bei einem Bruder gebündelt wurden oder die Brüder die unterschiedlichen Aufgaben abwechselnd übernahmen; ein Beispiel wäre der wöchentliche Küchendienst einzelner Mönche, den die *Institutio* erwähnte.<sup>1952</sup> Einige Ämter oder Aufgabenbereiche lagen schon aus Vernunftgründen oder der Konvention nahe; so musste es neben dem *dispensator*, der dem *cellerarius* in anderen

---

<sup>1946</sup> Näheres hierzu in Kapitel III.5.1.3.3.

<sup>1947</sup> Siehe Kapitel II.2.1 und II.3.1.

<sup>1948</sup> Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 118.

<sup>1949</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 94.

<sup>1950</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 93 f.

<sup>1951</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 166, S. 194.

<sup>1952</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 25.

Klöstern entsprach, auch einen Pförtner geben<sup>1953</sup>, und auch die Zuständigkeit eines Priesters für die Beichte<sup>1954</sup> war eine Selbstverständlichkeit. Dass man die Belange der Kleriker nicht näher ordnete, lässt sich aus ihrer geringen Anzahl in den Zellen erklären. So traf die *Institutio* Regelungen dafür, falls ein Bruder starb und nicht einmal zwei Kleriker in der Zelle waren, welche die Begräbnisfeierlichkeiten abhalten konnten.<sup>1955</sup> In der *Institutio retractata*, einer modifizierten Version der *Institutio* aus dem 13. Jahrhundert, wurde es den Grandmontensern gar erlaubt, einen Weltkleriker zum Gottesdienst heranzuziehen, falls es in der Zelle keinen Bruder gab, der die Messe feiern konnte.<sup>1956</sup> Einen obersten Kleriker zu küren, der über den Tagesablauf der anderen Kleriker bestimmte, konnte sich unter diesen Umständen erübrigen. Auch bei den 3 bis 4 Klerikern pro Zelle, die Stephan von Tournai nannte, wäre eine informelle Hierarchie wahrscheinlich ausreichend gewesen. Bei der geringen Anzahl von Mönchen in den Zellen konnte somit eine Institutionalisierung als unnötig erscheinen – hier wusste die eine Hand, was die andere tat. Dass die Kompetenzen des Priors in der Regel A nicht näher erläutert wurden, könnte wiederum daraus erklärt werden, dass der Prior noch hinreichend Zugriff auf den Verband hatte oder die zentrifugalen Tendenzen noch nicht allzu ausgeprägt waren. Dies wäre zum Beispiel möglich gewesen, wenn der Verband noch nicht allzu weit verbreitet gewesen wäre<sup>1957</sup> oder es sich bei Stephan von Liciac um eine außergewöhnlich charismatische Persönlichkeit gehandelt hätte. Eine zusätzliche Erklärungsmöglichkeit für die Auslassungen der Regel A wäre, dass man den Gestaltungsspielraum der einzelnen Amtsinhaber und Mönche nicht allzu sehr einschränken wollte, indem man den Alltag bis ins Detail normierte.

Insgesamt wurden also in der Regel A nur die Angelegenheiten geregelt, welche Stephan von Liciac – aus welchen Gründen auch immer – wesentlich und vordringlich erschienen. Die Regel A präsentiert sich daher als ein normativer Text, der kaum an einer Institutionalisierung im Sinne einer umfassenden, praktischen Ausgestaltung des alltäglichen Lebens interessiert erscheint. Sie war ganz auf die Armut und Einsamkeit zentriert, mehr noch als die Regel B; wo es um die Praxis geht, so stellt die Regel A vor allem einen Leitfaden dafür dar, wie diese beiden Ideale verwirklicht werden sollten. Die entsprechenden Vorschriften sollten dabei auf die Gründerperson Stephan zurückgeführt und so im Verband verankert werden; damit sollten

---

<sup>1953</sup> Zum Pförtner vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 15 a.

<sup>1954</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 5, 15 a, 33 und 40 a.

<sup>1955</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 12.

<sup>1956</sup> Vgl. *Institutio retractata*, cap. 48; zu der Quelle siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>1957</sup> Die Forschung nimmt an, dass am Ende der Prioratszeit Stephans von Liciac bereits vierzig Häuser existierten, vgl. Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 42. Es ist allerdings möglich, dass viele Zellen erst nach der Niederschrift der Regel gegründet wurden. Zudem waren die Grandmontenser nach Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 126, bis circa 1150 nur in der Diözese Limoges verbreitet.

die Ursprünge bzw. die strengen Ideale des Verbandes gewahrt werden. Für die alltägliche Lebenspraxis, deren Verschriftlichung man (vorläufig) als überflüssig erachtete, orientierte man sich wahrscheinlich an verbandsinternen Gewohnheiten, monastischen Konventionen und anderen Texten und traf mitunter Regelungen ad hoc, was bei überschaubaren Zellen genügen mochte. Gerade die Macht der verbandsinternen Gewohnheiten darf nicht unterschätzt werden: Ein Garant für die Einheitlichkeit des Verbandes war, dass jeder Grandmontenser nur in Grandmont in den Verband eintreten konnte<sup>1958</sup> und somit seine Formierungsphase unter der Aufsicht des Priors ablegte. Vermutlich bestand die zentrale Formierung des Novizen darin, dass er – wie in anderen Orden – einem erfahrenen Bruder anvertraut wurde, der ihn anleitete, und die Grundlinien der grandmontensischen Lebensweise durch das Mitleben im Alltag erlernte.<sup>1959</sup> Unter diesen Umständen konnten nicht nur eigene Regelungen zum Noviziat als unnötig erscheinen<sup>1960</sup>; auch die Regelung zahlreicher anderer alltäglicher Belange wurde überflüssig, da der Mönch die Gewohnheiten eingeübt hatte.

Die prägende Kraft war hierbei der Prior, unter dem der Mönch die Formierungsphase durchlebte hatte. Der Prior war wohl in den Augen der meisten Mönche an die Gewohnheiten gebunden, konnte ihnen jedoch seinen Stempel aufdrücken. Für die in der Regel ausgeklammerten Bereiche konnte er sich zum Beispiel an anderen monastischen Texten orientieren: So wandte er vielleicht die Strafregelungen der Benediktregel<sup>1961</sup> an, in der auch die Wendung *regularis disciplina* häufig vorkommt.<sup>1962</sup> Auch für die Ämtereinteilung konnte er auf die Benediktregel oder die kartäusischen *Consuetudines* sowie Praktiken anderer, wahrscheinlich umliegender Klöster zurückgreifen. Zumindest unter Stephan von Liciac war vermutlich auch die *Regula solitariorum* Grimlaics wichtig, die Orientierung für die Kleriker bieten und damit ein Defizit der Stephansregel ausgleichen konnte.<sup>1963</sup> Ein anderer Aspekt war, dass auch andere verbandsinterne Texte normative Qualität besitzen konnten. In erster Linie ist hierbei an den *Liber de Doctrina* und die *Stephansvita* zu denken, denen in den

---

<sup>1958</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 65 a.

<sup>1959</sup> Vgl. Breitenstein, *Das Noviziat im hohen Mittelalter*, S. 609 f.; siehe auch die grundlegenden Bemerkungen ebenda, S. 23: „Das Noviziat repräsentiert (...), wie Detlef Illmer es formulierte, ‚<Schule> höchstens im Sinne einer Initiation‘; die zu vermittelnden Wissensbestände sind auf institutionenimmanente Kompetenzen und Anforderungen beschränkt, die mit der Methode des *docere verbo et exemplo* an den Novizen oder Adepten herangetragen werden. Es markiert mithin einen Abschnitt exemplifizierenden Lehrens und imitierenden Lernens. Ziel des Noviziates war nicht der Erwerb intellektueller Qualifikation, sondern das Vermögen zur Teilhabe an der angestrebten Lebensform.“

<sup>1960</sup> Das Noviziat wurde auch in anderen Orden vergleichsweise wenig reglementiert und in Rechtstexten ziemlich vernachlässigt. Es lief generell eher informell ab, was dem jeweiligen Novizenmeister einen großen Einfluss verlieh, vgl. Breitenstein, *Das Noviziat im hohen Mittelalter*, S. 613 f.

<sup>1961</sup> Vgl. unter anderem *Regula Benedicti*, cap. 23-30, 43-46.

<sup>1962</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 3, 32, 54, 60, 62, 65, 70.

<sup>1963</sup> Zur Bedeutung von Grimlaics *Regula solitariorum* für die Stephansregel siehe Kapitel III.2.4, Kapitel V.1.4 und V.1.5.

Augen der Mönche die gleiche normative Kraft zukam wie der Regel A.<sup>1964</sup> Entsprechend enthielt der Liber auch Passagen, die nach unserem Empfinden eher in die Regel gehören würden – wie die Anweisungen zur Aufnahme von Novizen<sup>1965</sup> und den Appell an den Prior, bei der Austeilung von Almosen Maß walten zu lassen.<sup>1966</sup> Auch die Vita Stephani konnte in manchen Passagen als Anleitung für das Leben der grandmontensischen Kleriker verstanden werden, das in der Regel A kaum geordnet worden war<sup>1967</sup>; zudem enthielt der Text einen Abschnitt über die Profess Stephans von Muret, die vielleicht als Vorbild für die Profess der Grandmontenser diente.<sup>1968</sup> Da es Indizien dafür gibt, dass diese Texte wie auch die Regel A vorrangig als exhortativ verstanden wurden<sup>1969</sup>, standen der Prior und die Gewohnheiten als prägende Kräfte für das Alltagsleben im Vordergrund, die durchaus in ein Spannungsverhältnis treten konnten, wenn der Prior die Gewohnheiten ändern wollte. Ob die Regel A diese Schwachstelle der Grandmontenser behob, lässt sich nicht sagen, denn zwei Kapitel der heute erhaltenen Regel B widmen sich dem Problem, dass der Prior das Propositum ändern könnte. Das eine davon, Kapitel 65, das dem Prior mit seiner Absetzung und dem Ausschluss aus dem Verband drohte<sup>1970</sup>, entstand jedoch erst in den 1180er Jahren. Das andere, Kapitel 61, das zeitlich nicht eindeutig eingeordnet werden kann, suchte einen Wandel des Propositums zu verhindern, indem es anordnete, dass nur ein Grandmontenser Prior werden durfte. Für den Fall, dass ein Prior von den Pfaden der Grandmontenser abwich, wurde er verflucht (*anathema sit*); dies impliziert eine Exkommunikation, die eine Suspendierung vom Amt zur Folge gehabt hätte, aber keine darüber hinaus gehenden Sanktionen.<sup>1971</sup> Eine andere Schwachstelle war, dass die Einheit des Verbandes vor allem durch den persönlichen Kontakt zwischen dem Prior und den Novizen hergestellt wurde. Daher lief der Verband, ähnlich wie bei den Cluniazensern, bei einem wenig charismatischen Prior und bei jedem Priorenwechsel Gefahr zu desintegrieren.<sup>1972</sup>

Auch sonst ist nicht festzustellen, ob Stephan von Liciac den Weitblick besaß um zu erkennen, dass das Fehlen eindeutiger Regelungen Konfliktpotenzial für die Zukunft bringen

---

<sup>1964</sup> Siehe hierzu Kapitel III.3.3.

<sup>1965</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1 und 2.

<sup>1966</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 38.

<sup>1967</sup> Unter anderem wurden dort die asketischen Praktiken Stephans und seine Gebetspraxis beschrieben, vgl. Vita Stephani, cap. 13-20. Dass Stephan in erster Linie als Modell für die grandmontensischen Kleriker diente, zeigt sich ebenda, cap. 15: „Solis igitur intentus caelestibus, alimenta corporis a deuotione fidelium, refectionem uero mentis et unctionem spiritus a diuine contemplationis beneficio affluenter sortitus est.“

<sup>1968</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 12.

<sup>1969</sup> Siehe hierzu Kapitel III.3.3.

<sup>1970</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 65.

<sup>1971</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 61.

<sup>1972</sup> Zur problematischen Verfassung der Cluniazenser, deren Zentrum der Großabt von Cluny war, vgl. Füser, Mönche im Konflikt, S. 51.

konnte. Seine Nachfolger jedenfalls erkannten dies nicht, denn auch die grandmontensische Institutio glich die Defizite der Regel A nur zum Teil aus.<sup>1973</sup> Leider ist unklar, ob der uns überlieferte Text tatsächlich der ursprünglichen Version entspricht, die von Papst Alexander III. 1171 oder 1172 approbiert wurde, denn er ist nur in Handschriften ab dem 13. Jahrhundert tradiert und könnte daher Ergänzungen gegenüber der Ursprungsversion enthalten. Der Text entstand jedoch vor den päpstlichen Reformen ab 1216, welche das Amt des *correctors* einführten; es ist eine weitere, von Becquet mit „Institutio retractata“ betitelte Version erhalten, welche das Amt erwähnte und einige Passagen der Ursprungsversion abänderte.<sup>1974</sup> Die uns bekannte Institutio wurde als Anordnungen des Gründers Stephan von Muret und der nachfolgenden Prioren ausgegeben<sup>1975</sup>; inhaltlich wurden praktische Angelegenheiten geregelt, so dass spirituelle Teile wie in der Regel fehlen. In einigen Punkten ergänzte der Text die Regel, denn er enthielt unter anderem zahlreiche Vorschriften zum Umgang mit Verfehlungen und regelte Belange der Organisation und des Alltags, die in der Regel ausgeblendet worden waren.<sup>1976</sup> So enthielt die Institutio eine Strafordnung<sup>1977</sup>; zudem wurden einige Anordnungen der Regel wiederholt und um präzise Strafbestimmungen ergänzt, vielleicht weil sie nicht durchgängig eingehalten wurden.<sup>1978</sup> Der Text erwähnte mehrere Ämter und erließ Vorschriften für diese.<sup>1979</sup> Auch fanden sich Anordnungen zur Ernährung, zum Weingenuss und zum Verhalten bei Tisch und im Tischdienst.<sup>1980</sup> Ebenso lässt die Institutio den zunehmenden Reichtum der Grandmontenser erkennen, dem man durch das Verbot von Kleiderluxus und allzu prächtiger Kirchengeschmückung entgegenzuwirken suchte.<sup>1981</sup> Deutlich werden auch eine Führungsschwäche des Priors bzw. zentrifugale Tendenzen im Verband. So scheinen die Anordnungen, dass die Profess nur vor dem Prior in Grandmont abgelegt werden und allein der Prior Mönche aus einer Zelle in eine

<sup>1973</sup> Vgl. Palma, *La povertà nell' „ordo“ di Grandmont*, S. 282.

<sup>1974</sup> Vgl. *Institutio retractata* (Articuli mutati initio saeculi xiii, e codice C), in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 526-531.

<sup>1975</sup> Vgl. Titel und Prolog der Institutio: *Institutio seu consuetudines*, S. 515: „[Haec] sunt instituta uenerabilis [uir]i Stephani Muretensis, primi pa[tris] nostrae] religionis ac ceterorum [pastor]um sibi succedentium (...)“.

<sup>1976</sup> Zu der grandmontensischen Institutio vgl. Becquet, *La première crise*, S. 122-124.

<sup>1977</sup> Für den Umgang mit Verfehlungen vgl. beispielsweise *Institutio seu consuetudines*, cap. 33-40, 51-54, 64.

<sup>1978</sup> So die Vorschrift, dass die Brüder nur zu zweit ihre Zellen verlassen sollen (vgl. *Regula Stephani*, cap. 52, und *Institutio seu consuetudines*, cap. 11, S. 516); die Vorschriften zum Schweigen (vgl. *Regula Stephani*, cap. 47, und *Institutio seu consuetudines*, cap. 23 und 24); das Verbot, Frauen in den Verband aufzunehmen (vgl. *Regula Stephani*, cap. 39, und *Institutio seu consuetudines*, cap. 57 a, S. 523); das Verbot der Simonie (vgl. *Regula Stephani*, cap. 45, und *Institutio seu consuetudines*, cap. 64).

<sup>1979</sup> In der Institutio finden sich unter anderem Regelungen zum Küchendienst und Vorschriften für den Pförtner, vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 15 und 25.

<sup>1980</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 18-22 und 25.

<sup>1981</sup> Dies belegen Vorschriften gegen Kleiderluxus und die Ausschmückung der Kirchen und sonstigen Klostergebäude, vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 26-28 und 58.

andere versetzen konnte, auf gegenteiliges Handeln zu reagieren.<sup>1982</sup> Zudem zeigt der Text einen cluniazensischen Einfluss auf die Grandmontenser, denn diese Rechte des Priors entsprachen denjenigen des Großabtes von Cluny über die cluniazensischen Priorate.<sup>1983</sup>

Der Text scheint insgesamt auf Probleme zu reagieren, die sich durch eine Expansion des Verbandes ergaben. Er setzt eine gewisse Selbstständigkeit der Zellen voraus, die in der Regel A überhaupt nicht beachtet wurden. So wurde die Anweisung der Regel A an den Prior, nicht seine Verwandten zu begünstigen, auf die *dispensatores* der Zellen übertragen<sup>1984</sup>, was auf eine zunehmend selbstständige Wirtschaftsführung in den Zellen hinweist. Die *Institutio* macht ebenso deutlich, dass die geistliche Strafgewalt in den Zellen den *sacerdotes* oblag<sup>1985</sup>, lässt aber keine geistliche Spitze der Zellen in Analogie zu den *dispensatores* erkennen. Interessant ist, dass die *Institutio* auch zwischen einfacheren Belangen, die in den Zellen selbst gelöst werden sollten, und wichtigeren Angelegenheiten, die vor den Prior gebracht werden sollten, unterschied.<sup>1986</sup> Grundsätzlich aber wurden die Grandmontenser in den Zellen angehalten, ihre Probleme selbst zu lösen, bevor sie den Prior bemühten.<sup>1987</sup> Dabei konnte die Strafordnung der *Institutio* als Richtlinie für die Kleriker in den Zellen dienen. Der Text sollte daher wohl ebenso sehr den Prior entlasten wie den Amtsträgern in den Zellen Leitlinien für das Alltagsleben geben; dies wird in der *Institutio* auch angedeutet: „*Iudicia sunt in pas[toris] discr[et]ione, quare non sunt scripta.*“<sup>1988</sup> Damit einhergehend versuchte man, die Zuständigkeitsbereiche des Priors und der Amtsträger in den Zellen zu klären und voneinander abzugrenzen.

Zwar schloss die *Institutio* auf diese Weise einige Lücken, welche die Regel A hinterlassen hatte. Der neue normative Text ordnete vor allem die Verhältnisse innerhalb des Verbandes und nicht das Verhältnis zum Umfeld, was unwahrscheinlich macht, dass er auf gravierenden äußeren Druck hin geschrieben wurde. Doch interessant ist, was auch die *Institutio* ausblendete: So gab es keine prinzipielle Abklärung der Machtstrukturen und -befugnisse im Verband, denn auch aus diesem Text ging nicht hervor, ob die Amtsträger eingesetzt oder gewählt werden sollten und wem sie verantwortlich waren. Es wurde wieder keine systematische Ämterordnung und -hierarchie vorgelegt; dass wieder Regelungen zum Noviziat, zum Klostereintritt und -austritt fehlen, fällt demgegenüber kaum noch ins

---

<sup>1982</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 65.

<sup>1983</sup> Vgl. Frank, Art. Cluny, in: TRE 8, S. 129.

<sup>1984</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 63; *Institutio seu consuetudines*, cap. 33.

<sup>1985</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 5, 15a, 40a.

<sup>1986</sup> Vgl. zum Beispiel *Institutio seu consuetudines*, cap. 33 und 52.

<sup>1987</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 53.

<sup>1988</sup> *Institutio seu consuetudines*, cap. 52.

Gewicht.<sup>1989</sup> Weder in der *Institutio* noch in einem anderen heute erhaltenen Text des 12. Jahrhunderts wurden das Verhältnis zwischen Prior und Generalkapitel oder überhaupt die Modalitäten des Generalkapitels geregelt, das immerhin mindestens seit den 1160er Jahren regelmäßig tagte.<sup>1990</sup> Kurzum: Die Grandmontenser hatten eine absolut unterentwickelte Verfassung; es gab keinen normativen Text, der mit der *Carta Caritatis* vergleichbar gewesen wäre und die Verbandskrise der 1180er Jahre hätte verhindern können.<sup>1991</sup> Erst die Krise rüttelte die Grandmontenser wach und führte zu Reformüberlegungen, doch nun waren sie zu zerstritten, um sich eigenständig auf eine Verfassung zu einigen. Es war das Papsttum, das einige der Reformvorschläge in Kraft setzte und ab 1186 nach und nach eine Ordensverfassung entwickelte: So verfügte Urban III., dass man auch dem Generalkapitel Gehorsam schwören musste und dass der Prior die *dispensatores* und geistlichen Amtsträger in den Zellen einsetzte<sup>1992</sup>; Clemens III. ordnete an, dass der Prior Gesetze nur mit Zustimmung der Brüder erlassen konnte<sup>1993</sup>; Coelestin III. führte die jährliche Visitation ein und verpflichtete die *dispensatores* zur Rechenschaftsablage.<sup>1994</sup> Die Päpste reagierten hierbei vorrangig auf Petitionen der Brüder, so dass auch diese Anordnungen Stückwerk blieben und mehr die Umriss einer Verfassung zeichneten als ein eindeutiges normatives Gefüge darstellten, wie es die Benediktregel, die *Carta Caritatis* und die darauf folgenden Statuten für die Zisterzienser taten. Bei den Kartäusern erfüllten die *Consuetudines Guigonis* und die Unterwerfung der Kartäuser unter die Autorität des Generalkapitels ab 1140 die gleiche Funktion.<sup>1995</sup>

Alles in allem zeichnet sich so ein charakteristischer Umgang der Grandmontenser mit schriftlichen Normen im 12. Jahrhundert und Schriftlichkeit generell ab. Die Grandmontenser blieben trotz der Stephansregel und der *Institutio* ein vorwiegend oral geprägter Verband, in

---

<sup>1989</sup> Daher ist folgendes Urteil von Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 282, gerechtfertigt: „L'*Institutio*, inoltre, non colma le lacune presenti nella *Regula*: si limita ad alcune precisazioni o a nuove disposizioni non sostanziali riguardanti il cerimoniale liturgico, le norme disciplinari, di vestiti e la alimentazione (...).“ (Hervorhebungen im Text)

<sup>1990</sup> Vgl. Becquet, *La première crise*, S. 121 f.

<sup>1991</sup> Auch Becquet betonte die normativen Lücken, die Stephansregel und *Institutio* hinterließen, und hielt diese für eine Ursache der Krise der 1180er Jahre, vgl. Becquet, *La première crise*, S. 121-124.

<sup>1992</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 f.

<sup>1993</sup> Vgl. Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich*, Bd. 1, Nr. 78, S. 134 f.; Meinert, *Papsturkunden in Frankreich*, N. F., Bd. 1, Nr. 261, S. 383 f.

<sup>1994</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 35, S. 162.

<sup>1995</sup> Siehe auch das Urteil über die Stephansregel bei Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 358, das für die gesamten normativen Grundlagen der Grandmontenser im 12. Jahrhundert übernommen werden kann: „Gewiß zeigte sie sich (...) als noch recht unvollkommen, vergleicht man sie etwa mit der Benediktsregel oder gar mit dem Satzungsgefüge parallel entstehender und sich bereits auf eine übernommene Regel stützender Orden. Die Cisterzienser oder Prämonstratenser z. B. hatten allein mit ihren *constitutiones* und *definitiones praeter regulam* – allerdings auch nur nach und nach – ein wesentlich stringenteres Organisationssystem geschaffen.“ (Hervorhebungen im Text)

dem ungeschriebene Gewohnheiten und mündlich vermittelte Anordnungen des Priors eine große Rolle spielten. Weite Bereiche grandmontensischen Lebens wurden nicht verschriftlicht und sind für uns nicht in gleichem Maß fassbar, wie es das kartäusische, zisterziensische oder cluniazensische Leben ist. Die vorhandenen normativen Texte wirken wie Stückwerk, das entscheidende Bereiche ausblendete; vielleicht wurden alle, inklusive der Regel A, nur als Reaktion auf bestimmte Probleme oder Bedürfnisse niedergeschrieben und enthielten daher nur Maßnahmen, die diesen Erfordernissen entsprachen. Die grandmontensische Gesetzgebung bewies daher keinen Weitblick; die Grandmontenser hatten kaum Bewusstsein für den eigenen Wert der Schriftlichkeit, die Konflikte vorausschauend verhindern konnte. Was Urkunden und rechtsbindende Vereinbarungen betraf, so zeigte die Stephansregel sogar eine negative Einstellung gegenüber der Verschriftlichung, die Pellistrandi als erstaunlich naiv bewertete.<sup>1996</sup> Insgesamt erscheinen die Grandmontenser des 12. Jahrhunderts als ein Verband, in dem die Schriftlichkeit gerade in Rechtsfragen eine geringere Rolle spielte als in anderen Orden, während spirituelle Texte zuhauf produziert wurden.<sup>1997</sup> Diese Zurückhaltung bei Rechtstexten mochte dem Leitbild der Egalität zwischen Klerikern und illiteraten Laienbrüdern wie der Nähe der Mönche zu den „kleinen“ und armen Weltleuten geschuldet sein. Denn die Schriftlichkeit schuf in den anderen Orden oft eine trennende Kluft zwischen Klerikern und Konversen und zwischen Mönchen und Bauern.<sup>1998</sup> Die Präferenz für spirituelles Schrifttum und die Vernachlässigung der Rechtstexte fügen sich aber auch gut in das allgemeine Bild ein, das aus der Analyse der Stephansregel gewonnen wurde: Bei den Grandmontenser des 12. Jahrhunderts wurde die Spiritualität immer höher gewichtet als die konkrete normative Ausgestaltung des Alltagslebens; die Mönche saßen dem Irrglauben auf, dass spiritueller Eifer auf Dauer eindeutige und praktikable Verhaltensnormen ersetzen könnte.

---

<sup>1996</sup> Vgl. Pellistrandi, *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, S. 237.

<sup>1997</sup> Unter den spirituellen Texten wären vor allem die im *Speculum Grandimontis* versammelten Schriften zu nennen. Zu den Schriften siehe oben, Kapitel III.1.6.

<sup>1998</sup> Zur Rolle der mündlichen Überlieferung bei den Grandmontensern vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life*, S. 104 f.: „Reference has always been made to the *illiterati* of the Order of Muret-Grandmont in its early days, but it is of the greatest importance to note that throughout the twelfth century, the majority of the members of the order consisted of these *uri illiterati*, laymen without the advantage of latin letters, although not without the advantages of learning by listening. (...) For these laymen (...) oral testimony was the chief and usual means of transmitting information and ideas (...).“ Zur Mündlichkeit als verbindendem Element zwischen Klerikern und Konversen siehe auch Dies., *Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation of Muret-Grandmont*, S. 66, über Stephan von Muret: „His decision to teach *viva-voce* (...), rather than by his writings, was doubtless made in order to preserve unity among his literate and illiterate followers. By means of regular dialogues especially, all who could understand, rather than merely the *literati* (chiefly clerics), could become accustomed to participation in learning, and as has been seen, in the congregation's government.“ (Hervorhebungen in den Texten)



### **3 Normativität und verbandsinterne Rezeption der Stephansregel**

Die Regel B wirkt im Vergleich zu den normativen Basistexten mancher anderer Orden – wie zum Beispiel der Kartäuser – juristisch sehr durchdacht. Es ist daher besonders interessant, nach der Legitimation der Niederschrift der Regel und nach ihrer Normativität zu fragen; wichtige Punkte dazu hat Gert Melville in einem Aufsatz herausgearbeitet.<sup>1999</sup> Ansonsten wurde das Thema in der Forschung nicht behandelt. Die Frage nach der Normativität der Regel A ist, wie oben schon deutlich wurde, weitaus schwieriger zu beantworten als bei der Regel B<sup>2000</sup>; allerdings kommen wichtige Aspekte im Prolog zum Ausdruck, der bereits unter Stephan von Liciac verfasst worden war. Dieser sollte vorwiegend die Gesetzgebung der Regel legitimieren, wofür eine dreifache Begründung gewählt wurde: Einerseits wurde die Regel auf den Gründer Stephan von Muret zurückgeführt (vor allem im Prolog „Dum in heremi...“), andererseits die Berechtigung einer neuen Regel mithilfe kanonistischer Argumentation nachgewiesen, zuletzt der Text dann doch in der Tradition verankert (im Prolog „De unitate et diuersitate regularum“). Im Folgenden soll zunächst diese dreifache Legitimation in dem Prolog betrachtet werden, ehe die eigentliche Normativität in den Blick genommen wird. Hierbei muss zwischen den Aussagen im Text und der verbandsinternen Rezeption der Regel A bzw. Regel B unterschieden werden.

#### **3.1 Der Prolog: Legitimation der Niederschrift der Regel**

##### **3.1.1 Charismatische Gesetzgebung: Stephan von Muret als Legitimationsgrund**

Der Prolog „Dum in heremi...“ ist bemerkenswert, da er die Stephansregel als ein Paradebeispiel für charismatische Gesetzgebung erscheinen lässt, wie sie von Max Weber beschrieben wurde. Nach ihm zeichnet sich die charismatische Herrschaft durch ihre Außeralltäglichkeit aus; der Charismatiker weist sich durch seine Gnadengaben – im religiösen Bereich unter anderem durch Wunder oder die Kraft der Rede – aus, die von anderen bewundert werden und eine emotionale Bindung an seine Person hervorrufen. Eine Führungsrolle kommt dem Charismatiker demgemäß nicht kraft einer Institution oder eines

---

<sup>1999</sup> Melville, G., Von der *Regula regularum* zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997, S. 342 – 363.

<sup>2000</sup> Vgl. Kapitel III.2.1.

Amtes zu, sondern kraft des Glaubens, der Anerkennung und der Hingabe seiner Anhänger.<sup>2001</sup> Da er das „ewig Neue, Außerweltliche, Niedagewesene“<sup>2002</sup> verkörpert, darf er mit den Traditionen brechen, Neues verkünden und bewirken.<sup>2003</sup> Dies wirkt sich auch auf die Weisungen eines Charismatikers aus: „Die genuine Form charismatischer Rechtsweisung und Streitschlichtung ist die Verkündung des Spruches durch den Herrn oder ‚Weisen‘ und seine Anerkennung durch die (Wehr- oder Glaubens-)Gemeinde, welche pflichtmäßig ist, falls ihr nicht eine konkurrierende Weisung eines Andern mit dem Anspruch auf charismatische Geltung entgegengestellt wird.“<sup>2004</sup>

Auch der Prolog „Dum in heremi...“ war darum bemüht, die Normen der Regel auf den Charismatiker Stephan von Muret zurückzuführen und eine emotionale Bindung an den Gründer hervorzurufen. Der Text rief die Erinnerung an die Anfänge der Grandmontenser wach und wies die eigentliche Regel als Werk Stephans aus. Dieser wurde in dem Textabschnitt als *Grandimontensium primus pater* bezeichnet; es wurde die Zeit, in der er noch bei seinen Jüngern war, beschworen und seine Rolle für die junge Eremitengemeinschaft beschrieben (oues sibi a Domino commissas saepissime uisitare consueuerat, quasque orationum meritis conseruabat, suarum exemplo uirtutum ad religionem informabat ac salutiferae uerbo doctrinae reficiebat). Die folgende Regel sollte die authentische Doktrin Stephans wiedergeben und damit die Ursprünge der Gemeinschaft bewahren; der Text wurde angeblich nach der Erinnerung des Hugo Lacerta und anderer älterer Brüder niedergeschrieben. Präsentiert wurde so die authentische Lehre des „Meisters“, durch die ersten „Jünger“ bezeugt. Um den Eindruck der Authentizität zu erhöhen, wurde der Prolog als fiktive Rede Stephans gestaltet, die er – zumindest in etwa – tatsächlich gehalten haben soll und die „inexstinguibili memoria dignus“ sei.<sup>2005</sup> Das Stilmittel der „fiktiven Mündlichkeit“<sup>2006</sup>, das in vielen monastischen Texten verwendet wurde, sollte Stephan vergegenwärtigen, die Gesprächssituation wiederherstellen und die Bindung zwischen dem Meister und seinen Schülern festigen. Dies betraf nicht nur die Mönche, die den Gründer persönlich erlebt hatten und sich an frühere Zeiten erinnern sollten, sondern auch die nachfolgende Generation, die den Meister allenfalls aus Erzählungen der Älteren kannte. Gerade diese benötigten die Schrift, um das „Wort“ des Meisters zu hören, und die

---

<sup>2001</sup> Vgl. Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, S. 481-483.

<sup>2002</sup> Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, S. 481.

<sup>2003</sup> Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 837 f.

<sup>2004</sup> Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, S. 482.

<sup>2005</sup> Regula Stephani, Prol., S. 65.

<sup>2006</sup> Vgl. Frank, Fiktive Mündlichkeit als Grundstruktur der monastischen Literatur, in: *Studia Patristica* 25 (1993), S. 356–375.

Stephansregel tat alles, um die Illusion zu erzeugen, dass Stephan tatsächlich zu den Mönchen sprach. Die charismatischen Anfänge einer Gemeinschaft konnte man wohl kaum besser in die Schrift überführen und so institutionalisieren, so dass hier ein Musterbeispiel für eine „Veralltäglicung des Charismas“ vorzuliegen scheint.<sup>2007</sup>

Auffällig und dem Wesen der charismatischen Herrschaft entsprechend ist, dass Stephans Gesetzgebungshoheit nicht begründet werden musste, sondern gleichsam als selbstverständlich und naturgegeben vorausgesetzt wurde. Diese leitete sich einerseits von seiner Rolle als *primus pater* der Grandmontenser bzw. als deren Gründer und erster Lehrer her; auf der anderen Seite lag sie in seinem heiligmäßigen Leben („sanctissimae atque per omnia laudabilis uitae“) und seiner gottbegnadeten Weisheit begründet, die sich vor allem in seinen Reden an die Jünger zeigte („quasque orationum meritis conseruabat, suarum exemplo uirtutum ad religionem informabat ac salutiferae uerbo doctrinae reficiebat“). Hierin konnte man das Wirken des Heiligen Geistes sehen: „Spiritu enim diuino procul dubio plenus erat, et quae ipso ministrante de fonte hauserat sapientiae, illis qui perfecta caritate cum eo erant *cor unum et anima una* propinare et communicare sollicitus erat.“<sup>2008</sup> Die Grandmontenserregel zeigte sich so als Spiegel einer charismatischen Gemeinschaft, in der die Führungsrolle dem Charismatiker vor allem wegen seiner vorbildhaften, heiligmäßigen Lebensweise und seiner Gnadengabe der Weisheit zufiel. Die ungefähr zeitgleich unter Stephan von Liciac entstandene Heiligenvita Stephans von Muret sollte damit auch die Regel A abstützen, die als „Wort“ eines Heiligen an seine „Jünger“ aufgezeichnet wurde; es ist bezeichnend, dass auch die Entstehung der Regel B mit einer Überarbeitung der Heiligenvita Stephans und der päpstlichen Kanonisation des Gründers einhergingen. Die Person Stephans, seine Heiligkeit und Weisheit sowie seine Rolle für die Gemeinschaft sollten so wohl als letzter Legitimationsgrund für die Regel dienen.

Auch der Inhalt der Regel spiegelt ein Merkmal charismatischer Herrschaft wider: „Reines Charisma ist spezifisch *wirtschaftsfremd*. (...) Was sie alle verschmähen – solange der genuin charismatische Typus besteht – ist: die traditionale oder rationale *Alltagswirtschaft*, die Erzielung von regulären ‚Einnahmen‘ durch eine darauf gerichtete kontinuierliche wirtschaftliche Tätigkeit. Mäzenatische – großmäzenatische (Schenkungen, Stiftungen, Bestechungen, Großtrinkgelder) – oder: bettelmäßige Versorgung auf der einen, Beute, gewaltsame oder (formal) friedliche Erpressung auf der anderen Seite sind die typischen Formen der charismatischen Bedarfsdeckung. Sie ist, von einer *rationalen* Wirtschaft her

---

<sup>2007</sup> Vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 356.

<sup>2008</sup> Regula Stephani, Prol., S. 65.

gesehen, eine typische Macht der ‚Unwirtschaftlichkeit‘. Denn sie lehnt jede Verflechtung in den *Alltag* ab. Sie kann nur, in voller innerer Indifferenz, unstillen *Gelegenheitserwerb* sozusagen ‚mitnehmen‘.<sup>2009</sup> Die wirtschaftlichen Prinzipien der Stephansregel können als Versuch gesehen werden, die Merkmale charismatischen Wirtschaftens zu bewahren. Es erscheint daher berechtigt, die Regel – wie Melville – im Rahmen einer ‚Veralltäglichen des Charismas‘ zu deuten.<sup>2010</sup>

Geradezu wie ein mustergültiger Charismatiker schien Stephan sich im Prolog zudem über alle Traditionen hinwegzusetzen.<sup>2011</sup> Dies betraf nicht nur die Absage an die traditionellen monastischen Regeln im Prolog *„De unitate et diuersitate regularum“*. Im Prolog *„Dum in heremi“* findet sich ein anderer Satz, der scheinbar nahelegt, dass das Neue, das Stephan lehrte, positiv beurteilt und keineswegs, wie bei den Kartäusern, als *„Altes“* verschleiert wurde; ausdrücklich schrieben die Grandmontenser über Stephan: *„Doctus quippe ille paterfamilias cotidie coram eis proferebat de thesauro suo noua et uetera“*<sup>2012</sup>. Bei näherem Hinsehen jedoch entpuppt sich dieses bemerkenswerte Bekenntnis zur Neuheit in den Lehren Stephans als ein Bibelzitat, das in der Edition Becquets übersehen wurde.<sup>2013</sup> Es handelt sich um Mt 13,52, das die Rede Jesu über das Himmelreich an seine Jünger abschließt: *„Omnis scriba doctus in regno coelorum, similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo noua et vetera.“* Dieses Zitat ist schwer zu deuten; es findet sich im Kontext einer Auslegung der Gleichnisse für die Jünger, denen Jesus die Geheimnisse des Himmelreichs enthüllte, die er vor dem einfachen Volk verbarg. In den früh- und hochmittelalterlichen Kommentaren zum Matthäusevangelium wurde *„omnis scriba“* auf die Apostel bezogen, *„noua“* auf die Verkündigung des Evangeliums und *„uetera“* auf die Verkündigung des Alten Testaments.<sup>2014</sup> Nach Hieronymus, dessen Kommentar an anderer Stelle für die Stephansregel benutzt wurde<sup>2015</sup>, bedeutete die Bibelstelle, dass die Apostel in der Predigt die Lehren des Evangeliums durch Zeugnisse des Alten Testaments bestätigen sollten.<sup>2016</sup> Beda Venerabilis legte die Stelle dahingehend aus, dass die Apostel in ihrer Predigt sowohl Furcht vor dem Jüngsten Gericht als auch Hoffnung auf das Himmelreich erwecken sollten; die Furcht wurde

---

<sup>2009</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 181. Hervorhebungen im Text.

<sup>2010</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 356.

<sup>2011</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 344.

<sup>2012</sup> *Regula Stephani, Prolog*, S. 65. Die Hervorhebung stammt von mir.

<sup>2013</sup> Fairerweise ist anzumerken, dass es im digitalen Zeitalter genügt, die Begriffe *„noua et vetera“* in eine Suchmaschine einzugeben, um das Bibelzitat aufzuspüren – eine Möglichkeit, die Becquet nicht hatte.

<sup>2014</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentariorum in euangelium Matthaei ad Eusebium libri quatuor*, lib. 2, Sp. 95; Beda Venerabilis, *In Matthaei euangelium expositio*, lib. 3, cap. 13, Sp. 70; Hrabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaem libri octo*, lib. 4, cap. 13, Sp. 955 f.; Paschasius Radbertus, *Expositio in euangelium Matthaei*, lib. 7, cap. 13, Sp. 508; Anselm von Laon, *Enarrationes in euangelium Matthaei*, cap. 13, Sp. 1377.

<sup>2015</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 4.

<sup>2016</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentariorum in euangelium Matthaei ad Eusebium libri quatuor*, lib. 2, Sp. 95.

dabei mit dem Alten Testament, die Hoffnung mit dem Evangelium gleichgesetzt.<sup>2017</sup> Hrabanus Maurus, Paschasius Radbertus und Anselm von Laon wiederum verbanden beide Deutungen miteinander.<sup>2018</sup> Das Bibelzitat fand sich auch bei Grimlaic und wurde dort mit einem Aufruf an die Einsiedler, die Bibel zu studieren, verknüpft.<sup>2019</sup> Wenn Stephan von Muret mit dem biblischen Hausvater verglichen wurde, wurde er also mit den Aposteln gleichgesetzt und seine fundierte Bibelkenntnis hervorgehoben, die ihn zu einem vorbildlichen Einsiedler machte. Das Bibelzitat konnte von einem gebildeten mittelalterlichen Leser wahrscheinlich leicht identifiziert werden und wurde also nicht als Bekenntnis zu Neuem verstanden.

Die Autorität der Lehren Stephans gründete sich somit in erster Linie auf der Bibel, wodurch sich die Aussage des Prologs „Dum in heremi“ mit derjenigen des Prologs „De unitate et diuersitate regularum“ deckt, die im nächsten Kapitel besprochen werden soll. Jedoch war die Bibel nicht die einzige Quelle, aus der Stephan schöpfen konnte. Stephans *sapientia* zeigte sich darüber hinaus in einer Vertrautheit mit der kirchlichen Tradition und monastischen Lebensformen, denn Stephan sprach mit seinen Anhängern auch „de diuersis modis religionum et de diuersarum secundum diuersos patres uoluminibus regularum“<sup>2020</sup>. Die Absage an die monastischen Traditionen wurde dadurch relativiert. Hierin unterschied sich Stephan auch von Franziskus, der behauptete, das Leben nach dem Evangelium sei ihm von Gott geoffenbart worden.<sup>2021</sup> Wie im Prolog der Stephansregel ausdrücklich gesagt wurde, entwuchs der Text einem vergleichenden Studium der kirchlichen Traditionen, denn Stephan sagte dort über sich selbst, dass er die Anordnungen der Regel „secundum quod a doctoribus apostolicis et ualde religiosis uiris accepi, et iuxta sanctorum patrum regulas diu incumbendo didici, Deo opitulante, disposui.“<sup>2022</sup> Dies deckt sich auch mit der Darstellung in der Stephansvita, die Stephans Kenntnis monastischer Traditionen hervorhob.<sup>2023</sup> Stephan wurde in der Regel – wie auch in der Vita<sup>2024</sup> – also als *Gelehrter* dargestellt, nicht als Prophet. Seine Lehren erhielten dadurch eine Legitimation und Autorität, die über sein Charisma hinauswies und damit auch über den Kreis der Grandmontenser hinaus nachvollziehbar war. Dies konnte

---

<sup>2017</sup> Vgl. Beda Venerabilis, In Matthaevi evangelium expositio, lib. 3, cap. 13, Sp. 70.

<sup>2018</sup> Vgl. Hrabanus Maurus, Commentariorum in Matthaenum libri octo, lib. 4, cap. 13, Sp. 955 f.; Paschasius Radbertus, Expositio in evangelium Matthaevi, lib. 7, cap. 13, Sp. 508; Anselm von Laon, Enarrationes in evangelium Matthaevi, cap. 13, Sp. 1377.

<sup>2019</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 20, Sp. 599 D.

<sup>2020</sup> Regula Stephani, Prol., S. 65.

<sup>2021</sup> Vgl. Melville, In solitudine ac paupertate, S. 27, Anm. 82; siehe Franziskus, Testamentum, S. 25.

<sup>2022</sup> Regula Stephani, Prol., S. 67.

<sup>2023</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 11: „Denique, peragratis multis heremis et solitudinibus, et de canonicorum, monachorum heremitarumque uita illa quae imitanda sunt memoriae commendans, in Aquitaniam ad (...) Muretum (...) peruenit.“

<sup>2024</sup> Siehe seine angebliche lange Studienzeit in Italien, Kapitel III.1.1.

möglicherweise auch skeptische Grandmontenser überzeugen, die den Meister nicht mehr persönlich kennengelernt hatten und daher nicht mehr unter dem Bann seines Charismas standen. Um den Normen der Regel Geltung zu verleihen, war es nicht allein notwendig, an seine Einzigartigkeit und Gottgesandtheit zu glauben, auch wenn dies in der Stephansvita betont wurde; da zwei Kardinäle dies bezeugten, bekam dies gleichsam einen „offiziellen“ Anstrich.<sup>2025</sup>

Auch wenn das „Wort“ des Gründers für viele Grandmontenser genügen mochte, um die Stephansregel zu legitimieren, so traute man sich nach außen wohl nicht, sich ausschließlich auf den Meister zu berufen und ihn als monastischen Gesetzgeber neben die Heiligen Basilius, Augustinus und Benedikt zu stellen. Außerhalb des Kosmos der Grandmontenser genügte es keineswegs, sich auf Stephan zu berufen, der ja kein anerkannter Heiliger war, als die Regel A verfasst wurde. Im Regeltext ist dies an folgender Stelle fassbar, welche Kritik von außen widerspiegeln sollte, vielleicht aber auch auf Zweifel innerhalb des Grandmontenserordens hinweist: „Sed forte sunt, et ego noui qui simulata pietate, uobis dicant: ‘Magister uester insolito more uobiscum uiuere disposuit: fiet; fiet tantisper dum ipse uixerit, sed, eo mortuo, sine terris uel ecclesiis uel redditibus aut bestiis aut saltem quaestu, in eodem uoto diu manere non poteritis.’“<sup>2026</sup> Stephan durch die Schrift zu vergegenwärtigen und sein Charisma zu konservieren, wie in Regel, Vita und Liber de Doctrina geschehen, mochte zwar für die Grandmontenser selbst ausreichen, konnten sie aber kaum gegen die Anfeindungen von außen verteidigen. Der Orden wurde stark dafür kritisiert, dass er keine der gängigen Klosterregeln gewählt und sich entweder Basilius, Augustinus oder Benedikt verschrieben hatte.<sup>2027</sup> Zur Verteidigung gegen diese Kritik war es notwendig, die Berechtigung einer neuen Klosterregel ausführlicher nachzuweisen; hierzu bediente man sich einer differenzierten kanonistischen Argumentation, die man im Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ entfaltete. Stephan wurde dadurch zugleich als *scholastischer* bzw. *kanonistischer* Gelehrter gekennzeichnet.

---

<sup>2025</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32, S. 122 f.: „Quibus auditis, cardinales legati ipsius prudentiam et humilem responsonem admirantes, omnibus qui illic aderant constanter aiebant: ‘Dicimus uobis et testificamur quod aliquem huic uiro similem nusquam inuenimus; sanctus enim Spiritus loquitur in eo’.“

<sup>2026</sup> Regula Stephani, cap. 11 (bereits in der Regel A enthalten).

<sup>2027</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol.; Liber de Doctrina, Prol. und Concl.; siehe auch den bei Magister Wilhelm, Antidotum, S. 420, V. 98, überlieferten Vorwurf an die Grandmontenser: „Et quod patris regula nullius sint fulti.“

### 3.1.2 Die kanonistische Begründung: Das Evangelium als Regula regularum

Der Prolog „De unitate et diuersitate regularum“, der bereits in der Regel A enthalten war, ist wie der Prolog „Dum in heremi...“ einer der interessantesten Teile der Stephansregel. Denn er machte „ausdrücklich den Sinn bestehender Regeln zum Gegenstand kritischer Reflexion“<sup>2028</sup>. Er zeigt, dass die Grandmontenser ihre Lektion bei Ivo von Chartres gelernt hatten<sup>2029</sup> und sich geschickt der neueren kanonistischen Argumentation bedienten, um ihre Position überzeugend zu begründen. Neben der Legitimierung ihrer Regel thematisierte der Prolog auch die Grundlagen des Mönchtums und ordnete dieses in die *christianitas* ein; damit erhielt der Prolog programmatischen Charakter. Der fiktive Stephan begann seine „Rede“ damit, dass er das Verhältnis zwischen den bekannten Klosterregeln und dem Evangelium bestimmte, das den Grandmontensern als einzig wahres Gesetz galt. So gebe es im Mönchtum drei grundlegende Wege zum Herrn, die Regeln des Basilius, Augustinus und Benedikt; die Verschiedenheit der Regeln erkläre sich aus der Verschiedenheit der Väter, und so sprach Stephan dem Prolog „Dum in heremi...“ zufolge auch mit seinen Schülern „de diuersis modis religionum et de diuersarum secundum diuersos patres uoluminibus regularum“<sup>2030</sup>. Damit folgte er der Kurie, welche seit Innozenz II. monastische Gemeinschaften mittels der „Regularitätsklausel“ einer dieser drei Regeln zuordnete.<sup>2031</sup> In diesen drei Regeln lag für Stephan aber nicht die Wurzel des Mönchtums, sondern vielmehr im Evangelium, das eine unerschöpfliche Quelle sei: „Quae uiarum diuersitates, quamuis a diuersis sanctis patribus scripto sint commendatae, ita quod appelletur Regula beati Basilii, Regula beati Augustini, Regula beati Benedicti, tamen non origo religionis, sed propagines sunt; non radix, sed frondes sunt, non caput, sed membra sunt; una est enim fides et salutis prima ac principalis *Regularum Regula*, a quo omnes aliae, quasi quidam riuuli de uno fonte deriuantur, sanctum uidelicet euangelium apostolis a Salvatore traditum, ac per ipsos in uniuersum mundum fideliter annuntiatum.“<sup>2032</sup> Diese Quelle des Evangeliums stehe jedem frei: „Fons iste uiuus patet omnibus, nulloque repellente, inde pro suae quisque capacitatis uiribus, qui possunt capere capiunt.“<sup>2033</sup>

---

<sup>2028</sup> Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 351.

<sup>2029</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ sowie Kapitel V.1.4 und V.1.5.

<sup>2030</sup> Regula Stephani, Prol., S. 65.

<sup>2031</sup> Vgl. Dubois, Les ordres religieux, S. 285 f.

<sup>2032</sup> Regula Stephani, Prol., S. 66. Die Hervorhebung stammt von mir.

<sup>2033</sup> Regula Stephani, Prol., S. 66.

Für Stephan leitete sich damit die Geltungskraft einer Klosterregel einzig und allein vom Evangelium ab, nicht jedoch von der Heiligkeit der Väter. Die Klosterregeln waren Menschenwerk und damit der Offenbarung Gottes nachrangig<sup>2034</sup>; theoretisch durfte somit jeder eine Klosterregel schreiben, solange er aus der Quelle des Evangeliums schöpfte, welche Material für zahllose Regeln liefern konnte. Im Prinzip, so behauptete es Stephan implizit, war keine Klosterregel besser oder verbindlicher als die andere, allenfalls könnte man die größere oder geringere Nähe zum Evangelium als Maßstab für die Vollkommenheit einer Regel ansehen. So erklärt es sich, dass Stephan im Liber de Doctrina die Basiliusregel als vollkommener einschätzte als diejenige Benedikts.<sup>2035</sup> Ebenso war das Religiosentum nach Stephan nicht an bestimmte Klosterregeln gebunden. Wenn es auch einige Schriften im 12. Jahrhundert gab, welche das Evangelium als erste und eigentliche Regel der Religiösen darstellten – unter anderem Brief 28 des Petrus Venerabilis und „De praecepto et dispensatione“ Bernhards von Clairvaux –, so war dies, wie Melville pointiert schreibt, „dennoch nicht wie bei Stephan von Thiers direkt am Evangelium angesetzt, sondern zunächst immer vom Bestand einer Mönchsregel her gedacht worden. *Extra Deum nihil agas, extra Benedictum nihil praecipias*, war die entsprechende Formel, die Petrus Cellensis seinem Abtskollegen von Molesme mitteilte. Für Stephan erübrigte sich grundsätzlich der zweite Teil, auf welche Regel dieser sich auch immer konkret beziehen mochte.“<sup>2036</sup>

Im Prolog der Regel fuhr Stephan damit fort, die pflichtgemäße Befolgung der evangelischen Räte als Eigenheit des Mönchtums zu charakterisieren und damit auch eine Grenzlinie zwischen Mönchen und Weltleuten zu ziehen. Im Evangelium seien es vor allem die Vorschriften zur Vollkommenheit, die im Gegensatz zu anderen, allgemeinen Vorschriften nicht verbindlich für alle Christen seien: „Habemus namque in ipso quaedam nobis sub certis mandatorum terminis omnes generaliter adscripta; habemus et in ipso specialia consilia per ipsum cui dictum est a Domino: *Si uis perfectus esse, uade, uende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; et ueni, sequere me*, ad maximam nostrae salutis perfectionem concessa; et alibi: *Qui reliquerit domum, aut fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet, et uitam aeternam possidebit*.“<sup>2037</sup> Als Beispiel für solche *specialia consilia* im Evangelium nannte Stephan also, passend zum Propositum der Grandmontenser, zwei Bibelzitate, welche

<sup>2034</sup> Siehe auch Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 351: „Stephan kam es allein darauf an, auf die zeitlos wie auch allein gültige Vorgabe des Evangeliums für die konkrete Organisation religiösen Lebens zu verweisen, angesichts derer alle menschlichen Arrangements normativer Verhaltensstrukturen verblassen.“

<sup>2035</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prol., S. 5.

<sup>2036</sup> Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 351 f.

<sup>2037</sup> Regula Stephani, Prol., S. 66.



die Armut und den Rückzug von der Welt bzw. die Einsamkeit in den Vordergrund stellen. Erst durch das Mönchsgelübde, erklärte Stephan weiter, werde aus einer freiwilligen Leistung eine Pflicht: „Sunt ergo ista talia Domini consilia, ante uotum libertas, et arbitrium, post uotum uero in legem transeunt et in debitum.“<sup>2038</sup>

Damit grenzte Stephan zwar Mönche und Weltleute voneinander ab, doch blieb der Unterschied zwischen beiden vergleichsweise gering und vor allem in der Profess begründet. Im Grunde galt für Mönche und Weltleute das gleiche Gesetz, und zwischen beiden bestand, was ihren Weg zum Seelenheil betrifft, allenfalls ein gradueller Unterschied. Zwischen einem Mann in der Welt und einem Mönch konnte es so auch zahlreiche Zwischenstufen, ein Semireligiosentum, geben. Hiermit fügte sich Stephan in seine Zeit ein, welche betonte, dass auch Laien zum Heil kommen konnten, wenn sie die ihnen gemäßen Aufgaben erfüllten – die geistlichen Ritterorden waren diesem Gedanken geschuldet –, welche zahlreiche Ausdrucksformen religiösen Lebens kannte und die Grenzen zwischen Mönchen und Laien verwischte.<sup>2039</sup> Im Liber de Doctrina wurde das noch deutlicher ausgedrückt. Hier stand, dass eigentlich alle Christen Mönche genannt werden könnten, die in Einheit zusammenlebten; speziell aber würden diejenigen als Mönche bezeichnet, die sich nach Paulus aus den weltlichen Angelegenheiten heraushalten und einzig an Gott denken.<sup>2040</sup>

Als den Kern des Mönchtums stellte Stephan das apostolische Vorbild heraus; er berief sich auf die bekannte Bibelstelle der Apostelgeschichte, dass die Apostel ein Herz und eine Seele waren und in brüderlicher Liebe, gemeinschaftlichem Besitz und gegenseitigem Gehorsam verbunden waren.<sup>2041</sup> Wenn die Brüder das erfüllten, dann glaube er, dass sie „nullius catholicae religionis immunes, nullarum regularum praedictorum patrum, uel aliorum orthodoxorum expertes esse, ab aliquo recte calumniari poteritis“<sup>2042</sup>. Im Liber der Doctrina findet sich die Bemerkung, dass jemand „in regula“ sei, wenn er Gottes Vorschriften befolge, und „extra regulam“, wenn er davon abweiche.<sup>2043</sup> Gegenüber dem universal gültigen Gesetz des Evangeliums, das der Herr selbst und die Apostel vorbildhaft erfüllten, erschienen die Klosterregeln als partikulare, zeitgebundene *leges positivae*, als keineswegs universale

---

<sup>2038</sup> Regula Stephani, Prol., S. 66 f.

<sup>2039</sup> Zur Aufwertung der *vita activa* und der Laien sowie zur Verwischung der Grenzen zwischen Mönchen und Laien im 12. Jahrhundert siehe Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 74-81, 289-293, 323-326.

<sup>2040</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prol., S. 5.

<sup>2041</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 67 f. Vgl. Apg 4,32.

<sup>2042</sup> Regula Stephani, Prol., S. 67.

<sup>2043</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prol., S. 6.

menschliche Satzungen<sup>2044</sup>, die den Namen „Regula“ eigentlich nicht verdienten. Als Regeln würden sie nur bezeichnet, weil sie von der einen, wahren und gemeinsamen Regel des Evangeliums abstammen.<sup>2045</sup> Im Liber wird ausgeführt, dass eine unbegrenzte Anzahl von Regeln geben müsste, wenn sie von Menschen gemacht wären – denn jeder religiöse Lehrer habe in seiner Zeit einen Weg zu Gott gelehrt, woraus folge: „Quot prophetae, tot regulae; quot apostoli, tot regulae; quot doctores, tot regulae“<sup>2046</sup>. Insbesondere wandten sich die Grandmontenser gegen die Auffassung, Benedikt von Nursia habe „die“ Mönchsregel geschrieben; diesem Thema ist der Prolog des Liber de Doctrina gewidmet. Wenn jemand behauptete, Benedikt habe „die“ Regel verfasst, dann könne man das mit größerem Recht noch von Paulus oder dem Evangelisten Johannes behaupten, die *amplius et perfectius* über Gott gesprochen haben; auch die Basiliusregel sei vollkommener als die Benediktregel.<sup>2047</sup> Implizit warf Stephan den Kritikern seines Ordens vor, dass sie Benedikt oder die anderen Väter Christus an die Seite stellten. Es gebe nur eine Regula, und nur durch einen Menschen werde man gerettet, so die polemische Spitze gegen die Kritiker.<sup>2048</sup> Neben die charismatische Fundierung der Stephansregel trat somit auch eine rationale Begründung, die auf der Rationalität der zeitgenössischen Kanonistik fußte.<sup>2049</sup> In der Stephansregel wurde jedoch nicht darauf eingegangen, wer neue Klosterregeln verfassen durfte; da aus Stephan von Muret der Heilige Geist sprach, erübrigte sich eine Diskussion darüber.

### 3.1.3 Das Problem der Neuheit und die Verankerung in der kirchlichen Tradition

Obwohl man aus dem Prolog schließen könnte, dass jeder eine Klosterregel verfassen durfte, solange er aus dem Evangelium schöpfte, war den Grandmontensern wohl bewusst, dass diese ausgefeilte kanonistische Argumentation die Kritiker des Ordens kaum besänftigen konnte. Diese hätten entgegen können, dass es vielleicht wahr sei, dass jeder Klostergründer eine eigene Klosterregel verfassen könne; wozu aber das Ganze? Die Väter, vor allem der heilige Benedikt, haben doch bereits Klosterregeln verfasst, die durch jahrhundertelange Erprobung

---

<sup>2044</sup> Siehe auch Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 350: „Vielmehr scheint bei ihm [Stephan, D. H.] (...) der Gedanke auf, die Exegese des Wortes Gottes in geschichtlicher Kontingenz einer jeweils zeitbedingten Umsetzung für praktische Lebensformen sehen zu müssen (...).“

<sup>2045</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prol., S. 5 f.

<sup>2046</sup> Liber de Doctrina, Prol., S. 5.

<sup>2047</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prol., S. 5.

<sup>2048</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prol., S. 5 f.

<sup>2049</sup> Max Weber beurteilte die Kanonistik als „wesentlich rationaler und formal juristisch entwickelter als die anderen heiligen Rechte“ (Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 614).

und die erwiesene Weisheit und Heiligkeit ihrer Verfasser als sichere Wegweiser zum Heil dienen konnten. War etwa Stephan heiliger als diese? Genügten den Grandmontensern die alten Regeln nicht? War es nicht vielmehr die hochmütige Sucht nach einer *nouitas*, welche ihrer Lebensweise zugrunde lag? Genau das war der zentrale Vorwurf, der nach dem Liber de Doctrina „a multis“ an die Grandmontenser gerichtet wurde: „Nouitas est hoc quod a uobis tenetur, nec est ordo nec regula doctorum sanctae ecclesiae.“<sup>2050</sup>

Gerhard Ithier hatte am Ende des 12. Jahrhunderts kein Problem mehr damit, Stephan als Erneuerer des Mönchtums darzustellen<sup>2051</sup> und dafür zu plädieren, die Stephansregel auch als *regula* und nicht mehr nur als *uita* zu bezeichnen, wie bis dahin im Verband üblich.<sup>2052</sup> Doch Gerhards Selbstbewusstsein konnte sich darauf gründen, dass Papst Clemens III. jüngst die Regel B approbiert und Stephan von Muret kanonisiert hatte. Anders stand es jedoch mit der Regel A, die sich wahrscheinlich viel konservativer gab. So ist nicht klar, ob sie ursprünglich die Überschrift „Regula“ trug; dies würde die Aussage des Prologs konterkarieren, in dem die Mönche angehalten wurden, sich gegenüber der Außenwelt allein auf die Regel des Evangeliums zu berufen. Im Prolog vermeidet Stephan daher das Wort „regula“, um die Grandmontenserregel zu bezeichnen, sondern schreibt von *mores* und *traditiones* des Ordens.<sup>2053</sup> Möglicherweise bezeichnete man die Regel A gegenüber der Außenwelt als „consuetudines“ oder „institutiones“; innerhalb des Ordens wurden sie lange „uita“ genannt, und die Bezeichnung als Regel setzte sich im Orden nur langsam – und wohl erst endgültig mit der Regel B – durch.<sup>2054</sup>

Auch die Absage an die gängigen monastischen Regeln im Prolog war im Grunde defensiv und bedeutete nicht den Bruch mit den monastischen Traditionen.<sup>2055</sup> Zwar wurde denjenigen, welche den Grandmontensern Neuheit vorwarfen, prinzipiell mit einer Rückbesinnung auf das Evangelium entgegnet: Das „Neue“ ihrer Lebensweise war in Wirklichkeit nur das ganz „Alte“ im Evangelium, womit die Grandmontenser einer zur Zeit der Kirchenreform gängigen

---

<sup>2050</sup> Liber de Doctrina Concl., S. 60.

<sup>2051</sup> Vgl. Gerhard Ithier, Explanatio altera, S. 468.

<sup>2052</sup> Vgl. Gerhard Ithier, De confirmatione, cap. 37.

<sup>2053</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 67.

<sup>2054</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Titel.

<sup>2055</sup> Melville hob zu Recht die Besonderheit der grandmontensischen Schriften hervor, die „den Sinn bestehender Regeln zum Gegenstand kritischer Reflexion (...) machen“ (vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 351). Nach ihm setzte sich die Stephansregel über alle Traditionen hinweg und griff allein auf das Evangelium zurück, vgl. ebenda, S. 344, 353 und 361. Ähnlich wie Melville betonte Milano, dass sich die Grandmontenser von allen anderen Orden und monastischen Traditionen absetzen wollten, vgl. Milano, Un prefrancescanesimo nell’evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?, S. 77 und 83 f. Die textlichen Einflüsse, die in dieser Untersuchung aufgezeigt wurden, widerlegen jedoch die Annahme einer Unabhängigkeit der Stephansregel von den monastischen Traditionen. Siehe hierzu Kapitel V.1.4 und V.1.5.

Argumentationsfigur folgten.<sup>2056</sup> Tatsächlich aber stellte Stephan die Regel A auch als Mischregel dar, wenn er von seiner Regel sprach, die „secundum quod a doctoribus apostolicis et ualde religiosis uiris accepi, et iuxta sanctorum patrum regulas diu incumbendo didici, Deo opitulante, disposui.“<sup>2057</sup> In Anbetracht der zahlreichen Einflüsse monastischer, kanonistischer und patristischer Texte, die Becquet in der Edition nicht immer gekennzeichnet hat, trifft dies auch zu.<sup>2058</sup> Bei einem hochmittelalterlichen monastischen Leser mit dem entsprechenden Bildungshintergrund ist anzunehmen, dass er die Übernahmen aus der Tradition leicht identifizieren konnte. Entsprechend sollten sich auch die Mönche, wenn sie nach ihrer Lebensordnung gefragt wurden, nicht nur zur Regel des Evangeliums, sondern auch der kirchlichen Tradition bekennen: „Nec non apostolicis ac canonicis institutionibus subiectos et sanctorum patrum uestigia sequi quoquomodo cupientes dicere audeatis.“<sup>2059</sup> Es waren wahrscheinlich die Häretiker, die sich ebenfalls auf das Evangelium beriefen, von denen sich die Grandmontenser hier abgrenzen wollten. Insgesamt bedienten sich die Grandmontenser daher einer ähnlichen Legitimationsstrategie wie die Kartäuser. Stephans Rolle wurde somit auf diejenige eines gelehrten Kompilators reduziert. Zur charismatischen und zur rationalen Begründung der Stephansregel wurde also noch eine traditionale Komponente hinzugefügt, denn der Text bezog seine Geltung auch aus dem Glauben an die „Heiligkeit von jeher geltender Traditionen“, die Max Weber als Charakteristikum der traditionellen Herrschaft bezeichnet hat.<sup>2060</sup>

Vor dem Hintergrund der Kritik am Orden zogen die Grandmontenser somit verschiedene Legitimationsstrategien für die Regel A heran. Dies hatte auch Auswirkungen auf das Problem der Neuheit der Regel, zu der Stephan von Liciac offenbar eine ambivalente Haltung hatte. Einerseits ermöglichten die charismatische und die kanonistische Begründung durchaus die Satzung von neuen Gesetzen, solange diese auf dem Evangelium basierten; die selbstbewusste Absage an die gängigen monastischen Regeln unterstrich diesen Anspruch, ebenso wie die Tatsache, dass man in der Regel A nirgendwo ausdrücklich auf Parallelen oder Übernahmen aus monastischen Texten verwies, sondern vor allem die Bibel und Gregor dem Großen wortwörtlich zitierte. Die Regel erschien so als eine in Stephan begründete *lex positiva*, die theoretisch „[i]n absoluter Gleichwertigkeit zu den anderen Regeln“<sup>2061</sup> gesehen

---

<sup>2056</sup> Zu den Motiven der Nachfolge Christi, des apostolischen Lebens und der Rückkehr zur Urkirche bei den Reformern des 12. Jahrhunderts siehe Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 153-161.

<sup>2057</sup> *Regula Stephani*, Prol., S. 67.

<sup>2058</sup> Vgl. Kapitel V.1.4 und V.1.5.

<sup>2059</sup> *Regula Stephani*, Prol., S. 67.

<sup>2060</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 159.

<sup>2061</sup> Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 357.

werden musste. Bei Gratian wurde das Problem der *leges positivae* im Zusammenhang mit der Gültigkeit weltlicher Gesetze für Christen behandelt; nach ihm musste jeder den weltlichen Gesetzen gehorchen, solange sie nicht dem Evangelium, den Propheten und den Aposteln oder dem Kirchenrecht widersprachen.<sup>2062</sup> Eine ähnliche Auffassung findet sich im Prolog der Stephansregel wieder: Der Raum für gänzlich neue Anordnungen, den Stephan den *leges positivae* zugesteht, ist dabei sehr weit, denn alles, was dem Evangelium und den heiligen Vätern nicht widerspricht, ist seiner Meinung nach erlaubt. Diese Auffassung zeigt sich an dem Satz, dass die *mores* und *traditiones* der Grandmontenser verbessert werden könnte, wenn jemand irgendetwas an ihnen „euangelio contrarias, aut sanctorum patrum monitis oppositas uobis *rationabiliter* ostenderit, corrigendas esse catholicorum et religiosorum *doctorum* arbitrio“<sup>2063</sup>.

Auf der anderen Seite wurde diese Argumentation durch die Betonung der Verankerung in der kirchlichen Tradition und des *Consuetudines*-Charakters der Regel A unterlaufen. Da das Evangelium als eigentliche Regel der Grandmontenser und die Stephansregel als *consuetudines* dargestellt wurden, wurde eine Parallele zu den Benediktinern gezogen, welche die Benediktregel und dazugehörige *Consuetudines* befolgten. Das Antidotum des Magisters Wilhelm impliziert, dass es sich zu Zeiten Stephans von Liciac um eine gängige Legitimationsstrategie handelte: „Quod dicunt de regula [die Kritiker des Ordens, D. H.]: Videant, quam stulte! / Regula lex domini. Regule sunt multe. / Legem tenent domini palam et occulte. / Lex ipsius domini sunt sua mandata, / Lex convertens animas, lex immaculata. / Hanc observat firmiter concio beata. / Lex consuetudines, que super adduntur, / Quas sibi constituit pater, quem secuntur, / Semitas iusticie supergrediuntur.“<sup>2064</sup> Der Regeltext wurde überdies als Resultat eines vergleichenden Studiums kirchlicher Traditionen ausgegeben; seine Neuheit basierte allenfalls auf einer individuellen Auswahl durch Stephan. Insgesamt erscheint die charismatische Begründung der Regel A jedoch als die grundlegende, weil sie erklärt, warum Stephan eine Mischregel anfertigen durfte: weil er ein heiligmäßiges Leben geführt hatte und eine bemerkenswerte Weisheit und Bildung besaß. Die Stephansvita, die unter Stephan von Liciac niedergeschrieben wurde, unterstützte diesen Anspruch, indem sie das Leben des Gründers schilderte und auf diese Weise die Regel untermauerte.

Auch für Gerhard Ithier am Ende des 12. Jahrhunderts war, neben der päpstlichen Approbation, das nunmehr kirchlich anerkannte Charisma Stephans der letzte Legitimationsgrund für die Stephansregel, die man auch *regula* und nicht mehr nur *uita*

---

<sup>2062</sup> Vgl. Gratian, Decretum, D. 10, insbesondere c. 9-13.

<sup>2063</sup> Regula Stephani, Prolog., S. 67. Die Hervorhebungen stammen von mir.

<sup>2064</sup> Magister Wilhelm, Antidotum, S. 420 f., V. 100 f.

nennen solle: „Nos uero maiori auctoritate et dignitate suffulti, eo quod nostris temporibus Deo donante auctoritate ecclesiastica priuilegata est et confirmata, et beati Stephani reuelatio celebrata, a quo instituta est et ordinata atque composita, Regulam uocamus exemplo aliorum sanctorum qui dicuntur regulas composuisse, uti est: beatus Augustinus, beatus Benedictus, beatus Basilius.“<sup>2065</sup> Gerhard hatte es nicht mehr nötig, auf die kanonistische oder traditionale Begründung zurückzugreifen: Denn durch die päpstliche Approbation und Kanonisation standen Stephan und die Regel B seiner Auffassung nach gleichauf mit Augustinus, Benedikt und Basilius. Es verwundert daher nicht, dass er Stephan als Erneuerer des Mönchtums darstellte und das „Neue“, das in Wirklichkeit das „Alte“ der Wüstenväter war, positiv bewertete. Mit den Vorwürfen von einst konnte er gelassen umgehen: „Cum uero, Deo uolente ac disponente, beatus Stephanus ueniret in medium et restaurare cuperet ac quasi resarcire quae fere corruerant, et *innouare nouale quod senuerat*, et arripere arduam uiam et austeram uitam ducere, quam nemo uirorum uix aut numquam arripere attentaret, mirari coeperunt quamplures homines ac dicere: ‚Novum est hoc quod a uobis tenetur, nec est ordo uel regula doctorum sanctae ecclesiae.‘ Et quid mirum? Tempore heremitarum Aegypti, nemo sic attentauit uel uiuere disposuit quamadmodum uir beatissimus Stephanus, qui nec sibi, nec suis de omni suppellectili mundana nihil retinuisse probatur.“<sup>2066</sup>

### 3.2 Normativität der Stephansregel

Auch wenn die Regel A vielleicht nicht „regula“ genannt wurde und sich die Normativität des Textes nicht ganz genau fassen lässt, so wurde bereits oben klar, dass es sich um einen regelartigen Text handelte.<sup>2067</sup> Obwohl im Prolog auch eine traditionale Begründung verwendet und ein Consuetudines-Charakter betont wurde, so fällt doch vor allem der Satzungscharakter des Textes in das Auge. Als von Stephan erlassene *lex positiva* beanspruchte die Grandmontenserregel nur Geltung für den Verband selbst; dies hat sie mit den Satzungen der anderen neuen Orden gemeinsam, während beispielsweise die Benediktregel über die einzelnen Orden hinauswies.<sup>2068</sup> Ihre Verbindlichkeit für den einzelnen Mönch ergab sich in der Regel B aus der Profess, die auf diese Regel abgelegt wird.<sup>2069</sup>

---

<sup>2065</sup> Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 37.

<sup>2066</sup> Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 468. Die Hervorhebung stammt von mir.

<sup>2067</sup> Vgl. Kapitel III.2.1.

<sup>2068</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 344-347.

<sup>2069</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 1.

Leider ist nicht klar, ob der entsprechende Passus bereits in der Regel A enthalten war<sup>2070</sup>, doch zumindest wurde im Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ betont, dass das Gelübde die an sich freiwilligen Vorschriften für die Vollkommenen im Evangelium verbindlich machte.<sup>2071</sup> Jedenfalls wurde wohl auch aus diesem Text seine starke Verbindlichkeit sichtbar, denn es ging aus ihm hervor, dass er weitgehend unveränderlich sein sollte. Diese Auffassung zeigt sich an dem Satz, dass die *mores* und *traditiones* der Grandmontenser verbessert werden könnte, wenn jemand irgendetwas an ihnen „euangelio contrarias, aut sanctorum patrum monitis oppositas uobis *rationabiliter* ostenderit, corrigendas esse catholicorum et religiosorum *doctorum* arbitrio“<sup>2072</sup>.

Diese Änderungsklausel ist konsequent, denn wenn es sich bei Klosterregeln um Menschensatzungen handelt, müssen sie auch von Menschen geändert werden können. Es ist jedoch ebenfalls sichtbar, dass es sich um eine „schwache“ Änderungsklausel handelt, da man hierfür einen gebildeten, mit der Scholastik vertrauten Theologen braucht, der Widersprüche zum Evangelium mittels *rationaler* Argumentation nachweisen muss. Ob nur einzelne Satzungen der Regel oder die ganze Regel selbst geändert werden kann, wenn man einen Widerspruch zum Evangelium findet, bleibt an dieser Stelle offen. De facto erscheint die Regel so als weitgehend unveränderbar, unumstößlich verankert in der heiligen Gründerfigur Stephan. Mag man zunächst den Verdacht haben, dass es sich bei der Änderungsklausel um eine nachträgliche Interpolation der Regel B handeln könnte, so zeigt eine Stelle aus der *Conclusio* des *Liber de Doctrina*, dass dem wohl nicht so war. Denn in dieser *Conclusio* findet sich wiederum eine Änderungsklausel, die auf Vorschriften der Regel und des *Liber de Doctrina* bezogen war und folgendermaßen lautete: „Qui uero uobis ostenderet qualiter a negotio saeculari amplius elongaremini, de hoc sibi libenter crederetis, quicumque esset siue deintus siue deforis, sed de augmentatione mundana nulli umquam credatis, quocumque sensu polleat.“<sup>2073</sup> Hier wurde den Grandmontensern erlaubt, ihre Lebensweise zu ändern – aber nur in eine Richtung, nämlich der Wahl einer strikteren Lebensordnung. Sie sollten also keinesfalls die Anforderungen der Regel unterschreiten, was wiederum eine weitgehende Unveränderlichkeit der Regel bestätigt und mit dem Prolog übereinstimmt.

Abweichungen von den Vorschriften der Regel sollten nur durch die *necessitas* begründet sein<sup>2074</sup>, denn „*necessitas (...) legem non habet*“<sup>2075</sup>. So konnte ein ehemals Reicher im Kloster

---

<sup>2070</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 1.

<sup>2071</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prolog., S. 66 f.

<sup>2072</sup> *Regula Stephani*, Prolog., S. 67. Die Hervorhebungen stammen von mir.

<sup>2073</sup> *Liber de Doctrina*, Concl., S. 61.

<sup>2074</sup> Vgl. u.a. *Regula Stephani*, cap. 47 (nicht eindeutig Regel A oder B zuzuordnen), 52 und 62 (Regel A).

<sup>2075</sup> *Regula Stephani*, cap. 47.

nicht erwarten, bessere Nahrung und Kleidung zu erhalten als die anderen<sup>2076</sup>, auch wenn ihm der Verzicht schwerer fiel, ganz im Gegensatz beispielsweise zur Augustinusregel.<sup>2077</sup> Bessere Kleidung und Nahrung durfte der *dispensator* nur den Kranken geben, was aber – entgegen der Benediktregel – den Genuss von Fleisch nicht einschloss.<sup>2078</sup> Auf die seelischen Befindlichkeiten der einzelnen Mönche, auf ihr individuelles Maß sollte keine Rücksicht genommen werden. Stephan von Liciac war darauf bedacht, Strenge zu wahren und keine Einfallstore für die Aufweichung der Vorschriften zu öffnen. Diesem Ziel diente auch der Ausschluss mildernder Interpretationen bei den Armutsvorschriften im vorletzten Kapitel.<sup>2079</sup> Nur im Notfall sollte man, auch in künftigen Zeiten, von einzelnen Vorschriften der Regel abweichen dürfen; für die Armutsvorschriften galt dies nicht, denn hier griff der Bettel als Notfallmaßnahme ein. Damit wurde auch der Prior sehr stark auf die Vorschriften der Regel verpflichtet; Spielraum wurde ihm im Grunde nur für die Bereiche zugestanden, welche der Text nicht regelte. Der Liber de Doctrina erlaubte ihm nur, die Lebensweise noch strenger zu gestalten.

Dieses Zugeständnis sollte vielleicht die Verbandsreform Stephans von Liciac legitimieren<sup>2080</sup>, konnte aber auch in der zeitgenössischen Kanonistik begründet sein. Denn das Gelübde auf eine bestimmte Regel bestimmte gleichsam das Mindestmaß, das ein Mönch erfüllen musste; deswegen war ein unumschränkter Transitus nur zu einem strengeren Orden erlaubt, weil man einzig in diesem Fall sein ursprüngliches Gelübde nicht brach.<sup>2081</sup> Das Gelübde konnte jedoch nicht das Höchstmaß bestimmen, weil das jede zusätzliche asketische Anstrengung im Kloster verboten hätte. Eine andere Erklärungsmöglichkeit wäre, dass es Stephan von Liciac vor allem darauf ankam, dem „Geist“ des Gründers und dem Evangelium zu folgen, nicht so sehr auf das Befolgen konkreter Normen. Dies wird auch dadurch impliziert, dass die Grandmontenser formell der Regel des Evangeliums folgten. Doch dies war mehr ein theoretisches Zugeständnis als ein wichtiger Punkt für die Praxis: Denn da die Stephansregel so streng war, dass man dauerhaft kaum asketischer leben konnte als sie vorgab, war an ihren Normen kaum zu rütteln. Eine Ergänzung ließ die Regel jedoch zu, denn sie erhob nirgendwo den Anspruch auf Vollständigkeit, auch wenn sie ihren faktischen

---

<sup>2076</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 55.

<sup>2077</sup> Vgl. Augustinus, Praeceptum, cap. 1,3 und 3,3-5.

<sup>2078</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 55 und 57; Regula Benedicti, cap. 36.

<sup>2079</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 64.

<sup>2080</sup> Zur Verbandsreform siehe Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>2081</sup> Zum Transitus siehe Melville, Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica, S. 205-243; Dannenberg, Das Recht der Religiösen, S. 288-329.



Ergänzungsbedarf nicht thematisierte. Insofern war es nicht verboten, neue Kapitel zur Stephansregel hinzuzufügen, was für die Regel B denn auch geschah.

Die genannten Züge der Regel A wurden für die Regel B noch verstärkt, so dass man hier von einem „Legalismus“ der Grandmontenser sprechen könnte. Bei der Regel B ist sicher, dass sich die Verbindlichkeit aus der Profess auf die Regel ergab: Bei dem Klostereintritt versprechen die Grandmontenser laut Stephansregel Gehorsam gegenüber Gott, dem gegenwärtigem und künftigem Prior, den gegenwärtigen und künftigen Brüdern, der Regel und „cetera huius religionis instituta“<sup>2082</sup>; der Gehorsam sollte damit nicht an einzelne Personen, sondern an Institutionen gebunden und so eine überpersönliche Ordnung geschaffen werden. Es ist deutlich, dass dies auch für den Prior galt, denn dieser wurde in der Regel B stark auf die Regel verpflichtet, was seine Macht sichtbar einschränkte. Deutlich wird dies an der Bestimmung, dass ein Prior als *Apostat* abgesetzt werden soll, wenn er die Regel verlässt und andere dazu anstiftet: „Quod si pastor uester *ab hac uia ueritatis* uos ad aliud euertere conabitur, nec uestris consiliis ullomodo acquieuerit, haec instituta deserens, *ex auctoritate Dei* uobis confidenter praecipimus, quatenus ipsum sicut *apostatam* potius a uestra societate penitus eiciatis, quam propter eum ab hac uia declinetis.“<sup>2083</sup> Dieser Abschnitt wurde neu zur Regel B hinzugefügt und sollte der Gemeinschaft ermöglichen, einen Prior abzusetzen.<sup>2084</sup> Diese Schwächung des Priors gegenüber der Benediktregel war nur möglich, da die Grandmontenser exemt waren und keinen Bischof mehr hinzuziehen mussten. Es wurde bereits gezeigt, dass dagegen nach der Benediktregel der Abt nur von außen abgesetzt werden konnte.<sup>2085</sup> Dass die Grandmontenser den Prior so schwächten und damit eine Instabilität der Gemeinschaft riskierten, erklärt sich aus der Verbandskrise der 1180er Jahre.<sup>2086</sup> Auf der anderen Seite entwickelten die Grandmontenser wohl auch einfach die Idee einer Verbindlichkeit der Gelübde radikal weiter; da auch der Prior aus dem Orden selbst stammen musste und so ein Gelübde auf die Regel abgelegt hatte, war er ja vom Gehorsam ihr gegenüber nicht ausgenommen.

Die Regel bildete somit mehr als nur eine Richtschnur für den Oberen, wie es vielfach in den Benediktinerklöstern der Fall war. Sie bildete vielmehr einen festen, fast unveränderbaren Rahmen für die Anordnungen des Priors und beschränkte dessen Handlungsspielraum recht stark. Falls er etwas an der Regel ändern wollte, mussten entweder er selbst, wenn er gebildet genug war, oder ein anderer einen Widerspruch zum Evangelium konstruieren, was nicht so

---

<sup>2082</sup> Regula Stephani, cap. 1.

<sup>2083</sup> Regula Stephani, cap. 65.

<sup>2084</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 65.

<sup>2085</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 64.

<sup>2086</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 65.

einfach war. Wiederum wird hier sichtbar, dass die Regel *de facto* weitgehend unveränderlich war. Durch die Verankerung im Charisma Stephans, der *ex auctoritate Dei* gebieten konnte, erhielt die Regel einen beinahe sakrosankten Charakter. Die Stephansregel war für den Prior, sobald er sein Gelübde auf sie abgelegt hatte, wie das Wort Gottes zu achten – sie wurde gar als *uia ueritatis* bezeichnet –, und deshalb war der Abfall von der Regel gleichzusetzen mit der Apostasie. Die Unveränderlichkeit der Regel zu gewährleisten, war den Grandmontensern dabei so wichtig, dass sie – durch die Schwächung des Priors – eine mögliche Instabilität des Ordens, ja sogar die Gefahr, dass er auseinanderbrach, in Kauf nahmen.

Das Verhältnis zwischen Prior und Regel wurde so eindeutig umrissen: Der Prior war kaum ein unangreifbares Oberhaupt, das zum Teil über der Regel stand, sondern er erschien als derjenige, der gewährleistete, dass die Regel eingehalten wurde. Peinlich genau wurde darauf geachtet, dass der Prior kein allzu großes Amtsscharisma entwickelte und die Lebensweise des Ordens ändern konnte: „*Quemcumque pastorem habeatis, sapiens erit si tamen ab hac uita non declinet; si uero (quod absit!) ab ea recesserit, ipse procul dubio anathema erit, et quicumque ei consenserit.*“<sup>2087</sup> Das Charisma in erster Linie bei Stephan von Muret bleiben, der Gehorsam ihm und seiner Regel dienen. Der Prior erschien hier nur als Nachlassverwalter, der gleichsam als Bürokrat darüber wachte, dass alles seinen gewohnten Gang ging. Es ist deutlich, dass die Grandmontenser im Amtsscharisma des Priors eine Gefahr für ihr Propositum sahen und sich daher für die Prinzipien einer legalen Herrschaft nach Max Weber entschieden: „daß also der typische legale Herr: der ‚Vorgesetzte‘, indem er anordnet und mithin befiehlt, seinerseits der unpersönlichen Ordnung gehorcht, an welcher er seine Anordnungen orientiert“<sup>2088</sup>. In letzter Konsequenz vollzogen die Grandmontenser erst um 1188 den Schritt zur legalen Herrschaft des Priors, als sie dessen Absetzung anordneten, wenn er die Regel zu ändern versuchte. Die Regel B sollte so gleichsam zum Grundgesetz des Ordens werden, das nur noch fortgeschrieben werden konnte.

Doch dies war nur eine Absage an eine amtscharismatische Herrschaft des Priors, nicht an die charismatische Herrschaft Stephans. Denn zugleich versuchten sie, das Charisma Stephans zu stabilisieren, das den letzten Legitimationsgrund für die Regel abgab; die legale Herrschaft des Priors sollte das Charisma des Gründers stützen. Dies war nötig, da die charismatische Herrschaft ihrem Wesen nach labil ist, da sie auf der Anerkennung der Anhänger beruht, die dem Charismatiker jederzeit wieder entzogen werden kann.<sup>2089</sup> Hier griff die päpstliche Kanonisation ein, welche die Anerkennung Stephans institutionalisieren und dadurch das

---

<sup>2087</sup> Regula Stephani, cap. 61.

<sup>2088</sup> Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 160.

<sup>2089</sup> Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 179 und 834 f.

Charisma Stephans verstetigen sollte; sie steigerte es sogar, indem sie den Kreis derjenigen, die das Charisma Stephans anerkannten, auf die gesamte Kirche ausdehnte. Dies wiederum hatte Folgen für die Sicht der Grandmontenser auf Stephan und seine Regel. Wenn Gerhard Ithier sich dafür aussprach, die Stephansregel wie die Regeln von Augustinus, Benedikt und Basilius als *regula* zu bezeichnen<sup>2090</sup> und damit Stephan mit diesen Heiligen gleichsetzte, so wurden auch neue Perspektiven für die Regel sichtbar. Es eröffnete sich die Möglichkeit, dass die Stephansregel Geltung über den Grandmontenserorden hinaus erlangen und für das Mönchtum eine ähnliche Rolle wie die Benediktregel spielen könnte. Dazu passt, dass Gerhards Auffassung nach Stephan das alt und müde gewordene Mönchtum seiner Zeit erneuert hatte.<sup>2091</sup>

Die Stephansregel – insbesondere die Regel B – sollte so eine überpersönliche, sakrosancte und unveränderbare Ordnung schaffen, die in den Lehren des heiligen Charismatikers Stephan begründet war. Die Regel galt den Grandmontensern als verschriftlichte Lehre des Meisters, die nur abgewandelt werden konnte, wenn man Widersprüche zum Evangelium und zu den Kirchenvätern nachweisen konnte. Theoretisch konnte kein Prior, kein Bischof, nicht einmal der Papst auch nur einen Buchstaben der Regel abwandeln – die Regel war für die Grandmontenser fast zu einem neuen Evangelium geworden bzw. durch die Profess fast so verbindlich wie das Evangelium selbst, obwohl sie prinzipiell Menschenwerk und daher veränderbar war. Gerhard Ithier ging schließlich sogar so weit, Stephan als Engel des Herrn zu bezeichnen und die Stephansregel als göttliche Offenbarung darzustellen: „Ne miremini igitur, dilectissimi, si praecepta regulae uestrae austera sunt et importabilia uobis uidentur esse, quia non aliter potuit loqui uel docere angelus a Domino missus, id est doctor Stephanus, – angelum dico non natura, sed officio – nisi quod sibi de supernis administratum fuit.“<sup>2092</sup>

Dies erinnert sehr stark an die Regel des heiligen Franziskus, welche als Gesetzgebung eines Charismatikers, der sich auf die göttliche Offenbarung berief<sup>2093</sup>, mit den Ansprüchen der Amtskirche, die den Papst als obersten Gesetzgeber sah, kollidieren konnte. Dieses Thema soll unten noch einmal aufgegriffen werden.<sup>2094</sup> Zunächst soll aber die verbandsinterne Rezeption der Stephansregel beleuchtet werden, welche die Aussagen des Textes unterlaufen konnte.

---

<sup>2090</sup> Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 37.

<sup>2091</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 468.

<sup>2092</sup> Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 42.

<sup>2093</sup> Vgl. Franziskus, *Testamentum*, S. 25.

<sup>2094</sup> Siehe Kapitel III.3.4.

### 3.3 Die verbandsinterne Rezeption der Regel A

Bereits der Text der Regel A selbst beanspruchte wahrscheinlich eine hohe Verbindlichkeit, die juristisch gut begründet wurde. Vertieft man sich jedoch in die grandmontensischen Quellen, so erhärtet sich der Verdacht, dass die Regel A im Grandmontenserorden nicht strikt juristisch aufgefasst wurde. Dies zeigt sich nicht nur an der oben erwähnten Konfusion in der Bezeichnung des Textes, der vielleicht zwischen *regula*, *consuetudines* und *institutiones* schwankte. Die Bezeichnung, die im Orden am geläufigsten war, war aber nach Auskunft Stephans von Tournai und Gerhard Ithiers *uita*.<sup>2095</sup> Gerhard Ithier erläuterte hierbei, dass man den Text *uita* nannte, weil er als Anleitung zu einem guten Leben verstanden wurde: „Sic certe sic denique solebat antiquitus uocari regula a fratribus uita, eo quod uitam praeparet aeternam, et quia mores et actus eorum ut bene uiuerent concolere uidebatur.“<sup>2096</sup> Dies lässt darauf schließen, dass für die Mönche zwischen Regel, Liber de Doctrina und Vita Stephani kein grundlegender Unterschied bestand, da alle diese Schriften als Anleitungen zu einem guten Leben verstanden werden konnten. Entsprechend enthielten – wie oben gezeigt wurde – sowohl der Liber als auch die Vita Abschnitte, die nach unserem Empfinden eher in die Regel gehören würden.<sup>2097</sup> Umgekehrt wies auch die Regel einige rein spirituelle Abschnitte auf, worin sie zwar der Benediktregel, aber nicht den meisten normativen Texten ihrer Zeit glich; solche Passagen fanden sich im 12. Jahrhundert eher im paränetischen Schrifttum.<sup>2098</sup> Daher verwundert es nicht, dass in der Conclusio des Liber de Doctrina einige Anweisungen aus der Regel A und dem Liber selbst gleichwertig behandelt und als *institutiones* bezeichnet wurden.<sup>2099</sup> Auch die Vita Hugonis unterschied nicht zwischen den Anordnungen des Liber und der Regel A: „Nam, quidquid uel de sententiis nostris, uel ceteris uitae nostrae mandatis inuenitur fideliter scriptum (...) totum quidem per eum [D. H.: Hugo Lacerta] (...) creditur et reuelatum et manifestum.“<sup>2100</sup>

Demnach hatten zumindest der Liber und die Regel A in der Sicht der Mönche den gleichen normativen Charakter; für die Vita Stephani lässt dies die Bezeichnung der Regel A als *uita* ebenfalls vermuten: Als Weisung des Meisters waren sie alle eins. Dies untermauert die obige Behauptung, dass es in erster Linie die Begründung dieser Schriften in Stephan – und damit

---

<sup>2095</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Titel.

<sup>2096</sup> Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 37.

<sup>2097</sup> Vgl. Kapitel III.2.5.

<sup>2098</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 360.

<sup>2099</sup> Vgl. Liber de Doctrina, *Concl.*, S. 60: „incipite mentionem ei facere uestrarum institutionum hoc modo“, sowie die Aufzählung dieser *institutiones* ebenda, S. 60 f.

<sup>2100</sup> Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 50.

das Charisma des Gründers – war, die der Regel in den Augen der Mönche ihren Legitimationsgrund gab. Allerdings musste Stephan von Liciac diesem Charisma bereits durch eine geschönte Vita nachhelfen.<sup>2101</sup> Wichtig war hier auch die Translation Stephans von Muret, die einer bischöflichen Kanonisation gleichkam und eine erste Anerkennung seines Charismas durch die Amtskirche bedeutete, was sich auf das Ansehen der Regel A selbst auswirken musste. Weiterhin bestätigt dies die Annahme Andennas, dass auch Heiligenviten als normative Texte betrachtet werden sollten, was sie unter anderem an der Vita Hugonis demonstrierte.<sup>2102</sup> Die Frage ist hier allerdings auch, wie diese Normativität von den Mönchen aufgefasst wurde, denn die Bezeichnung *uita* für die Regel A und die Erläuterung Gerhard Ithiers scheinen ebenso zu implizieren, dass die Regel als ein *exhortativer* Text verstanden wurde – mehr als Vorschlag denn als bindendes Gesetz. Dies unterlief einen Argumentationsstrang Stephans von Liciac, bei dem die Regel als fast unveränderliche und sakrosankte *lex positiva* dargestellt wurde, deren konkrete Bestimmungen eingehalten werden mussten.

Auf der anderen Seite konnte sich diese Auffassung auf manche Passagen der Regel A und andere Schriften Stephans von Liciac stützen, in denen die konkreten Normen der Regel A und des Liber relativiert wurden. Diese Relativierung wurde durch die Überordnung des Evangeliums über die Regel A möglich, die mit der Kanonistik einherging. Die Schriften Stephans von Liciac erhoben das Evangelium, nicht die Regel A, zum letzten Maßstab – letztendlich kam es so auf ein tugendhaftes Leben im Sinn der evangelischen Räte an, nicht auf die Befolgung konkreter Gesetze. Das Verhältnis zwischen Evangelium und Regel A wurde von Stephan von Liciac nicht genau gefasst; in der Vita Stephani war nur von der „regula de euangelio sumpta“<sup>2103</sup> die Rede. Aber Stephan konnte und wollte nicht nachweisen, dass die in der Regel A festgehaltene Lebensweise Stephans die einzige war, die vom Evangelium stammte; er führte ja auch die Benedikt-, Augustinus- und Basiliusregel darauf zurück. Wieder stand und fiel alles mit dem Charisma Stephans, mit der Anerkennung der Gesetze, die er erlassen hatte, gerade weil *er* sie gegeben hatte. Zugleich hing die Argumentation Stephans von einer bestimmten, nicht auf den ersten Blick ersichtlichen Sichtweise auf das Evangelium ab.

Dies erklärt auch die auf den ersten Blick widersprüchliche Aussage, die Grandmontenser seien, wie alle anderen auch, eigentlich nur verpflichtet, das Evangelium bzw. speziell die

---

<sup>2101</sup> Siehe Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>2102</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 533-535. Nach Andenna kann man Heiligenviten als „eine spezielle literarische Form für Normen, Werte und Leitideen“ (ebenda, S. 533) betrachten.

<sup>2103</sup> Vita Stephani, cap. 32, S. 124.

evangelischen Räte oder Anweisungen zur Vervollkommnung zu erfüllen.<sup>2104</sup> In der Tat stand im Prolog des Liber de Doctrina, dass die Grandmontenser „in regula“ seien, wenn sie das Evangelium befolgten, und „extra regulam“, falls sie das nicht taten.<sup>2105</sup> In der Conclusio des Liber wurden die konkreten Anweisungen der Regel A auch relativiert, indem zugestanden wurde, dass die Grandmontenser jeder Anweisung folgen durften, die ihnen zeigte, wie sie sich noch weiter von der „Welt“ entfernen könnten.<sup>2106</sup> Wenig konkret war Stephan von Liciac auch im Prolog des Liber, wenn er die Überlegenheit der Basiliusregel gegenüber der Benediktregel mit deren größerer „Vollkommenheit“ begründete, womit er auf das letzte Kapitel der Benediktregel selbst anspielte.<sup>2107</sup> Was aber bedeutete es, sich noch weiter von der „Welt“ zu entfernen, und worin bestand die „Vollkommenheit“? Gerade im 12. Jahrhundert, in dem eine innerliche Ethik populär war, waren die Antworten auf diese Fragen keineswegs eindeutig.<sup>2108</sup> Stephan von Liciac stellte sich diesem Problem nicht, sondern verstand „Rückzug von der Welt“ und „Vollkommenheit“ in erster Linie als Einsamkeit und strengere Askese bzw. Armut und setzte dies auch bei seinen Lesern als selbstverständlich voraus. Damit mochte Stephan zwar eremitischen Denktraditionen entsprechen, er blendete hier aber aus, dass es in seinem Orden einige Mönche gab, die anders dachten.<sup>2109</sup> Hinter Stephans Ausführungen verbirgt sich die unhinterfragte Auffassung, das Evangelium zu befolgen, bedeute vor allem, wie ein extrem armer und zurückgezogener Eremit zu leben – eine Auffassung, die stark im Kontrast zu den Kanonikerorden stand, die ebenfalls mit guten Gründen behaupteten, die *vita apostolica* zu leben. Wenn er im Prolog der Regel A die drei bekanntesten Klosterregeln auf das Evangelium zurückführte, erkannte er diese Gründe sowie die Vieldeutigkeit des Evangeliums an, auch wenn seine Schriften implizieren, dass er meinte, dass die Grandmontenser das Evangelium *besser* erfüllten als manch andere. Stephan blieb jedoch den Nachweis schuldig, dass die Lebensweise der Grandmontenser tatsächlich näher am Evangelium war als diejenige der Benediktiner und Kanoniker. Zwar erfüllten die Grandmontenser als „paupertatis religio“ die primäre Vorschrift für die Vollkommenen im Evangelium, doch wie bereits gezeigt wurde, gab es im hochmittelalterlichen Mönchtum

<sup>2104</sup> Vgl. Regula Stephani, Prolog., S. 66 f.

<sup>2105</sup> Liber de Doctrina, Prolog., S. 6.

<sup>2106</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>2107</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prolog., S. 5; siehe Regula Benedicti, cap. 73.

<sup>2108</sup> So begründeten manche die Überlegenheit der Kleriker gegenüber den Mönchen damit, dass es schwieriger und deshalb verdienstvoller sei, in der Welt tugendhaft zu bleiben als hinter Klostermauern, vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 268 f.; zur Aufwertung der *vita activa* im 12. Jahrhundert siehe ebenda, S. 289-291.

<sup>2109</sup> Siehe Kapitel III.2.3.3.

unterschiedliche Auffassungen, wie diese Armut konkret auszusehen hatte.<sup>2110</sup> Auch konnte man das Hauptgebot der Caritas gegen die Armut ausspielen – und hier konnten die reicheren und weltzugewandteren Benediktiner und Kanoniker punkten.<sup>2111</sup>

Gerade hier lag auch ein Schwachpunkt der Argumentation Stephans von Liciac, was die Berufung auf die Regel des Evangeliums problematisch machte. Da das Evangelium zudem nur wenige konkrete Handlungsanweisungen bot, eignete es sich hervorragend dazu, die Gültigkeit positiver Gesetze zu relativieren und vor allem Milderungen zu legitimieren.<sup>2112</sup> In diesem Sinn diente die Berufung auf das Evangelium auch den Cluniazensern, um ihre gegenüber der Benediktregel weniger asketischen Lebensordnungen zu rechtfertigen und so die Bedeutung der konkreten Anweisungen der Benediktregel zu relativieren.<sup>2113</sup> Stephan von Liciac argumentierte ähnlich, übersah dabei aber, dass sich die Berufung auf das Evangelium schlechter für die Rechtfertigung von strengeren als von mildereren Lebensordnungen eignete. Die apologetische Argumentation konnte sich so gegen die Grandmontenser selbst wenden und die Regel A unterhöheln, denn im Evangelium wird eben nirgendwo die Tierhaltung verboten. Letztlich konnte die Kanonistik auf diese Weise die Geltung positiver Gesetze untergraben. Es ist daher auch verfehlt, die Regel A einfach als Gesetzbuch des Grandmontenserordens zu deuten, auch wenn dies vielleicht den Intentionen Stephans von Liciac entsprochen haben könnte, denn seine Schriften rechtfertigten sowohl eine Interpretation als juristischer wie als exhortativer Text. Die normative Unschärfe der Schriften Stephans von Liciac begünstigte so eine Abweichung von den positiven Normen der Regel A und ein Handeln im „Geist“ des Gründers oder des Evangeliums. Dies war umso fataler, als die Wünsche der Stifter, welche häufig einen großen Einfluss auf das Leben in einzelnen Klöstern hatten und von denen die Grandmontenser als nicht völlig autarker Verband besonders abhängig waren, einen Störfaktor darstellten, der die Regel aushebeln konnte. So war es naiv zu glauben, dass man den Förderern, von denen man abhängig war, auf Dauer Messstiftungen verweigern konnte.<sup>2114</sup> Die widersprüchlichen Ideale und der allzu große

---

<sup>2110</sup> Siehe Kapitel III.2.3.3.

<sup>2111</sup> Siehe Kapitel III.2.3.3.

<sup>2112</sup> Diese Relativierung positiver Gesetze zeigte sich mustergültig bei Paulus; die Abkehr von den konkreten Verhaltensnormen des mosaischen Gesetzes stand am Anfang der christlichen Ethik, die von Paulus geprägt wurde.

<sup>2113</sup> Ein Musterbeispiel hierfür ist Brief 28 des Petrus Venerabilis, in dem Petrus sich vor allem auf das Liebesgebot bezog, um eine mildere Lebensordnung zu rechtfertigen. Die Benediktiner beriefen sich aber unter anderem auch auf die von Benedikt geforderte *discretio*; zur benediktinischen *cura corporis* und zur Argumentation der Benediktiner gegenüber den Zisterziensern siehe auch Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard, S. 197-213.

<sup>2114</sup> Siehe Kapitel III.2.3.3.

Idealismus der Regel A<sup>2115</sup> taten das Übrige, um eine exhortative Lesart des Textes zu begünstigen.

### 3.4 Die ordensinterne Rezeption der Regel B

Dass die Regel A im Orden als *uita* bzw. exhortativer Text aufgefasst wurde, wirkte sich auch auf die Weiterentwicklung der grandmontensischen Lebensweise und letztlich die Regel B aus. Die normative Vieldeutigkeit der Regel A begünstigte einen flexiblen Umgang mit den Normen, auch wenn sich damit handfeste Verstöße gegen die Regel – wie das Ausstellen von Urkunden seit den 1160er Jahren<sup>2116</sup> oder die Einrichtung von Grangien<sup>2117</sup> – wohl schwerer rechtfertigen ließen. Wohl aber erleichterte es dem Orden, guten Gewissens Neuerungen einzuführen, die gegen den Wortlaut der Regel verstießen, aber doch einigen Grundanliegen des Textes entsprachen. Ein Beispiel ist die laut Walter Map in den 1180er Jahren praktizierte Bienenhaltung, die gegen das – uneingeschränkte – Verbot der Tierhaltung im Text verstieß. Walter überliefert dabei aber auch die angeblich von Stephan von Muret stammende Begründung, dass die Bienen den Nachbarn nicht schadeten, womit die Mönche ein Kapitel der Regel aufgriffen, in dem das Verbot der Tierhaltung damit begründet wurde, dass die Tiere von den Weiden der Nachbarn fräßen und der Umwelt somit schadeten.<sup>2118</sup> Ähnlich ging man vor, als man für die Regel B neue Kapitel zum Borgen und zur Annahme letztwilliger Verfügungen einfügte. Auch hier erlaubte man etwas, was nach den Prinzipien Stephans von Liciac verboten war, bemühte sich aber, soweit möglich, den „Geist“ der Regel A zu wahren.<sup>2119</sup>

Diese Rezeption der Regel A erklärt einen für den modernen Leser besonders frappierenden Umstand – dass man keine Skrupel hatte, sie für die Regel B zu bearbeiten, zu erweitern und trotzdem als „Wort“ Stephans von Muret auszugeben. Da für die Regel B vor allem Papsturkunden und ein paar Beschlüsse aus Bois de Vincennes eingearbeitet wurden<sup>2120</sup>, gab man einige Neuerungen bewusst als Anweisungen des Gründers aus, statt – wie im Fall der Bienenhaltung – nur mündliche Traditionen zu verarbeiten. Die meisten Grandmontenser

---

<sup>2115</sup> Siehe Kapitel III.2.3.3.

<sup>2116</sup> Siehe unter anderem die Urkunde Ludwigs VII. für Bois de Vincennes (1164), vgl. Becquet, *Les Grandmontains de Vincennes*, S. 197.

<sup>2117</sup> Für 1182 belegt, vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 8, S. 89.

<sup>2118</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.

<sup>2119</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 18 und 26.

<sup>2120</sup> Vgl. Kapitel V.1.4.



glaubten somit selbst nicht, dass alles in der Regel B auf Stephan von Muret zurückging. Sie hatten es längst mit sich ausgemacht, dass es nicht auf die konkreten Normen, sondern den „Geist“ des Gründers ankam – und was der Papst erlaubte, dachten sie vielleicht, hätte der Gründer wohl kaum verboten. Vielleicht wurde die Form der mündlichen Rede Stephans auch im Hinblick auf die Nachwelt beibehalten: Man sollte die neu hinzugefügten Abschnitte genauso wie die alten Anordnungen einhalten und glauben, dass sie sämtlich vom Gründer stammten. Das Projekt einer Überarbeitung der Regel A ließ sich auch aus dem Text selbst legitimieren, der zwar grundlegende Änderungen ausschloss, aber Ergänzungen nicht verbot. Es scheint, dass man bei der Regel B eben nach diesen Maßgaben vorging: Man versuchte wahrscheinlich, die Regel A möglichst intakt in die Regel B zu überführen, und ergänzte sie vorwiegend um neue Passagen, statt sie grundlegend umzuarbeiten. Indem man jedoch Abschnitte hinzufügte, welche von den strengen Prinzipien Stephans von Liciacs abwichen, unterwanderte man die Regel A aber doch. Dadurch schlichen sich Widersprüche in den Text ein, die beispielsweise die ökonomischen Prinzipien Stephans von Liciacs abschwächten.<sup>2121</sup> Die Frage, warum man das tat und die Widersprüche nicht ausradierte, kann nicht beantwortet werden; hier sind unterschiedliche Erklärungen möglich. Eine davon wäre, dass die Regel A als „Wort“ Stephans als sakrosankter Text verstanden wurde und man ihm möglichst treu bleiben wollte, zumal er wahrscheinlich von Papst Hadrian IV. approbiert worden war.<sup>2122</sup> Dies schloss einen freieren Umgang mit Stephans Anweisungen – analog zum Umgang mit dem Alten Testament – nicht aus: Denn auch wenn man das Alte Testament frei interpretierte, achtete man darauf, seinen Wortlaut zu überliefern. Eine andere Möglichkeit wäre, dass es unnötig war, die Regel A zu bearbeiten, wenn sie vor allem als exhortativer Text verstanden wurde. Eine dritte, viel einfachere Erklärung wäre, dass die Regel in Eile angefertigt wurde, was bei den Entstehungsumständen der Regel B gut denkbar ist.<sup>2123</sup> War so die Entstehung der Regel B und die Beibehaltung der Gestalt als wörtliche Rede Stephans von Muret der Tradition geschuldet, die Regel A als *uita* aufzufassen, so versuchte man in der Regel B, die Normativität des Textes genauer zu fassen und seine Verbindlichkeit zu erhöhen. Auch die päpstliche Kanonisation Stephans sollte die Autorität der Regel festigen. Man könnte meinen, dass diese Änderungen in und um den Text dazu führten, dass die Regel B strikt juristisch und damit als Gesetzbuch aufgefasst wurde. Doch sogar in den Schriften Gerhard Ithiers wird deutlich, dass die Auffassung der Regel als *uita* weiterlebte – und damit die Relativierung ihrer konkreten Normen. Hier ist besonders Gerhards Antwort

---

<sup>2121</sup> Vgl. Kapitel III.2.2.4.

<sup>2122</sup> Zur Approbation Hadrians siehe Kapitel V.1.1.1.

<sup>2123</sup> Siehe hierzu Kapitel III.1.5.

auf die Frage, warum die Regel so streng sei, interessant: „Ne miremini igitur, dilectissimi, si praecepta regulae uestrae austera sunt et importabilia uobis uidentur esse, quia non aliter potuit loqui uel docere angelus a Domino missus, id est doctor Stephanus, – angelum dico non natura, sed officio – nisi quod sibi de supernis administratum fuit. Oportet autem ascendere quasi ad piscinam quae in montibus posita est, ut inde aquam ablutionis hauriatis et mortificata propria uoluntate *sequamini uestigia eius qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius*, et qui non uenit uoluntatem suam facere sed uoluntatem illius qui miserat eum.“<sup>2124</sup> Wenn Gerhard die Regel als *piscina (...) in montibus posita* bezeichnete, wählte er das Bild des Aufstiegs auf einen Berg; jener sollte der Läuterung und der Abtötung des eigenen Willens dienen, um Christus ähnlicher zu werden. Der Logik des Bildes zufolge war die Erfüllung der strengen Vorschriften der Regel das Ziel grandmontensischen Lebens, das vom einzelnen Mönch nur nach einer beschwerlichen Wanderung oder gar nicht erreicht werden konnte; letztlich zählte aber das, was auf der Wanderung geschah, so dass hier der Weg das Ziel war. Deswegen schrieb Gerhard auch: „Eapropter in hac piscina, id est in regula, dicimus esse aquam ablutionis, id est doctrinam purificationis spiritalis.“<sup>2125</sup> Der Prior verglich die Stephansregel mit dem Evangelium, das als Spiegel dafür diente, ob man Gott gefiel oder nicht.<sup>2126</sup> Es war selbstverständlich, dass kein Mensch das Evangelium vollkommen erfüllen konnte, denn dann wäre die göttliche Gnade nicht heilsnotwendig. Gerhard fasste die Stephansregel somit als exhortativen Text auf, der den Mönchen das ideale Handeln vor Augen stellte, aber nicht in jeder Vorschrift juristisch bindend war. Obwohl die Normativität der Regel B präziser gefasst wurde als in der Regel A, wurde den konkreten Normen der Stephansregel also nur wenig mehr Geltung verliehen als bisher. Zwar konnte nun ein Prior, der die Mönche von der Regel abbringen wollte, abgesetzt werden, doch es lag in der Hand der Brüder zu beurteilen, ob die Normverstöße des Priors so schlimm waren. Die traditionelle Rezeption der Regel als exhortativer Text legte eher Milde bei einzelnen Verstößen im strengen Sinn nahe, wie zum Beispiel der Haltung von Bienen, und es hing so wohl vor allem von der Konvention ab, was als strafwürdiger Verstoß gegen die Regel empfunden wurde oder nicht. Dies alles zeigt, dass es schwierig war, einem Text zu mehr Geltung zu verhelfen, der traditionell als *uita* aufgefasst wurde. Ein weiterer Punkt war, dass man bereits die Regel A nicht mehr durchgängig befolgt hatte, ehe man die Regel B niederschrieb.<sup>2127</sup> Wenn man dem Text mit seinen konkreten Normen zu mehr Geltung

<sup>2124</sup> Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 42.

<sup>2125</sup> Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 38.

<sup>2126</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 38.

<sup>2127</sup> Siehe den Anfang dieses Kapitels.

verhelfen wollte, musste man eine Ordensreform durchführen und die Verstöße gegen die Regel radikal bekämpfen. Es scheint aber, dass man gerade dies nicht tun wollte: Einige Ergänzungen zur Regel A dienten vielmehr dazu, eine Abweichung von den strengen ökonomischen Prinzipien Stephans von Liciacs zu legitimieren – wie die Erlaubnis, zu leihen und zu borgen oder letztwillige Verfügungen anzunehmen.<sup>2128</sup> Die Grandmontenser waren hier inkonsequent und suchten sich gleichsam die Rosinen heraus: Die Verschärfung der Normativität sollte wohl dazu dienen, den Status Quo zwischen Klerikern und Laienbrüdern abzusichern, aber eine radikale Ordensreform im Sinne Stephans von Liciac wollten sie nicht – vielmehr wollten sie eine mildere Lebensform beibehalten und legitimieren. Daher blieb nichts anderes übrig, als den Text weiterhin als *uita* aufzufassen, was aber auch das eigentliche Anliegen des Textes schwächen musste.

Doch nicht nur die traditionelle Rezeption der Regel und die Inkonsequenz der Grandmontenser untergruben die Geltung der Regel B. Dies tat paradoxerweise auch die Legitimationsgrundlage für die Regel B, die nicht im Text steht: das Papsttum. Vielleicht war sich Gerhard Ithier dieses Problems bewusst, wenn er vor allem die Kanonisation bzw. das Charisma des Gründers als Legitimationsgrundlage hervorhob. Denn wie Wilkinson betont, änderte der Orden in den 1180er Jahren seinen Charakter: Er wurde exemt und päpstliches Eigen, was auch Auswirkungen auf das Ordensrecht hatte. Die Regel B wurde durch die Krise *de facto* mit dem normalen Kirchenrecht gleichgesetzt, das galt, weil es von der rechtmäßigen kirchlichen Obrigkeit – und damit in letzter Instanz dem Papsttum – erlassen oder legitimiert worden war.<sup>2129</sup> Zwar war auch die Regel A wahrscheinlich von Papst Hadrian IV. approbiert worden, doch ihre Geltung lag in erster Linie im Charisma Stephans von Muret begründet, das durch den Papst anerkannt und abgestützt wurde.<sup>2130</sup> Dass man für die Regel B neue Passagen ergänzte, die nicht auf den Gründer, sondern auf päpstliche Anordnungen oder den Beschlüssen von Bois de Vincennes zurückgingen, unterhöhlte jedoch die charismatische Legitimation des Textes – die neue Regel in ihrer Gesamtheit war zweifellos deshalb gültig, weil der Papst dies verfügt hatte. Dadurch aber erhielt die Regel B Statutencharakter, denn der kirchlichen Obrigkeit stand es frei, einzelne kirchliche Gesetze aufzuheben oder zu verändern.<sup>2131</sup> Dies machte einzelne Punkte der Regel diskutierbar; eine sakrosankte Regel ließ sich darauf nicht gründen – die Regel blieb nur so lange unverändert in Kraft, als sie von

---

<sup>2128</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 17, 18 und 26.

<sup>2129</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Murensis and the Papal Re-Constitution*, S. 153; Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 182 f.

<sup>2130</sup> Siehe oben, Kapitel III.3.1.

<sup>2131</sup> Statuten konnten durch die Instanz, die sie erlassen hatte, auch verändert werden, vgl. Melville, *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten*, S. 24 f.

der kirchlichen Obrigkeit anerkannt wurde. Das war wohl kein Problem, wenn eine Ordensregel im Orden selbst unumschränkt anerkannt wurde, aber es war gefährlich, wenn eine Regel so umstritten war wie die Regel B. Tatsächlich wurden die Grandmontenser zu Dauergästen an der Kurie, weil sie ihre Streitigkeiten nicht mehr selbstständig beilegen konnten, und die Opponenten der Regel B agierten immer wieder für Änderungen an der Regel. Die darauf folgenden päpstlichen Eingriffe erodierten allmählich die Regel B, die seit 1247 nur noch als Gerippe in Kraft war.<sup>2132</sup> So wurde die charismatische Begründung der Regel B im 13. Jahrhundert weitgehend durch eine legale Begründung abgelöst.

Tatsächlich setzte sich im Grandmontenserorden im 13. Jahrhundert eine Rechtsauffassung durch, die Praktikabilität und Eindeutigkeit zu Leitlinien erhob. Angesichts der ständigen Konflikte im Orden wurde man der Stephansregel in ihrer bisherigen Form, die nur als exhortative *uita* befolgt werden konnte, überdrüssig. Dass die Stephansregel in ihrer bisherigen Form nicht mehr praktikabel war, veranlasste die Grandmontenser schließlich, von Honorius III. die Abschaffung zentraler Passagen der Regel zu fordern. Dabei fiel auch das Argument, dass die Stephansregel ohnehin nie wortwörtlich befolgt worden war. Letztlich wurden 1224 mit Zustimmung des Papstes zentrale Punkte der Regel fallengelassen – wie die Verbote, Land außerhalb der Grenzen und Tiere zu besitzen, die bereits aus der Regel A übernommen worden waren.<sup>2133</sup> 1247 schaffte Innozenz IV. noch weitere Kapitel der Regel ab.<sup>2134</sup> Der Wille, ein widerspruchsfreies und praktikables juristisches Korpus für den Orden zu schaffen, übertraf inzwischen die Treue zur Regel A als dem „Wort“ des Gründers; man versuchte zwar, an der Stephansregel festzuhalten, aber nur noch soweit, wie es angemessen schien. Damit hatte der Orden endgültig zu einer legalen Begründung seiner normativen Texte gefunden.

---

<sup>2132</sup> Siehe Kapitel III.1.6.

<sup>2133</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 909; Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 170-172; Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 129 f. Nach Hutchison wurden im Jahr 1223 vier Kapitel der Regel abgeschafft, vgl. ebenda, S. 130; die betreffende Urkunde Honorius' III. stammt jedoch aus dem Jahr 1224, vgl. Becquet, *Bullaire* (1957), Nr. 80, S. 35; Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 170-172.

<sup>2134</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 132.

## 4 Regel und Identität der Grandmontenser

Wie andere Klosterregeln oder (normative) Texte transportierte auch die Stephansregel die Identität der Grandmontenser. Im Folgenden sollen einige Aspekte dieser Identität umrissen werden. Auch hier muss zwischen der Zeit, in der die Regel A entstand, und der Zeit der Regel B unterschieden werden, denn hier fanden einige wichtige Änderungen statt. Es ist etwas vereinfacht, wenn man von einer Identität der Grandmontenser spricht, denn wir können, streng genommen, für die Regel A nur die Vorstellungen Stephans von Liciac und des Autors der Stephansvita, für die Regel B nur die Vorstellungen ihres Verfassers und Gerhard Ithiers fassen. Da diese Schriften wohl prägend für die Mönche waren und es sprachlich einfacher ist, soll im Folgenden von einer „grandmontensischen Identität“ gesprochen werden. Besonders interessant sind hier die Fragen, welchen Platz der Gründer innehatte, wie man das Verhältnis zu den anderen Orden, zu der Welt und zu der Amtskirche sah, und letztendlich, ob es sich um eine inkludierende oder exkludierende Identität handelte. Eine weitere wichtige Frage ist diejenige nach den eigentlichen Trägern der Ordensidentität. Nach diesen Kategorien, die bereits in der Einleitung genannt wurden, soll hier denn auch die grandmontensische Identität analysiert werden.<sup>2135</sup> Die pragmatischen Funktionen der Identitätskonstruktion werden hingegen im Schluss dieser Untersuchung im Vergleich mit den Kartäusern dargelegt werden, da es in diesem Punkt Überschneidungen und Gemeinsamkeiten mit anderen Orden gibt.<sup>2136</sup>

Dass der Gründer für die Regel A eine zentrale Stellung innehatte und die Identität der Grandmontenser prägte, wurde bereits oben herausgearbeitet: Die Grandmontenser waren die Söhne Stephans von Muret.<sup>2137</sup> Anders als die Kartäuser, die zu Zeiten Guigos eine Gemeinschaft von anonymen Heiligen bilden wollten und allenfalls die Heiligenverehrung Hugos von Grenoble förderten<sup>2138</sup>, hoben die Grandmontenser, wie andere Orden auch, ihren Gründerheiligen hervor. Dabei blieben sie jedoch gegenüber der konventionellen Heiligenverehrung reserviert. Zumindest war das die Linie, die in den überlieferten Texten des Verbandes sichtbar wurde, doch diese war wahrscheinlich nicht repräsentativ für den gesamten Verband.<sup>2139</sup> Nach Sigal war die Ablehnung der Wunder Stephans und damit der traditionellen Heiligenverehrung charakteristisch für die Prioren und „Intellektuellen“ des

---

<sup>2135</sup> Vgl. Kapitel I.2.2.

<sup>2136</sup> Siehe Kapitel IV.1.2.

<sup>2137</sup> Vgl. Kapitel III.3.1.

<sup>2138</sup> Siehe Kapitel II.4.1.1.

<sup>2139</sup> Zur Heiligenverehrung Stephans bei den Grandmontensern im 12. Jahrhundert siehe Sigal, *Les miracles de saint Étienne de Muret*, S. 43-50; Andenna, *Dall' esempio alla santità*, S. 190-194 und 211-216.

Verbandes bis einschließlich der Prioratszeit Stephans von Liciac.<sup>2140</sup> Anhand der Stephansvita arbeitete Sigal heraus, dass ein Teil der Mönche und die lokale Bevölkerung hingegen einen Kult um Stephan von Muret befürwortete.<sup>2141</sup> In der Vita Stephani wurde deutlich gemacht, dass die Einsamkeit der Eremiten gefährdet war, wenn sie eine konventionelle Heiligenverehrung zuließen, da man mit Pilgerscharen rechnen musste.<sup>2142</sup> Zudem drückte sich dort, wie beispielsweise auch bei den Kartäusern, eine Skepsis gegenüber Wundern aus.<sup>2143</sup> Der Tenor in der Stephansvita war, dass die Grandmontenser keine Wunder brauchten, um an die Heiligkeit ihres Gründers zu glauben<sup>2144</sup>; dieser hatte anscheinend seit der Prioratszeit Peters von Limoges keine Wunder mehr gewirkt.<sup>2145</sup> Für einen besseren Beweis seiner Heiligkeit hielt der Autor der Vita das heiligmäßige Leben des Gründers, dem die Mönche nacheifern sollten.<sup>2146</sup> Der Verfasser war offenbar besorgt, dass die Wundererzählungen für Erfindungen gehalten werden könnten; jedenfalls wollte er in der Stephansvita nicht zu viele Wunder aufzählen, damit die Erzählung nicht unglaubwürdig wurde.<sup>2147</sup> Dabei ging Stephan wieder konform mit Grimlaics Regula solitariorum, welche die Suche nach Zeichen und Wundern als eines Eremiten unwürdig ablehnte und betonte, dass die wahre Heiligkeit darin bestand, die Gebote Gottes zu erfüllen.<sup>2148</sup> Eine Stelle des Liber de Doctrina zeigt sogar, dass der Gründer oder Stephan von Liciac die Anrufung von Heiligen im Grunde als nutzlos ansah, da sie keine Interzession für die Gläubigen leisteten, sondern nur

<sup>2140</sup> Vgl. Sigal, Les miracles de saint Étienne de Muret, S. 43-46.

<sup>2141</sup> Vgl. Sigal, Les miracles de saint Étienne de Muret, S. 46 f.

<sup>2142</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 43.

<sup>2143</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 43: „Ergo quia pura fides et caritas uera magis amat opera quam signa, taceamus multa miracula quae, dum adhuc uiueret, ab ipso audiuiimus et legimus fuisse facta (...).“ Zur Skepsis der Kartäuser gegenüber Wundern vgl. Guigo, Vita s. Hugonis, Sp. 773: „Sed et qui sanctitatem sine miraculis nihili ducunt; quae nos ideo non magni facimus, quoniam ab electis haec et reprobis haberi communiter scimus, et in maioribus patriarchis multisque aliis qui Deo valde placere sanctis vel nulla vel pauca reperimus: qui tamen, ut dicere coeperamus, miracula quaerunt, etiam atque etiam considerent utrum mirabilius ab homine, mortali carne circumdato, quidquam debeat exigi; et utrum cuiquam possit non impossibile uideri, per quinquaginta et amplius annos grandem episcopatum a quolibet homine regi, et praeter unius, nullius omnino feminae faciem sciri.“

<sup>2144</sup> Vgl. die Rede des Priors Peter von Limoges, mit der er Stephan von Muret bat, keine Wunder mehr zu wirken, Vita Stephani, cap. 43: „Non ducimur curiositate ut tua miracula uidere uelimus; satis credimus tuae sanctitati. Caue igitur de cetero ea miracula facias quae tuam extollant sanctitatem et nostram destruant humilitatem.“

<sup>2145</sup> Vgl. Kapitel III.1.3.

<sup>2146</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 43: „Ergo quia pura fides et caritas uera magis amat opera quam signa, taceamus multa miracula quae, dum adhuc uiueret, ab ipso audiuiimus et legimus fuisse facta (...). Sequamur autem ipsum per ostensum nobis sanctae conuersationis exemplum, ipso auxiliante, qui uiuit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.“

<sup>2147</sup> Vgl. Vita Stephani, Prol.: „De his tamen quae in miraculi et dignoscendis fratrum cogitationibus per eum Dominus operari dignatus est, pauca dicturi sumus, ne forte incredulis ueritas mendacium esse uideatur, et creduli ex paucis que audierint dicant quia *omnia possibilis sunt credenti*.“

<sup>2148</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 67 („Ut solitarii signa et miracula fieri non quaerant“), besonders Sp. 660 A: „Nusquam in signorum opere beatitudo ponitur, sed in expletione mandatorum Dei. Vita enim bona, atque actus probi, etiam sine signis et mirabilibus merentur coronam; iniqua autem conversatio, etiamsi signa et prodigia fecerit, supplicia non evadit.“

Gott priesen und lobten.<sup>2149</sup> Im Großen und Ganzen bestand somit der Nutzen der Heiligen für die Gläubigen darin, dass sie ihnen ein vorbildliches Leben vorlebten, dem sie nacheifern konnten. Die ethische Auffassung von Heiligkeit<sup>2150</sup> verknüpfte Stephan von Muret eng mit der Regel A: Denn die adäquate Form der Verehrung Stephans von Muret war es nicht, ihn anzubeten oder um Hilfe anzurufen, sondern seinem Lebenswandel zu folgen. Der Heilige und seine Regel wurden so identisch; die Regel A wurde selbst heilig und machte denjenigen heilig, der ihr folgte. Zugleich wird deutlich, dass ein Mönch nur einen einzigen Heiligen auf diese Weise verehren konnte. In den Schriften Stephans von Liciac spielten andere Heilige demgemäß nur eine geringe Rolle; seine Spiritualität war auf Gott bzw. Christus und die Apostel zentriert. Unter den Heiligen hatte Johannes des Täufer einen besonderen Platz inne, da Stephan von Muret mit ihm identifiziert wurde. So wurde die Translation Stephans am Johannistag gefeiert<sup>2151</sup>, an dem auch das grandmontensische Generalkapitel zusammentrat.<sup>2152</sup> Für die Grandmontenser war Johannes wohl mehr als nur eine Symbolfigur der Eremiten, denn er konnte wie kein anderer die Spiritualität des Verbandes verkörpern. So predigte er Umkehr und Buße, die einen besonderen Platz in der grandmontensischen Spiritualität einnahmen.<sup>2153</sup> Da Johannes die Ankunft des Herrn verkündet hatte, stand er zudem in einem besonderen Bezug zu Christus und zum Evangelium, der frohen Botschaft, die sie als ihre Klosterregel ausgaben.

Der Rückgriff auf das Evangelium als einzig verbindlicher und universal gültiger Regel hatte ambivalente Folgen für das Verhältnis zwischen Grandmontensern und den anderen Orden sowie zur „Welt“. Einerseits konnte es keine Identitätsbestimmung geben, die integrativer erscheint als die Berufung auf das Evangelium, denn sie verband die Grandmontenser mit der gesamten Christenheit und sämtlichen anderen Orden. Auf der anderen Seite setzten sie sich dadurch von anderen Orden ab, die eben der Regel eines bestimmten Heiligen folgten und daher von grandmontensischen Gepflogenheiten abwichen. In der Regel A grenzten sich die Grandmontenser jedoch recht vorsichtig von den anderen Orden ab. Die Regel A traf zwar Maßnahmen, die eine Umwandlung in einen Kanonikerorden oder einen benediktinischen Verband verhindern konnten<sup>2154</sup> und hob nirgendwo die Verwandtschaft zu einer anderen

---

<sup>2149</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 115.

<sup>2150</sup> Zum Begriff der ethischen Heiligkeit siehe Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S. 357-359.

<sup>2151</sup> Vgl. Becquet, Le nécrologe primitif de Grandmont, S. 296. Für einen Vergleich Stephans mit Johannes dem Täufer siehe auch Gerhard Ithier, Vita Stephani ampliata, cap. 36 und 37.

<sup>2152</sup> Vgl. Peter von Celle, Epistola 148, S. 542.

<sup>2153</sup> Siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>2154</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.2.

Klosterregel hervor, wie es Guigo in den *Consuetudines* mit der Benediktregel tat.<sup>2155</sup> Aber sie stellte sich generell als Mischregel dar, die in den kirchlichen Traditionen verankert war.<sup>2156</sup> In der Regel A wurden auch nirgendwo andere Orden kritisiert; es wurde nur lapidar vermerkt, dass nichts der Frömmigkeit so schade wie Habsucht und großer Reichtum.<sup>2157</sup> Bei Kapitel 33, in dem man verbot, auf dem Grund von Mönchen zu bauen, bemühte man sich zu versichern, dass man damit den Mönchen nicht ihre Heiligkeit absprechen wolle, sondern dies geschehe, weil die Oberen der Klöster zu häufig wechselten und geschenkten Grund zurückforderten.<sup>2158</sup> Allein in Kapitel 20 wurde eine grundlegendere Kritik sichtbar. Zwar richtete sich das Kapitel gegen die *confraternitates*, doch dabei findet sich eine Stelle, die generell als Kritik am Zusammenhang zwischen Gebeten und Gaben und damit einer gängigen Praxis des zeitgenössischen Mönchtums aufgefasst werden kann: „Quod si huc uenire, et in locis uestris conuiuium suum facere (...) uoluerint, nullatenus id fieri permittatis, nec psalmos dicere, nec aliud diuinum officium propter pecuniam celebrare praesumatis. Deus enim exaudit orationem quae fit ex caritate, reprobans eam quae procedit ex cupiditate.“<sup>2159</sup> Kritik am zeitgenössischen Mönchtum erschien in der Regel A somit vordergründig nicht als fundamentale Kritik, sondern als Kritik an Habsucht und Reichtum.<sup>2160</sup> Da die Grandmontenser jedoch auch die Verbindung zwischen Gebet und Gabe ablehnten, welche für die anderen Mönche selbstverständlich war, entsteht durchaus der Eindruck, dass sie die anderen Mönche generell für habsüchtig hielten.

Äußerte sich die Regel A hier gleichwohl noch vergleichsweise diplomatisch, so wies der *Liber de Doctrina* einen eindeutig polemischen Ton auf. Dort stellte man nicht nur heraus, dass es vollkommener Regeln gebe als die Benediktregel<sup>2161</sup>, sondern grenzte sich von reichen, traditionellen Klöstern ab: „Tu uero pergere potes ad quodlibet monasteriorum, ubi magna inuenies aedificia, cibosque delicatos suis temporibus constitutos. Illic bestias reperies terrarumque latitudinem, hic tantum crucem et paupertatem.“<sup>2162</sup> Der Protest gegen das (traditionell benediktinische) Zölibatentum, den Leclercq zu Unrecht als identitätsstiftend für

---

<sup>2155</sup> Vgl. Kapitel II.3.1.

<sup>2156</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prol., S. 67.

<sup>2157</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 6.

<sup>2158</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 33.

<sup>2159</sup> *Regula Stephani*, cap. 20.

<sup>2160</sup> Siehe auch Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 349 f.: „Doch immer wieder versicherte Stephan von Thiers, daß er grundsätzlich die bestehenden religiösen Formen hochachte, wenngleich er gemäß seinem Propositum der strikten Besitzlosigkeit dortige Ekzesse [sic!] verabscheue.“

<sup>2161</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, Prol., S. 5.

<sup>2162</sup> *Liber de Doctrina*, cap. 1.



die gesamte eremitische Bewegung sah<sup>2163</sup>, scheint zumindest die Identität der Grandmontenser geprägt zu haben.<sup>2164</sup> Eine weitere, weniger auffällige Abgrenzung, die eher zwischen den Zeilen lesbar ist, war diejenige gegen die Säkularkanoniker als einem weiteren traditionellen Institut. Da das Säkularkanonikerwesen im Zeitalter der Kirchenreform generell angegriffen wurde, aber nicht abgeschafft werden konnte, überrascht dies nicht. So kann der Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ der Regel A als Positionierung gegen das Säkularkanonikertum gelesen werden, denn hier wurden die Wichtigkeit des Gelübdes, der Abgrenzung von der Welt, der Aufgabe des Besitzes und des Lebens in Einheit beschworen – Punkte, die den Säkularkanonikern oder auch Weltleuten fehlten. Auch der Liber de Doctrina schrieb gegen Bindungen an die Welt und den Privatbesitz an.<sup>2165</sup> Zudem finden sich im Liber einige Stellen, an denen sich deutliche Distanz zum Ideal der Kanoniker fassen lässt.<sup>2166</sup>

Eine ambivalente Einstellung hatten die Grandmontenser auch in der Frage, welchen Rang die einzelnen Orden einnahmen. Aufschlussreich ist hier die Stephansvita, besonders das Kapitel, in dem Stephan von Muret den Kardinälen die Lebensweise in Muret erklärte. So bemühte sich Stephan zu versichern, dass sie nicht die Kleidung der Mönche und Kanoniker trugen, da sie sich solche heiligen Namen nicht anmaßen wollten. Auch das Leben der Eremiten könne man in der eigenen Schwachheit nicht nachahmen.<sup>2167</sup> Interessant ist auch die Reaktion der Kardinäle: „Quibus auditis, cardinales legati ipsius prudentiam et humilem responsionem admirantes, omnibus qui illic aderant constanter aiebant: ‘Dicimus uobis et testificamur quod aliquem huic uiro similem nusquam inuenimus; sanctus enim Spiritus loquitur in eo’.“<sup>2168</sup> In der Demut, welche die Grandmontenser hier zur Schau stellten, war jedoch eine Spitze gegen das monastische Umfeld verborgen. Wenn die Kardinäle Stephans Einzigartigkeit so lobten und meinten, dass aus ihm der Heilige Geist sprach, dann stellt sich die Frage, wie man denn

---

<sup>2163</sup> Vgl. Leclercq, *Diversification et identité dans le monachisme*, S. 53 und 58; siehe auch Ders., *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 19-41. Die Kartäuser sind das beste Gegenbeispiel, siehe Kapitel II.3.2.

<sup>2164</sup> Siehe auch Palma, *La povertà nell’ „ordo“ di Grandmont*, S. 271: „Egli [Liber de Doctrina, D. H.] manifesta una profonda insoddisfazione verso le forme religiose tradizionali: l’antica spiritualità monastica è considerata oramai insufficiente e incapace di soddisfare le nuove esigenze di una salvezza e di una perfezione estese a ogni uomo.“ Palma bringt dies mit der These einer „Krise des Zönotitentums“ in Verbindung, vgl. ebenda, S. 271, Anm. 9.

<sup>2165</sup> Näheres hierzu Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>2166</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 14: „Tantum unicuique fidelis est Deus, quod nequaquam ei consulit pro salute aliorum damnare seipsum, immo praecipit ei ut seipsum prius saluum faciat, Dominum prae omnibus diligendo ac bona opera faciendo; postea uero manum proximo porrigat, et eum ad regnum caelorum secum trahat.“ Siehe auch ebenda, cap. 34: „Multum deberet cogitari quam dulciter et absque difficultate Deus consulit homini. Facilius enim posset unusquisque semetipsum discutere et quid intus habeat inspicere, quam alium; propter quod a Domino praecipitur quia leuius est, et maior utilitas. Diabolus monet e contrario ut homo deserens suum trabem habentem oculum, abeat purgare alienum; multique ipsius consilio malunt longe abire et in tumultu manere alterius oculum curando, quam prope remanere et in pace consistere semetipsos discutiendo.“

<sup>2167</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32, S. 122.

<sup>2168</sup> Vita Stephani, cap. 32, S. 122 f.

die anderen Ordensgründer der Zeit beurteilen sollte. Der Ausspruch der Kardinäle implizierte, dass es in Stephans Zeit keinen anderen gab, aus dem der Heilige Geist sprach – oder zumindest keinen, aus dem er im gleichen Maß sprach. In der Zeit Bernhards von Clairvaux, Norberts von Xanten und vieler anderer berühmter Klostergründer war dies eine kühne Behauptung. Sie ist jedoch kongruent mit der Rolle, welche die Grandmontenser der Armut zusprachen: Die Armut war für sie der primäre evangelische Rat, der das Wesentliche am Mönchtum ausmachte, und die Grandmontenser waren diejenigen, die diese am konsequentesten verwirklichten.<sup>2169</sup> Die Mönche, Kanoniker und Eremiten mussten sich somit fragen lassen, ob sie denn wirklich ihrem Namen gerecht wurden. Wenn nicht einmal die sich Grandmontenser diese heiligen Namen anmaßen durften, dann die anderen doch erst recht nicht. Die Grandmontenser hielten sich später an diese Leitlinie, wenn sie auf Nachfragen der Umwelt antworteten: „Peccatores sumus“.<sup>2170</sup> Hinter der zur Schau gestellten Demut und dem Lob anderer religiöser Lebensformen verbarg sich durchaus das Selbstbewusstsein, dass die Grandmontenser den anderen Orden ihrer Zeit überlegen waren. Angesichts dessen ist es – trotz ihrer Anerkennung der monastischen Traditionen – tatsächlich berechtigt, wie Gert Melville von einer „Leitdifferenz“<sup>2171</sup> der Grandmontenser in Bezug auf die anderen Orden zu sprechen.

Dieses Selbstbewusstsein paarte sich mit einer eigenen Positionierung gegenüber der nichtmonastischen Welt. Die Berufung auf das Evangelium hatte auch Implikationen für das Verhältnis zwischen den Grandmontenser und der „Welt“, denn sie stellten sich dadurch näher zu den Weltleuten, die ebenfalls das Evangelium befolgten. Der Unterschied, so führte Stephan von Liciac aus, lag allein im Gelübde der Mönche, die evangelischen Anweisungen für Vollkommene zu befolgen.<sup>2172</sup> Noch radikaler wurde dies im Liber de Doctrina ausgedrückt, wenn behauptet wurde, dass im Grunde alle Christen, die in Einheit zusammenlebten, als Mönche bezeichnet werden könnten: „Omnes etiam christiani possunt dici monachi qui in unitate consistunt; specialiter tamen illi dicuntur qui iuxta apostolum a negotiis saecularibus amplius elongantur nec cogitant nisi de Deo tantummodo.“<sup>2173</sup> Dies implizierte auch die Anerkennung von Zwischenstufen zwischen Laien und Religiösen, die

---

<sup>2169</sup> Siehe Kapitel III.2.3.3.

<sup>2170</sup> Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 14.

<sup>2171</sup> Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 353; seine Aussage ebenda, dass sich die Grandmontenser „ebenso über alle Traditionen wie über gegenwärtige Gepflogenheiten hinweghob[en]“, muss jedoch eingeschränkt werden, siehe Kapitel V.1.4 und V.1.5. Zum Begriff der Leitdifferenz siehe Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 352: „Institutionelle Leitideen sind zugleich auch als Leitdifferenzen zu verstehen, welche spezifische Selbststilisierungen in Abhebung von anderen Gemeinschaften ermöglichen.“

<sup>2172</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 66 f.

<sup>2173</sup> Liber de Doctrina, Prol., S. 5.

Anerkennung eines Semireligiosentums. Auch wenn die Grandmontenser in ihrer Regel faktisch versuchten, den weltlichen Einfluss auf ihre Klöster zu kappen, so betonten sie prinzipiell ihre Verwandtschaft zu den Weltleuten – in einem Maß, das durchaus ungewöhnlich für einen Orden erscheint. Dies konnte von Eigeninteresse bestimmt sein, da die Grandmontenser in hohem Maß vom Gutdünken ihrer Umwelt abhängig waren und so schlecht auf die Weltleute schimpfen konnten, die sie unterstützten. Dies galt auch für Gebietsschenkungen: Wenn in der Regel A verboten wurde, dass die Grandmontenser auf dem Grund von Klöstern Gebäude errichteten<sup>2174</sup>, dann schloss dies zwar die Annahme von reinen Wirtschaftsflächen, die von Abteien stammten, nicht aus. Doch für das Kerngebiet ihrer Einöden, auf dem das Klostergebäude stand, legten sie sich auf Schenkungen von Weltklerikern und Weltleuten fest – ebenso, wie sie nur Weltleute und Weltkleriker als Mönche aufnehmen wollten. Die Betonung der Verbindung zu den Weltleuten kann aber nicht nur aus ökonomischen Abhängigkeiten erklärt werden. Denn es gibt Indizien dafür, dass die Grandmontenser vor der Verbandsreform Stephans von Liciac eher einer Laienbruderschaft oder in Ansätzen – sofern sich die Kleriker der Seelsorge widmeten – auch Säkularkanonikern ähnelten; dies wird unten erläutert werden.<sup>2175</sup> Insofern könnten sich diese Vergangenheit der Grandmontenser in die Identität des Verbandes hinübergerettet haben. Auch sonst scheint sie das Erscheinungsbild der Eremiten geprägt zu haben, denn sie wurden zu Zeiten Stephans von Liciac dafür kritisiert, dass sie weder die Kleidung von Mönchen noch von Kanonikern trugen.<sup>2176</sup> Anscheinend waren manche Zeitgenossen der Meinung, dass es sich bei den Grandmontensern gar nicht um richtige Religiöse handelte.<sup>2177</sup>

Für das Verhältnis zur laikalen Umwelt war auch wichtig, dass die Grandmontenser ihre Armut vor allem als Buße verstanden und sich gegenüber der Umwelt als Sünder bezeichneten<sup>2178</sup>, so dass man mit Andenna von einem Bußeremitentum sprechen kann.<sup>2179</sup> Dieser Gedanke wurde zwar nicht in der Regel, aber in der Vita Stephani betont<sup>2180</sup> und kann die Strenge der grandmontensischen Armutsvorschriften erklären: Das harte Leben in Grandmont sollte dazu dienen, die vergangenen Sünden abzubüßen. Entsprechend ging das Antidotum des Magisters Wilhelm, das für den Eintritt in den Orden warb, zunächst auf verschiedene Sünden ein, die man in der Welt begehen konnte, und empfahl den Eintritt in

---

<sup>2174</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 33.

<sup>2175</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>2176</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 60. Auch bei Johannes von Salisbury findet sich eine Anspielung auf den Vorwurf, vgl. Johannes von Salisbury, Policraticus, lib. 7, cap. 23, 700 b-d.

<sup>2177</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>2178</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 14.

<sup>2179</sup> Vgl. Andenna, Dall'esempio alla santità, S. 180 f., mit Anm. 10, und S. 195, mit Anm. 60.

<sup>2180</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 9 und 32.

den Orden als Heilmittel.<sup>2181</sup> Auch in der *Vita Stephani* wurde die *remissio peccatorum* als ein Ziel grandmontensischen Lebens angegeben.<sup>2182</sup> Erstmals hat Becquet – später auch Wilkinson – darauf aufmerksam gemacht, dass Papsturkunden – nachweisbar mit der Approbation der grandmontensischen Institutio – für die Befolgung der grandmontensischen Vorschriften eine *remissio peccatorum* zugestanden, was dem Kreuzzugsablass entspricht.<sup>2183</sup> Damit stellten sich die Grandmontenser als Alternative zu den Kreuzzügen dar, um die eigenen Sünden zu tilgen. Es war wahrscheinlich mehr als nur die literarische Konvention, Mönche als *milites Christi* zu sehen, welche die Soldatenmetaphern im *Liber de Doctrina* bedingte.<sup>2184</sup> Dort ging man auch an manchen Stellen auf Jerusalem, Pilgerfahrten und Kriegsethik ein.<sup>2185</sup> Vermutlich sprachen die Grandmontenser, wie die anderen neuen Orden, viele Adelige<sup>2186</sup> und damit eine ähnliche Klientel wie die geistlichen Ritterorden an; entsprechend richtete sich der *Liber* auch an Adelige und wählte Vergleiche, die besonders Mönche adeliger Herkunft ansprechen konnten.<sup>2187</sup> Die Berufung auf das Evangelium sollte bei den Adelligen vielleicht die Hemmschwelle senken, sich für die Grandmontenser zu entscheiden.

Wenn man sich jedoch allein auf das Evangelium berief, besonders asketisch lebte und nach außen weder als Mönch noch als Kanoniker präsentierte, so konnte man Gefahr laufen, mit den Häretikern verwechselt zu werden, besonders den Katharern. Daher wies Stephan von Liciac die Eremiten an, sich gegenüber der Außenwelt auch zur kirchlichen Tradition zu bekennen.<sup>2188</sup> Falls in dieser Hinsicht Zweifel bestanden, so räumte sie die Regel A aus, indem sie häufig ausdrücklich Gregor den Großen zitierte. Die Grandmontenser suggerierten damit nicht nur, dass ihre Regel im Einklang mit den Lehren eines hoch angesehenen Papstes und Kirchenvaters stand, sondern konnten damit auch den Kritikern den Wind aus den Segeln nehmen, die sie unter Berufung auf Papst Gregor den Großen auf die Benediktregel festlegen

---

<sup>2181</sup> Eine Edition des Textes liegt vor in: Haye, T., Das „Antidotum“ des Magister Wilhelm: Eine rhythmische Werbeschrift für den jungen Grammontenserorden (ca. 1130/1140), in: Bihrer, A./ Stein, E. (Hg.), *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, Leipzig 2004, S. 401-426.

<sup>2182</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 32, S. 122: „in remissionem peccatorum nostrorum huius paupertatis et abiectiois uiam sequi proposuimus.“ Siehe auch ebenda, cap. 9.

<sup>2183</sup> Vgl. Becquet, *La première crise*, S. 129 f. mit Anm. 39; Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 138, mit Anm. 30.

<sup>2184</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 13, 34, 84, 108, 109. Siehe hierzu Dunn, *Church and Society*, S. 183-187.

<sup>2185</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 49, 63, 70, 101.

<sup>2186</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 97-100.

<sup>2187</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 183-187. Dass man Mönche adeliger Herkunft in Grandmont sogar als Normalfall betrachtete, könnte folgende Stelle belegen: „Aliter enim nihil ibi Deus amplius homine uideret, si mutatione ab uno castro in aliquod nemus, esset aliquis bonus sine bonis operibus.“ (*Liber de Doctrina*, cap. 6). Stephan von Muret war selbst adeliger Abkunft, Hugo Lacerta entstammte einer ritterlichen Familie. Auch Walter Map berichtete in den 1180er Jahren, dass viele Hochrangige in den Verband eintraten, vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.

<sup>2188</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prol., S. 67.

wollten.<sup>2189</sup> An mehreren Stellen der Regel A wurde sichtbar, dass die Grandmontenser generell auch Konflikte mit den Bischöfen und dem Weltklerus vermeiden wollten. Sie lehnten eine Übernahme seelsorgerlicher Aufgaben und damit verbundene Einkünfte ab, was zu Konflikten geführt hätte, und berücksichtigten die Rechte der Bischöfe.<sup>2190</sup> Somit betonten die Grandmontenser ihre Verbundenheit mit der Amtskirche, insbesondere mit dem Papsttum. Die Vita Stephani führte die Linie der Regel A weiter, wenn sie darlegte, dass das grandmontensische Leben von Anfang an von den Päpsten anerkannt worden war.<sup>2191</sup> Ihre Regel explizit auf den Papst zurückzuführen, war den Grandmontensern damit wichtiger, als die Gemeinsamkeiten mit anderen Orden ausführlich darzulegen. Ihnen genügte hier der Verweis auf die Verbundenheit mit den monastischen Traditionen. Die Abgrenzung von den anderen Orden paarte sich bei den Grandmontensern also mit einer Identifikation mit den einfachen Christen, besonders mit den weltlichen Armen<sup>2192</sup>, und einer demonstrativen Unterwerfung unter die Amtskirche und besonders das Papsttum.

Die Grundlinien, die zu Zeiten Stephans von Liciac grundgelegt wurden, wurden auch zu Zeiten der Regel B beibehalten. Es waren nur zwei Punkte, an denen eine Veränderung auffällt. Der eine von diesen betraf die Rolle des Gründers Stephan von Muret, der andere das Verhältnis zu den anderen Orden. Der oben beschriebene Umgang mit dem Gründer war nur bis zur Prioratszeit Stephans von Liciac vorherrschend. Bereits Peter von Boschiac, der Nachfolger Stephans von Liciac, rückte ein wenig von den Prinzipien seines Vorgängers ab und scherte in konventionellere Formen der Heiligenverehrung ein. Er beförderte die Entwicklung Grandmonts zu einer Pilgerstätte, indem er einige Reliquien besorgen ließ, und feierte die Translation Stephans, die einer Heiligsprechung auf Diözesanebene entsprach.<sup>2193</sup> Im Zuge der päpstlichen Kanonisation Stephans legten die Grandmontenser ihre Reserviertheit gegenüber dem Heiligenkult des Gründers gänzlich ab, aber nicht ohne Widerstand einiger Mönche.<sup>2194</sup> Mit der offiziellen – der bischöflichen und mehr noch der päpstlichen – Kanonisation löste sich auch die enge Verbindung zwischen der Verehrung des Gründers und der Befolgung der Regel; Stephan konnte direkt angerufen, seine Gunst durch Wunder erfahren werden. Der Gründer konnte daher verehrt werden, ohne dass man seine Regel befolgte. Dies erklärt, warum die Grandmontenser ihren Gründer bis zum Untergang des Ordens besonders verehrten, obwohl sie nur mehr einen Rumpf der Stephansregel

---

<sup>2189</sup> Diese Kritik ist überliefert in Liber de Doctrina, Prolog., S. 5.

<sup>2190</sup> Siehe Kapitel III.2.3.2 und III.5.1.3.3.

<sup>2191</sup> Siehe Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>2192</sup> Siehe Kapitel III.2.3.3.

<sup>2193</sup> Vgl. Kapitel III.1.4.

<sup>2194</sup> Vgl. Kapitel III.1.6.

befolgt. Die Steigerung des Charismas Stephans, die den Orden einen und wohl ebenfalls die Regel B stützen sollte, erwies sich als ambivalent, denn zugleich wurde der Heiligenkult verselbstständigt.

Mit der päpstlichen Kanonisation, welche die Rolle Stephans veränderte, steigerte sich auch das Selbstbewusstsein des Ordens, was sich in einer stärkeren Betonung der eigenen Identität und verstärkter Abgrenzung äußerte. Eine strikte Abgrenzung gegenüber anderen Mönchen zeigt sich unter anderem im Transitusverbot der Regel B. Dieses wurde damit begründet, dass sich Mönche aus anderen Observanzen, die zu den Grandmontensern übertraten, nur schwer an die grandmontensischen Sitten anpassten. Zudem wurde es als problematisch gesehen, wenn die übergetretenen Mönche später doch wieder in ihre ursprünglichen Klöster zurückkehren wollten; um Ärgernisse zu vermeiden, verbot man den Transitus ganz.<sup>2195</sup>

Damit spezialisierten sich die Grandmontenser auf die Aufnahme von Laien ohne vorherige Klostererfahrung oder Weltkleriker. Interessant sind auch die hauptsächlichsten Streitpunkte zwischen den übergetretenen Mönchen und den Grandmontensern, der in der Regel B fassbar werden – diese waren anscheinend die körperliche Arbeit und das Institut der Laienbrüder: „Nam uestri mores ab eorum moribus plurimum differunt; uos quippe fimum et ligna portantes, et clibanum calefacientes, panem et alia multa facere consueuistis; nullos enim nisi uosmetipsos habetis famulos. Vobis itaque talia facientibus, frequenter improperebant, dicentes: „Numquam de huiusmodi uilibus in nostra religione tractaremus.“<sup>2196</sup> Diese Streitpunkte weisen darauf hin, dass in erster Linie Übertritte von den Benediktinern als problematisch empfunden wurden.

Im Zusammenhang mit der verstärkten Abgrenzung von den anderen Orden wurde auch der Gründer anders dargestellt als vorher. Wurde zu Zeiten Stephans von Liciac nur zwischen den Zeilen klar, dass die Grandmontenser sich für die beste *religio* ihrer Zeit hielten, so traute man sich nun, dies deutlich zu sagen: Gerhard Ithier stellte Stephan und seine Regel Benedikt, Augustinus und Basilius zur Seite; er sah ihn als Erneuerer des alt gewordenen Mönchtums.<sup>2197</sup> Die päpstliche Kanonisation Stephans und die Approbation der Regel B ermöglichten es dem Prior, den schon gegen die Regel A erhobenen Vorwurf der *nouitas* aufzugreifen und in das Positive zu wenden.<sup>2198</sup> Nach Gerhard schnitt die Stephansregel sämtliche Verbindungen der Eremiten mit der Welt ab, während sich alle anderen Religiösen

---

<sup>2195</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 40.

<sup>2196</sup> Regula Stephani, cap. 40.

<sup>2197</sup> Vgl. Gerhard Ithier, De confirmatione, cap. 37, und Explanatio altera, S. 468.

<sup>2198</sup> Vgl. Gerhard Ithier, Explanatio altera, S. 468.

– Mönche wie Kanoniker – immer noch mit weltlichen Angelegenheiten abgaben.<sup>2199</sup> Die anderen Religiösen sollten sich ein Vorbild an den Grandmontensern nehmen; dadurch wurde es – wie oben gezeigt – denkbar, dass die Stephansregel Bedeutung über den Orden hinaus gewinnen würde wie beispielsweise die Benediktregel.<sup>2200</sup> Im Grunde erschienen die alten Klosterregeln als überholt, denn die Stephansregel war besser als die anderen Regeln: „Nam breui sermone et compendioso summam totius regulae concludit (...) [Gerhard bezieht sich hier auf die Conclusio des Liber de Doctrina, D. H.]. Etenim in hac lectione ueritatis ac sanctitatis, omnis religiosus potest conicere et animaduertere si bene, si sapienter de religione umquam instructus fuerit, quod ea quae in aliis doctorum sanctorum regulis corrupta sunt et dissoluta, non quantum pertinet ad institutionem eorum qui recte ac prouide disposuerunt ea quae ad salutem omnium pertinent, sed quantum pertinet ad eos qui sub iugo disciplinae et religiositatis deberent uiuere ac conuersari, in hac sanctitatis regula perfecte emendata sunt, ut compendiori uia ac securiori quisque regulam istam est professus, libere et quiete possit ad Deum pertinere.“<sup>2201</sup> Das hier mitschwingende Sendungsbewusstsein der Grandmontenser erinnert ein wenig an die späteren Franziskanerspiritualen, die sich für den neuen Orden der Endzeit hielten, den Joachim von Fiore prophezeit hatte.

Gerhard Ithier griff somit ein Element auf, das in der Regel A zwar vorhanden, aber nur wenig ausgeprägt war, und übersteigerte es. Indem man der Regel B gleichsam einen fast universalen Charakter gab und die Rolle Stephans von Muret hervorhob, wurde die Rolle des Evangeliums und die Christuszentriertheit im Vergleich zu den Zeiten Stephans von Liciac reduziert. Zugleich sah Gerhard Ithier in der Stephansregel das Potenzial, den Partikularismus der Orden zu überwinden, der mit den Zisterziensern seinen Anfang genommen hatte, und zur Universalität des Mönchtums zurückzukehren.<sup>2202</sup> Dies drückte sich auch in der Vita Stephani ampliata aus, in der Gerhard die demütige Begründung, warum sich die Grandmontenser nicht Mönche, Kanoniker oder Eremiten nannten, gegenüber der Vita A, die unter Stephan von Liciac entstanden war, nicht nur erweiterte.<sup>2203</sup> Er zeigte ebenso auf, dass das grandmontensische Leben das Wesentliche am Leben der Mönche, Kanoniker und Eremiten vereinte<sup>2204</sup> und jeden Partikularismus überflüssig machte. Die Sehnsucht Gerhards nach einer

---

<sup>2199</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 466 f.

<sup>2200</sup> Vgl. Kapitel III.3.2.

<sup>2201</sup> Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 470 f.

<sup>2202</sup> Zum allgemeinen ordensgeschichtlichen Hintergrund und zur Entstehung einer partikularen Ordensgesetzgebung siehe Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 344-347; Ders., ‘*Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones*’. *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, S. 324-345.

<sup>2203</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Vita Stephani ampliata*, cap. 34.

<sup>2204</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Vita Stephani ampliata*, cap. 36.

Überwindung der monastischen Vielfalt fügt sich in den Chor zahlreicher Stimmen gegen Ende des 12. Jahrhunderts ein, welche die Diversifikation des Religiosentums zunehmend als problematisch ansahen.<sup>2205</sup> Diese waren es letztlich auch, welche die Entscheidung des Vierten Laterankonzils von 1215 trugen, die Gründung neuer Orden zu verbieten und allen Gemeinschaften die Annahme einer bereits bestehenden Klosterregel vorzuschreiben. Die verblüffendste Parallele ist jedoch diejenige zwischen dem Denken Gerhard Ithiers und Joachims von Fiore: Auch Joachim war unzufrieden mit dem Mönchtum seiner Zeit und entwarf die Vision eines neuen Ordens, der ein wahrhaft apostolisches Leben in Armut und Weltentsagung führte und die bisherigen Orden überflüssig machte.<sup>2206</sup>

Betrachtet man den Platz des Gründers im Verband und sein Verhältnis zu den anderen Orden, zu der Welt und zu der Amtskirche, ergibt sich für das 12. Jahrhundert ein recht kohärentes Bild. Die päpstliche Kanonisation Stephans im Jahr 1189, die vor allem Änderungen im Heiligenkult mit sich brachte, verstärkte und übersteigerte hierbei die Tendenzen, die schon vorher sichtbar waren. Das Bild einer einheitlichen Ordensidentität, das man in Bezug auf diese Identitätsaspekte gewinnt, trägt jedoch. Denn betrachtet man die Träger der Ordensidentität – d.h. die Gruppen im Orden, welche von der Identitätskonstruktion am meisten profitierten und die Identität prägten –, so wird deutlich, dass der Verband an einer Identitätsdiffusion litt und es ihm in einem entscheidenden Punkt nicht gelang, eine einheitliche Identität zu entwickeln: der Rolle der Kleriker und der Laienbrüder im Verband. So fällt an der Stephansregel auf, dass die Kleriker zwar nominell im Zentrum des grandmontensischen Propositum standen, aber im Text nicht weiter beachtet wurden. Die Regel ordnete fast nur den Aufgabenbereich der Laienbrüder, blendete die Liturgie aus und verbot Messstiftungen als Einkommensquelle und seelsorgerische Tätigkeit nach außen. Nirgendwo im Text wurden die Tätigkeiten der Kleriker näher beschrieben oder gerühmt, wie es bei einer Gruppe, die im Zentrum eines Propositum steht, zu erwarten wäre. Dass die Postulanten nach dem Liber de Doctrina gefragt werden sollten, ob sie harte körperliche Arbeit verrichten konnten<sup>2207</sup>, was sich allein auf die Tätigkeit der Laienbrüder bezog, bestätigt den Eindruck, dass man im Verband zu Zeiten Stephans von Liciac bisweilen überhaupt nicht an die Kleriker dachte. Zudem unterstrich die Regel die ökonomische Macht der Laienbrüder und wies ihnen damit einen großen Einfluss zu, der sie nach außen als die

---

<sup>2205</sup> Zur Bewertung der monastischen Vielfalt im 12. Jahrhundert siehe Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 47-51; die Probleme der Diversifikation führten nach Constable zu „an overall, unconscious movement towards greater uniformity and traditional solutions“ (ebenda, S. 124).

<sup>2206</sup> Zu den Vorstellungen Joachims von Fiore siehe Wessley, *Joachim of Fiore and Monastic Reform*, S. 61-80.

<sup>2207</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1.



Dominierenden erscheinen ließ; ebenso wurde die Caritas nach außen betont. Dennoch brachte man es nicht über sich, sie auch in das Zentrum des Propositum zu stellen.

Das Ideal einer Egalität zwischen beiden Gruppen führte dazu, dass man die ideelle Macht den Klerikern, die materielle Macht den Laienbrüdern zuteilte, was auch die Identitätskonstruktion der Regel prägte. Die Grandmontenser fanden damit eine Kompromisslösung, die recht unentschieden ausfiel und darüber hinaus problematisch war, denn dass die Kleriker in das Zentrum des Propositum gestellt wurden, erscheint im Gesamtbild als bloßes Lippenbekenntnis. Offenbar wurde durch diese Konstruktion die Ausbildung zweier unterschiedlicher Identitäten bzw. eine Identitätsdiffusion im Verband begünstigt. Ein Indiz für diese sind die unterschiedlichen Erzähltraditionen über die grandmontensischen Ursprünge, die sich im Verband entwickelten. Während die Stephansvita eine klerikale Version der grandmontensischen Geschichte wiedergab, in der die Konversen keine Rolle spielten, offerierte die Vita Hugonis eine laikale Version, in der von der Vorrangstellung der Kleriker nichts zu spüren war. Die Vita Hugonis distanzierte sich zudem ausdrücklich von der Stephansvita.<sup>2208</sup> Die Identitätsdiffusion im Verband war wohl auch einer der Gründe für die Verbandskrise der 1180er Jahre, die dadurch ausgelöst wurde, dass die Kleriker eine höhere Stellung einforderten. Dass Gerhard Ithier am Ende des 12. Jahrhunderts die Kleriker rühmte, in das Zentrum des Propositum stellte und die Laienbrüder zum Dienst an den Klerikern ermahnte<sup>2209</sup>, unterstrich wiederum die Botschaft der Stephansregel, löste aber das Grundproblem des Ordens nicht. Wahrscheinlich konnten die Grandmontenser erst im 13. Jahrhundert eine einheitliche Identität ausbilden, als die Kleriker letztlich auch die materielle Macht im Orden erhielten.

---

<sup>2208</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.4.

<sup>2209</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *De confirmatione*, cap. 73-74.

## 5 Gründe für die Niederschrift der Stephansregel

### 5.1 Gründe für die Niederschrift der Regel A

#### 5.1.1 Positionen der Forschung

In dem nächsten Kapitel sollen die Gründe für die Abfassung der Stephansregel herausgearbeitet werden. In der Forschung wurden mehrere Punkte benannt, welche den Schreibanlass für die Stephansregel bildeten. Da der bei Becquet edierte Text der Regel B meist mit der Regel A gleichgesetzt und die Unterschiede zwischen der Regel A und der Regel B erst in dieser Untersuchung herausgearbeitet wurden, betreffen die Aussagen der Forschung allein die Gründe für die Niederschrift der Regel A. Am häufigsten wurde die Expansion des Verbandes als unmittelbarer Schreibanlass des Textes genannt, der auch den weit von Grandmont entfernten Zellen klare Regelungen zur Gestaltung des klösterlichen Alltags geben sollte<sup>2210</sup>; die spirituellen Leitlinien im Liber de Doctrina reichten für den Verband nicht mehr aus.<sup>2211</sup> Nach Chanaud sollte die Regel die Einheit des Verbandes wahren, die durch die Expansion gefährdet wurde<sup>2212</sup>, und nach Pellistrandi sollte sie auch das Problem lösen, wie man vor dem Hintergrund der sozialen und kirchlichen Strukturen den Idealen des Gründers treu bleiben konnte: „Les ermites commençaient à se disperser en ‚celles‘ et une Règle devint indispensable. Quelles qu’aient été les aspirations de pauvreté, l’Ordre se trouvait affronté à des structures sociales et ecclésiales avec lesquelles il fallait bien composer. La Règle devait donc résoudre plusieurs problèmes: rester fidèle à l’esprit du fondateur tout en prévoyant le minimum d’organisation qu’exige la vie communautaire; être aussi un ‚code‘ qui guiderait la conduite des frères de chaque ‚celle‘, en particulier en cas de donations qui ne manqueraient pas d’affluer du fait de l’engouement des fidèles pour les ermites.“<sup>2213</sup> Mit den bisher genannten Thesen verwandt sind die Ansichten Lanthonies und Becquets, welche die Regel jedoch in erster Linie als Ersatz für oder Ergänzung zur persönlichen Präsenz des Priors deuteten. So war die Regel nach André Lanthonie notwendig, weil der Prior Grandmont nicht verlassen durfte.<sup>2214</sup> Nach Jean Becquet wiederum fungierte

---

<sup>2210</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 563; Chanaud, L’abbaye et l’ordre de Grandmont, S. 34; Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 354; Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 230.

<sup>2211</sup> Vgl. Dunn, Church and Society, S. 181; Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 173.

<sup>2212</sup> Vgl. Chanaud, L’abbaye et l’ordre de Grandmont, S. 34.

<sup>2213</sup> Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 230 f.

<sup>2214</sup> Vgl. Lanthonie, Histoire de l’Abbaye de Grandmont, S. 11.

die Regel als Anleitung für die Gründungen in Gegenden, in welchen der Prior keine direkte Macht ausüben konnte.<sup>2215</sup>

Ähnliche Ansichten finden sich bei Gert Melville wieder, der einen weiteren Gedanken hinzufügte; er schrieb: „Die räumliche Ausdehnung des Verbandes und das fortschreitende Ableben derer, die von der Gründergestalt noch persönlich berichten konnten, ließen den Bedarf an einem Text wachsen, der gerade deshalb mehr sein mußte als nur eine schriftliche Fixierung allgemein gehaltener spiritueller Leitideen, weil diesen im klösterlichen Alltag künftig auch einheitlich und bis ins Detail präzise nachgelebt werden sollten. Verlangt waren jederzeit aufrufbare Legaldefinitionen sowohl der konkreten Verhaltensnormen wie auch der organisationstechnischen Strukturen. Legitimität der Normen schien durch Legalität hergestellt werden zu müssen.“<sup>2216</sup> Demnach bildeten die „Verblassung des Wortes“, die durch eine „Veralltäglicung des Charismas“ aufgefangen werden musste<sup>2217</sup>, sowie die Größe des Verbandes, durch welche die mündliche Kommunikation überstrapaziert wurde, wichtige Gründe für die Abfassung der Regel. Die schriftliche Regel sollte demzufolge die mündliche Kommunikation – zumindest teilweise – ersetzen und entlasten; zudem diente sie der Fixierung und Bewahrung bisher mündlich übermittelter Traditionen. Der Zeitpunkt der Niederschrift wurde daher auch vom Übergang der ersten Generation in der Gemeinschaft, die den Gründer noch persönlich gekannt hatte, zur zweiten Generation bestimmt.<sup>2218</sup> Diese hatte die „entscheidende, kritische Phase im Bereich der *vita communis*“ zu meistern – „nämlich (...) die Entwicklung von einer zunächst noch locker durch eine gemeinsame Leitidee zusammengehaltenen Gruppe zu einem festgefügt Ordnungssystem gesicherter Kontinuität.“<sup>2219</sup> Oft entstanden die zentralen normativen Texte einer Gemeinschaft unter der zweiten Generation, „die eigentlich einen Orden gründete[n]“<sup>2220</sup> – so auch in Grandmont.<sup>2221</sup> In der Forschung dominiert somit die Auffassung, dass die Regel eher aus rationalen und zielgerichteten Erwägungen Stephans von Liciac heraus – im Hinblick auf den Kloosterverband – geschrieben wurde und die Ideale des Gründers konservieren sollte. Dunn hingegen betonte darüber hinaus, dass die Regel auf äußeren Druck der Kirche hin niedergeschrieben wurde, welche den Grandmontensern ihre Neuheit vorhielt. Die Regel

---

<sup>2215</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 112.

<sup>2216</sup> Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 354.

<sup>2217</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 356.

<sup>2218</sup> Zur Rolle der zweiten Generation für die Institutionalisierung mittelalterlicher Orden siehe Melville, *Brückenschlag zur zweiten Generation*, S. 77-98.

<sup>2219</sup> Melville, *Brückenschlag zur zweiten Generation*, S. 77.

<sup>2220</sup> Melville, *Brückenschlag zur zweiten Generation*, S. 77.

<sup>2221</sup> Zu der zweiten Generation bei den Grandmontensern vgl. Melville, *Brückenschlag zur zweiten Generation*, S. 83 f. und 88 f.

wurde niedergeschrieben, um dem Verdacht der Häresie entgegenzutreten und den Verband in die amtskirchlichen Strukturen einzufügen: „The practical guidance provided by Stephen of Muret must have been extremely limited: the *Liber de Doctrina* itself is largely concerned with more general spiritual problems than with the details of administering a monastic community. This circumstance alone would probably have ensured the later development or adoption of a rule of life. But such a change was also precipitated, as the passages quoted above show, by external pressures: in the chain beginning with the prologue to the *Liber* linking it to *Multis modis*, to the *Rule* and ultimately to certain passages added to the *Speculum Life*, we possess a particularly explicit reference to these pressures. Undoubtedly the charge of novelty hit hard. The *Liber* reveals that these charges were made, as we would expect, by other churchmen in keeping with the general tone of the twelfth-century polemic which surrounded new orders and communities. (...) Respectability was essential not just for the continued success of a community but for its basic survival: hence the insistence of these passages on the community's adherence to the Gospel, its avoidance of luxury or of doubtful practise. It wished, passionately, to be recognised as orthodox and included within the framework of the church and carefully primed its members with defence against all criticisms.“<sup>2222</sup> Für die Analyse können zuletzt auch die für frühmittelalterliche Klosterregeln entwickelte These Albrecht Diems berücksichtigt werden, dass die Regeln im Zusammenhang mit Krisen entstanden.<sup>2223</sup>

Im Folgenden sollen mögliche Gründe für die Niederschrift der Regel A diskutiert werden, unter Berücksichtigung der soeben genannten Forschungspositionen. Wie bei den Kartäusern, lassen sich hier Gründe innerhalb des Verbandes und außerhalb des Verbandes unterscheiden; auch hier erscheint eine Unterscheidung zwischen Schreibanlass und Schreibzwecken als nicht sinnvoll. Bei den Gründen innerhalb des Verbandes sollen nacheinander die Wahrung des Charismas Stephans, die Verbandsreform Stephans von Liciac sowie die Funktion der Regel für den Klosterverband – die Wahrung der Einheit im Verband und die Entlastung des Priors – behandelt werden. Anschließend sollen die Gründe außerhalb des Verbandes untersucht werden; dabei sollen ein möglicher äußerer Druck zur Annahme einer (bestehenden) Klosterregel, die monastische Konkurrenz im Limousin sowie die Rolle der Bischöfe und weltlichen Herren betrachtet werden. Zum Schluss sollen die Probleme bei der Durchsetzung der Regel A thematisiert werden, ehe die Gründe für die Niederschrift der Regel B dargelegt werden.

---

<sup>2222</sup> Dunn, *Church and Society*, S. 181 f. Hervorhebungen im Text.

<sup>2223</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 139 f.

## 5.1.2 Gründe innerhalb des Verbandes

### 5.1.2.1 Wahrung des Charismas Stephans

Die Regel der Grandmontenser war in Stephan von Muret begründet und spiegelte dem Leser vor, dass sie die ursprüngliche Lebensweise unter ihm konservierte. Dennoch war den nachfolgenden Generationen im Verband bewusst, dass es keine ungebrochene Kontinuität zwischen den Zeiten des Gründers und Stephans von Liciac gab. Ein Anonymus, der vor 1170 oder 1187 eine bereits oben erwähnte kurze Geschichte der grandmontensischen Prioren verfasste, die später ergänzt wurde<sup>2224</sup>, schrieb zwar, dass Stephan von Liciac „facta beati Stephani confessoris atque instituta quae pene in obliuionem deuenerant conscribi et recitari iussit“. Doch er zählte auch einige Anordnungen der Regel auf, welche er direkt Stephan von Liciac zuschrieb: so die Vorschrift, dass die Brüder nur zu zweit die Zelle verlassen durften, das Fleischverbot auch für kranke Mönche sowie die Verbote, Tiere zu besitzen und Frauen in den Verband aufzunehmen. Aus der Quelle geht leider nicht hervor, ob es sich um völlig neue Vorschriften handelte oder ob der Prior nur frühere Weisungen, die in der Zwischenzeit hinfällig geworden waren, wieder in den Verband einführte. Jedenfalls bestand das Werk Stephans von Liciac für den Anonymus nicht nur darin, die ursprüngliche Lebensweise unter dem Gründer wiederbelebt zu haben, die beinahe in Vergessenheit geraten war. Vielmehr wurde das Leben unter dem vierten Prior strenger als zuvor: „Sub cuius tempore misericors et miserator Deus ordinem Grandimontis moribus et disciplina, populis ac locis amplificauit.“<sup>2225</sup>

Somit ordnet der Autor die Regel in eine Phase der Reaktion ein; sie sollte zum Teil das Rad der Zeit zurückdrehen, was impliziert, dass sich die Grandmontenser nach dem Tod des Gründers und vor Stephan von Liciac von der ursprünglichen Lebensweise abgewandt und wohl ein Stück weit an die Lebensweise anderer Orden angepasst hatte.<sup>2226</sup> Er sieht damit einen Bruch zwischen Stephan von Liciac und seinen Vorgängern Peter von Limoges und Peter von Saint-Christophe. Das Werk Stephans von Liciac gestaltete sich so als *reformatio*, als Rückgriff auf die Ursprungsideale des Gründers und das Evangelium. Die Quelle lässt aber auch die Deutung zu, dass die grandmontensische Lebensordnung gegenüber den Anfängen des Verbandes fortentwickelt wurde. Tatsächlich ist es unwahrscheinlich, dass die

---

<sup>2224</sup> Ediert als: (-), *Elogia priorum Grandimontis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 502-504. Zur Datierung des Textes vgl. Kapitel V.1.1.4.

<sup>2225</sup> *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 4.

<sup>2226</sup> Siehe hierzu Kapitel III.1.2.

Regel genau der Lebensweise Stephans von Muret entsprach, zumal sie auf mündlicher Überlieferung basierte, die dazu neigt, gegenwärtige Zustände in die Vergangenheit zu projizieren. So ist das Verbot aus Kapitel 33, auf dem Grund von Abteien Gebäude zu errichten, das wahrscheinlich in der Regel A enthalten war, erst aus den Erfahrungen nach dem Tod des Gründers zu erklären.<sup>2227</sup> Die Frage ist hier eher, ob die in der Regel festgehaltene Lebensordnung in voller Absicht fortentwickelt oder gar grundlegend umgestaltet wurde – und ob Stephan von Liciac seine Neuerungen legitimierte, indem er sie in der Regel dem Gründer in den Mund legte.<sup>2228</sup> Diese Frage soll unten im Kapitel noch einmal aufgegriffen werden.

In die Darstellung des Anonymus fügt sich gut die Deutung Melvilles ein, dass es das Verblassen des Charismas von Stephan von Muret war, welche die Niederschrift der Regel mit bedingte<sup>2229</sup>; in der Entstehung der Stephansregel sieht Melville sogar einen „exemplarischen Prozeß einer traditionsstiftenden Verschriftlichung von Normen“<sup>2230</sup>. Wie in anderen Orden, war die Niederschrift eines normativen Textes das Werk der zweiten Generation in der Gemeinschaft, deren Aufgabe die Aufdauerstellung der charismatischen Anfänge war.<sup>2231</sup> Die Elogia stützen eine solche Interpretation: Ihr Autor schrieb ausdrücklich, dass die Taten und Anordnungen Stephans fast in Vergessenheit geraten waren. Zur Prioratszeit Stephans von Liciac war in der Tat zu befürchten, dass bald die Mönche sterben würden, die den Gründer noch persönlich gekannt hatten und von ihm berichten konnten: So war Hugo Lacerta, der 1071 geboren worden war<sup>2232</sup>, um 1140, zu Beginn des Priorats Stephans von Liciac, bereits fast siebzig Jahre alt. Der Strang der mündlichen Überlieferung drohte abzubrechen, was die Verschriftlichung nahelegte. Überdies weist die Regel A auch fast alle wichtigen Merkmale einer charismatischen Gesetzgebung nach Max Weber auf, so dass die Grandmontenserregel als Musterbeispiel für die Überführung des Charismas in eine Institution erscheint.<sup>2233</sup> Dass man neben der Regel auch Aussprüche und Leben des Meisters niederschrieb, unterstützt diese Deutung, denn dies lässt darauf schließen, dass es neben der Normierung des alltäglichen Lebens auch darum ging, die Erinnerung an

---

<sup>2227</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 33; siehe auch Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 33.

<sup>2228</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 6, 39, 52, 57.

<sup>2229</sup> Vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 356.

<sup>2230</sup> Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 349.

<sup>2231</sup> Zur zweiten Generation im Ordenswesen siehe Melville, Brückenschlag zur zweiten Generation, S. 77-98; speziell zu den Grandmontensern S. 83 f. und 88 f.

<sup>2232</sup> Vgl. Fouquet/ Frère Philippe-Étienne, Des bons-hommes, S. 21.

<sup>2233</sup> Vgl. Kapitel III.3.1.1.

den Meister zu konservieren<sup>2234</sup> und auf diese Weise den „charismatischen Gründer[s] in die neue transpersonal verfaßte Organisationsstruktur“<sup>2235</sup> des grandmontensischen Klostersverbandes einzubeziehen. Die Regel kann daher nicht unabhängig von den anderen beiden Schriften über Stephan gesehen werden.

Sind diese Punkte in der Forschung schon hinreichend hervorgehoben worden<sup>2236</sup>, so wurde jedoch bislang nicht beachtet, dass die Regel – wie auch der Liber de Doctrina und die Vita Stephani – im Rahmen einer *reformatio* niedergeschrieben wurden und vor diesem Hintergrund interpretiert werden müssen. Anders als man vermuten könnte, ist die Niederschrift der Regel kein Ausweis für eine ungebrochene Treue der Grandmontenser zum Gründer, die man an die nächsten Generationen weitervermitteln wollte, denn laut dem anonymen Chronist erinnerte sich kaum noch einer an Stephan. Es handelte sich also um keine prospektive Verschriftlichung von Normen, die den Abfall vom Gründer verhindern und die Kontinuität wahren sollte. Vielmehr ist sie Ausdruck eines *Neuanfangs* im Verband, der eine Fehlentwicklung beenden, die beinahe abgerissene Tradition des Gründers wieder aufnehmen und Kontinuität wiederherstellen sollte, was der obigen Deutung ein paar interessante Nuancen hinzufügen kann. Vor diesem Hintergrund potenzierten sich die Probleme, vor denen die zweite Generation gewöhnlich stand, wenn sie das Charisma des Klostergründers „veralltäglichen“ und ihre eigene, womöglich von den Gründungszeiten abweichende, Lebensweise rechtfertigen wollte.<sup>2237</sup> Eine Reform, wie sie Stephan von Liciac durchführen wollte, erforderte an sich schon einen erhöhten Legitimationsaufwand. Erschwerend kam hinzu, dass die Grandmontenser mit Stephan von Muret einen Gründer hatten, der sich nicht im Geringsten für eine Institutionalisierung seiner *religio* interessiert hatte. Stephan von Liciac musste sich gegen die bisherige Entwicklung des Verbandes stellen, die der Gründer vielleicht nicht vorausgesehen hatte; vielleicht gab es nicht einmal überlieferte Sprüche, die sich auf die Situation des Verbandes übertragen ließen. Da Religiöse üblicherweise dazu tendieren, ihre Lebensweise auf ihren Gründer zurückzuführen und

---

<sup>2234</sup> Auch die Bemühungen um das „Weiterleben“ des Gründers, die sich unter anderem in der Abfassung einer Vita ausdrücken konnten, sind charakteristisch für die „zweite Generation“ eines Ordens, vgl. Melville, Brückenschlag zur zweiten Generation, S. 85-87.

<sup>2235</sup> Melville, Brückenschlag zur zweiten Generation, S. 88.

<sup>2236</sup> Vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 356; Ders., Brückenschlag zur zweiten Generation, S. 88 f.; zum Zusammenhang zwischen Stephansvita, Vita Hugonis und Regel vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 567-572; zum Verhältnis zwischen Stephansvita und Regel vgl. auch Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 154 f., allerdings basierend auf Wilkinsons Datierung von Regel und Vita in die 1180er Jahre; zur Funktion der Stephansvita für den grandmontensischen Verband siehe auch Dunn, Church and Society, S. 166-175.

<sup>2237</sup> Siehe hierzu Melville, Brückenschlag zur zweiten Generation, S. 77-92.

damit ihre Entwicklung zu legitimieren<sup>2238</sup>, ist anzunehmen, dass auch die Anhänger Peters von Limoges ein bestimmtes Bild Stephans von Muret und der grandmontensischen Ursprünge propagierten. Dies galt umso mehr, wenn es nur eine rein mündliche Überlieferung über den Gründer gab, da hier verstärkt gegenwärtige Zustände in die Vergangenheit projiziert werden konnten. Stephan von Liciac stand daher nicht nur vor der Aufgabe, den Gründer „wiederzuerwecken“<sup>2239</sup>, sondern auch, ein bestimmtes Bild des Gründers und der grandmontensischen Anfänge gegen eine konkurrierende Version seiner Gegner durchzusetzen. Dabei hatte er Hugo Lacerta, der offenbar in Konflikt mit Peter von Limoges stand<sup>2240</sup>, als natürlichen Verbündeten. Aus diesen Umständen erklären sich auch die unterschiedlichen Erzähltraditionen, die im Verband sichtbar werden, und die Kritik einiger Mönche an der Stephansvita.<sup>2241</sup> Im verbandsinternen Kampf um die bessere Lebensweise war für Stephan von Liciac und Hugo Lacerta die Versuchung, eigene Vorstellungen in die Darstellung des Gründers und der Anfänge des Verbandes einfließen zu lassen, vermutlich sehr groß. Vor diesem Hintergrund ist es interessant und berechtigt, der Frage nachzugehen, inwieweit die Kontinuität der Regel A zum Gründer nur eine Fiktion war. Hierbei müssen auch die anderen beiden Schriften beachtet werden, die unter Stephan von Liciac entstanden, und aus denen sich ein charakteristischer Umgang mit dem Gründer fassen lässt.

In der Forschung wurde nur selten die Frage gestellt, inwieweit die Regel die Vorstellungen Stephans von Muret wiedergab. In den wenigen Fällen, in denen man sich überhaupt dieser Frage widmete, stellte man einen Vergleich zwischen dem *Liber de Doctrina* und der Regel an; der *Liber* wurde hierbei ganz selbstverständlich mit den Ansichten des Gründers gleichgesetzt.<sup>2242</sup> Dabei kam man allerdings zu recht unterschiedlichen Ergebnissen. So betonte Becquet die weitreichende Übereinstimmung zwischen dem *Liber* und der Regel; Stephan von Liciac habe für die Regel aber auch einiges aus anderen monastischen Texten übernommen: „L'examen de la Règle conduit à penser que son auteur, pénétré avant tout de la doctrine du *Liber Sententiarum*, a utilisé la Règle bénédictine et les coutumes des Charteux;

---

<sup>2238</sup> Vgl. Melville, Brückenschlag zur zweiten Generation, S. 85 und 90; siehe auch Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 533-536, zur Legitimation institutioneller Wandlungen durch eine Rückführung auf den Gründer in Heiligenviten, speziell zur Stephansvita und zur Vita Hugonis bei den Grandmontensern S. 561-572. Zu Kontinuitätskonstruktionen in Ordenschroniken generell vgl. die Zusammenfassung bei Jäkel, ... usque in praesentem diem, S. 209-213; der Gründer, die Gründungsumstände und deren mythische Überhöhung spielten bei allen von Jäkel untersuchten Ordenschroniken eine Rolle.

<sup>2239</sup> Zu den Bemühungen der „zweiten Generation“, den Gründer „am Leben zu erhalten“, vgl. Melville, Brückenschlag zur zweiten Generation, S. 85-90.

<sup>2240</sup> Vgl. Kapitel III.1.2.

<sup>2241</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.4.

<sup>2242</sup> Vgl. Palma, La povertà nell'„ordo“ di Grandmont, S. 270; Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 231; Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 147-155. Auch bei Becquet fehlen grundsätzliche Überlegungen zum Quellenwert des *Liber de Doctrina*, vgl. Becquet, La règle de Grandmont, S. 93 f.



peut-être connaissait-il également la Règle augustinienne, la législation cistercienne primitive et les usages des chanoines réguliers?<sup>2243</sup> Auch der Prolog der Regel zeigt nach Becquet mehr Anbindung an die anderen Orden als Prolog und Conclusio des Liber<sup>2244</sup>; doch insgesamt sei Stephan von Liciac den Pfaden des Gründers, der sich mehr auf das Evangelium als die überkommenen Regeln stützte und sich vom cluniazensischen Mönchtum distanzierte, treu geblieben.<sup>2245</sup> Pellistrandi widmete der Frage nach der Kontinuität zwischen Stephan von Muret und Stephan von Liciac einen ganzen Aufsatz; sie kam zu dem Ergebnis, dass Liber und Regel völlig in ihren Idealen übereinstimmten.<sup>2246</sup> In Hutchisons Überblickswerk wurde die Frage zwar nicht diskutiert. Doch in einer Bemerkung unterstrich auch Hutchison die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten, denn die Regel sei nur „a formal embodiment of the *Liber sententiarum*, the thoughts and teaching of Stephen“.<sup>2247</sup>

Manchmal wurde jedoch ein Gegensatz zwischen dem Liber und der Regel gesehen, wobei der Liber mit den Vorstellungen Stephans von Muret, die Regel mit den Vorstellungen Stephans von Liciac bzw. Gerhard Ithiers gleichgesetzt wurden. So meinte Palma, aus dem Liber und der Stephansvita erkennen zu können, dass Stephan von Muret dem „eremitischen Ideal“ folgte, das sie als Verbindung zwischen Armut, Predigt und dem Kontakt mit der Welt der Laien definierte und das bereits die Ideale der Franziskaner vorwegnahm.<sup>2248</sup> Nach Palma nahm Stephan von Liciac hingegen monastische Einflüsse auf – vor allem von den Zisterziensern und Kartäusern. Dies verwässerte sowohl die Ideale des Gründers als auch die monastischen Ideale und führte zu der inkonsistenten Lebensweise, die letztlich in der Stephansregel niedergeschrieben wurde.<sup>2249</sup> Palma verwies hierbei unter anderem auf den Gegensatz zwischen der Armut, die Kontakte mit der Welt mit sich brachte, und der Einsamkeit und Stabilitas, die Stephan von Liciac von anderen Orden übernommen habe.<sup>2250</sup> Zwar arbeitete Palma in ihrem Aufsatz detailliert und überzeugend die innere Widersprüchlichkeit der Stephansregel heraus.<sup>2251</sup> Ihre Definition des eremitischen Ideals, das eher an Wanderprediger denken lässt, ist jedoch problematisch und blendet aus, dass der Rückzug von der Welt – den sie als ein rein monastisches Ideal sah<sup>2252</sup> – ein zentrales Ziel der eremitischen Bewegung des Hochmittelalters war. Ebenso problematisch ist ihre Sicht auf

<sup>2243</sup> Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 111.

<sup>2244</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 93 f.

<sup>2245</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 117 f.

<sup>2246</sup> Vgl. Pellistrandi, *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, S. 229-245.

<sup>2247</sup> Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 56.

<sup>2248</sup> Vgl. Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 274 f.

<sup>2249</sup> Vgl. Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 276-279.

<sup>2250</sup> Vgl. Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 278.

<sup>2251</sup> Vgl. Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 270-287.

<sup>2252</sup> Vgl. Palma, *La povertà nell'„ordo“ di Grandmont*, S. 275.

Stephan von Muret, denn die Stephansvita erwähnt ausdrücklich, dass er gelobte, Gott bis zum Ende seines Lebens in Muret zu dienen und nie in die Welt zurückzukehren<sup>2253</sup>, und auch im Liber wurde das Klausurideal vertreten.<sup>2254</sup> Aus den Quellen, auf die sich Palma berief, lässt sich also nicht erschließen, dass Stephan dem Ideal der Wanderprediger folgte, was ihrer Argumentation die Grundlage entzieht.

Auch Wilkinson sah einen Gegensatz zwischen dem Liber einerseits und der grandmontensischen Institutio sowie der Stephansregel andererseits; Letztere datierte sie als Ganzes in die 1180er Jahre.<sup>2255</sup> Ihrer Ansicht nach kannten die Grandmontenser ursprünglich weder eine Obrigkeit wie die anderen Orden noch eine geistliche Disziplinargewalt der Kleriker. Die einzige wirkliche Obrigkeit der Eremiten sei Gott gewesen<sup>2256</sup>; sie hätten gemeinsam das Evangelium befolgt, statt sich im Gehorsam einem Oberen und einer Regel zu unterwerfen.<sup>2257</sup> Auch hätten die Grandmontenser nur eine gegenseitige brüderliche Korrektur anstelle einer sakramentalen Beichte vor den Klerikern gekannt.<sup>2258</sup> Dies habe sich durch die Institutio geändert, die unter Wilhelm von Treignac niedergeschrieben wurde; durch diese seien die Konversen der geistlichen Korrekturgewalt der Kleriker unterstellt worden.<sup>2259</sup> Ebenso hätten die Reformmaßnahmen Urbans III. aus dem Jahr 1186 den Orden grundlegend gewandelt, denn diese hätten den Prior als Obrigkeit etabliert und eine klare Gehorsamsstruktur im Verband eingeführt; dies habe sich auch in der Stephansregel niedergeschlagen.<sup>2260</sup> Wilkinsons Thesen beruhen zum einen auf einer Fehlinterpretation des Liber – daraus, dass etwas im Liber nicht erwähnt wurde, schloss sie, dass es dieses nicht gegeben habe. Zwar ging man im Liber in der Tat nicht besonders auf den Gehorsam gegenüber dem Prior ein; ein paar Stellen, aus denen implizit hervorgeht, dass man dem Prior Gehorsam schuldet, finden sich aber doch.<sup>2261</sup> Aus der sog. Conclusio des Liber wiederum geht hervor, dass man den Gehorsam gegenüber dem Prior und den Gehorsam gegenüber dem Evangelium nicht als Widerspruch empfand.<sup>2262</sup> Das entsprach allgemeinen monastischen Auffassungen, denn der Gehorsam gegenüber dem Abt galt in Wirklichkeit Christus; der Abt

---

<sup>2253</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 12; siehe auch ebenda, cap. 13.

<sup>2254</sup> Vgl. unter anderem Liber de Doctrina, cap. 1, 13, 34 und 70.

<sup>2255</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 154 f.

<sup>2256</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 151; Dies., Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 40.

<sup>2257</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 149; Dies., Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 35 f. und 40.

<sup>2258</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 149-151; Dies., Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 40.

<sup>2259</sup> Vgl. Wilkinson, Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 43 f., mit Anm. 48.

<sup>2260</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 152-155; Dies., Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 45 f. und 49.

<sup>2261</sup> Liber de Doctrina, cap. 1 und 70 sowie Concl., S. 61.

<sup>2262</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61 f.

war nur Stellvertreter Christi.<sup>2263</sup> Die sakramentale Gewalt der Kleriker wurde im Liber tatsächlich nicht thematisiert, ebenso, wie sich dort nirgendwo die Wörter „Kleriker“ und „Konverse“ finden.<sup>2264</sup> Doch die brüderliche Korrektur war fest in der monastischen Tradition verankert; sie musste die sakramentale Beichte nicht ersetzen, sondern konnte sie auch ergänzen, wie es bei den anderen hochmittelalterlichen Religiösen üblich war.<sup>2265</sup> Zum anderen führte Wilkinson als Beleg für die ungewöhnliche Bußpraxis der Grandmontenser eine Stelle aus Stephan von Tournai an, deren Deutung man hinterfragen kann<sup>2266</sup>: „si disciplinam, que est morum ordinata correptio, apprehenderint, profecto nec irascetur eis Dominus, nec peribunt de via iusta. Viderint ipsi quid intra domesticos parietes agant, et testimonia secretorum intus operum suorum invicem accusantium aut defendentium ei publicent, cui omne cor patet et quem nullum latet secretum: nobis ignorare libet, quibus non licet intrare.“<sup>2267</sup> Es erscheint als Überinterpretation, aus dieser Stelle etwas über die Bußpraxis der Grandmontenser erfahren zu wollen. Die Sätze Stephans beziehen sich wahrscheinlich auf den Konflikt zwischen Klerikern und Konversen um 1180<sup>2268</sup> und können als Aufforderung verstanden werden, die Streitigkeiten beizulegen und die Ordnung wiederherzustellen. Insgesamt entsteht durch Wilkinsons Interpretationen ein Bild der Grandmontenser, das fast an eine protestantische Gemeinde erinnert.<sup>2269</sup> Dieses sollte nicht unhinterfragt übernommen werden.<sup>2270</sup>

Ein wirklicher Widerspruch zwischen Liber und Regel ist somit nicht fassbar. Becquet war der Ansicht, dass beide Schriften von demselben Autor stammen.<sup>2271</sup> Wahrscheinlich sollten sich die beiden Texte ergänzen: Während die Regel vor allem konkrete Handlungsanweisungen bot, diente der Liber in erster Linie der spirituellen Formung der Mönche. Bereits oben wurde erläutert, dass die Eremiten keinen grundlegenden Unterschied zwischen der Regel, dem Liber und der Stephansvita sahen.<sup>2272</sup> Die Frage ist jedoch, wessen Vorstellungen sich in der Regel und dem Liber niederschlugen – waren es diejenigen

---

<sup>2263</sup> Vgl. unter anderem *Regula Benedicti*, cap. 2 und 5.

<sup>2264</sup> Das Wort *conuersus* wurde in den grandmontensischen Quellen erstmals in der *Vita Hugonis* erwähnt, die zwischen 1163 und 1170 entstand, vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 51. Dies fiel auch Wilkinson auf, welche die Entstehung der Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Laienbrüdern auf eine spätere Zeit datierte. Sie dachte hierbei an die 1170er Jahre, vgl. Wilkinson, *Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont*, S. 41. Endgültig wurde die Stellung der Konversen ihrer Auffassung nach erst 1186 definiert, vgl. ebenda, S. 50. Zu dieser Frage siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 54.

<sup>2265</sup> Vgl. Füser, *Mönche im Konflikt*, S. 69.

<sup>2266</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 144 und 149 f.

<sup>2267</sup> Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 4.

<sup>2268</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2269</sup> Siehe insbesondere Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 149-151.

<sup>2270</sup> Dies ist leider bei Korn der Fall, vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 182.

<sup>2271</sup> Vgl. Becquet, *Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 262.

<sup>2272</sup> Vgl. Kapitel III.3.3.

Stephans von Muret? Doch der Liber wurde erst nach dem Tod des Gründers aufgezeichnet. Nicht nur konnte die Erinnerung trügen, sondern es konnten auch Wunschdenken bis hin zu bewusster Manipulation einfließen.

Nicht zu unterschätzen ist hier die Rolle Hugo Lacertas, der als Kronzeuge für Stephans Leben und Lehren fungierte. Entsprechend ist Dunns Frage, wessen Worte wir denn eigentlich lesen, angebracht; sie fragt sich, ob der Liber vielleicht mehr die Gedanken Hugo Lacertas als diejenigen des Gründers widerspiegelt.<sup>2273</sup> Dies könnten auch stilistische Gründe nahelegen. So erschien Becquet der auf den ersten Blick recht simpel erscheinende Stil des Liber als Indiz dafür, dass es tatsächlich die Erinnerung Hugo Lacertas als eines illiteraten Ritters wiedergab.<sup>2274</sup> Becquet hat auch die bisher ausführlichste Untersuchung der Quellen des Liber vorgelegt, die gleichwohl nur wenige Seiten umfasst. Nach ihm sind im Liber kaum andere textliche Einflüsse als das Evangelium und Gregor der Große nachweisbar<sup>2275</sup> – die Einflüsse, die auch die Regel auf den ersten Blick zu dominieren scheinen. Wie bei der Regel, verhält es sich auf den zweiten Blick auch bei dem Liber nicht so einfach. Dieses Werk bedarf generell einer genaueren Untersuchung. Dunn verwies darauf, dass Kapitel 122 einige Gemeinsamkeiten mit den Sermones des Caesarius von Arles aufweist.<sup>2276</sup> Eine Stelle erinnert zudem an Cassians Collationes.<sup>2277</sup> Auch hier müssten erst Becquets Aussagen zu den Quellen des Liber überprüft und eventuelle Parallelen zu anderen Texten nachgewiesen werden, was an anderer Stelle geschehen muss, da dies den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde. Von der Struktur her erinnert der Liber an Cassians Collationes oder die Sprüche der Wüstenväter<sup>2278</sup>, die sich eher durch Prägnanz als durch rhetorische Gewandtheit auszeichneten; auch war die apostolische Simplizität ein bekanntes Stilideal, das nicht unbedingt Rückschlüsse auf die Bildung des Verfassers – oder des Zeugen – zulässt. Stephan von Muret sollte im Liber wohl als neuer Wüstenvater gezeigt werden. Jedenfalls ist zweifelhaft, dass es sich hier ausschließlich um die Worte Stephans von Muret und ein äußerst simples Werk handelte. Dunn wertet den Liber denn auch als Beleg für „the highly

---

<sup>2273</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 177. Auch Becquet stellte sich die Frage offenbar, widmete ihr aber keine größere Aufmerksamkeit, vgl. Becquet, Art. Étienne de Muret, S. 4: „néanmoins, si Hugues a pu déformer inconsciemment tel ou tel aspect de la pensée de son maître, on a peu de raisons de croire qu’il ait inventé grand chose.“

<sup>2274</sup> Vgl. Becquet, Art. Étienne de Muret, S. 4; Ders., *Les premiers écrivains de l’ordre de Grandmont*, S. 260.

<sup>2275</sup> Zu den textlichen Einflüssen auf den Liber siehe Becquet, Art. Étienne de Muret, S. 8-12. Über das Evangelium und Gregor den Großen hinaus fand Becquet Anklänge an die Benediktregel und an Augustinus; von Letzteren nahm er allerdings an, dass sie durch Gregor den Großen vermittelt wurden.

<sup>2276</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 177.

<sup>2277</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 55; Cassian, *Collationes*, lib. 6, cap. 9. Becquet, Art. Étienne de Muret, S. 8 f., fand hingegen keine Parallelen des Liber zu Cassians Collationes.

<sup>2278</sup> Becquet, Art. Étienne de Muret, S. 6, erinnerte insbesondere der Schlussteil des Liber an die *Verba seniorum*.

improvisatory attitude of the Grandmontines in relation to early texts and documents.<sup>2279</sup> Freilich könnte man annehmen, dass die fraglichen Passagen unter Gerhard Ithier ergänzt wurden, da der Liber erst in Versionen des späten 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts überliefert ist.<sup>2280</sup> Doch hier stellt sich die Frage nach dem Motiv, denn der größte Teil des Liber de Doctrina bezieht sich nicht auf die Probleme der 1180er Jahre – die Wörter Kleriker und Konverse werden in ihm nicht einmal erwähnt –, und es stellt sich die Frage, warum Gerhard mit Kapitel 122 eine Aufforderung, den Zehnt zu zahlen, aufnehmen hätte sollen, da die Grandmontenser erst im Jahr 1182 mittels eines päpstlichen Privilegs Lucius' III. vom Zehnt aus eigener Hände Arbeit befreit worden waren.<sup>2281</sup>

In der Forschung wurde noch nie in Betracht gezogen, dass der Liber nicht nur die Sprüche des Gründers überliefern, sondern auch einen Spiegel der Gedanken Stephans von Liciac und der Probleme zu seiner Prioratszeit darstellen könnte. Der Rückgriff auf Gregor den Großen, Caesarius von Arles und Cassians Collationes trägt eher seine Handschrift als die eines illiteraten Ritters wie Hugo; mochte dieser auch einige Gedanken des Gründers wiedergegeben haben, so war es doch Stephan von Liciac, der sie in eine endgültige Form brachte und mit dem gelehrten Schrifttum in Einklang brachte. Der Einfluss Stephans von Liciac ist daher nicht zu unterschätzen und kam wohl demjenigen Hugos gleich, wenn er ihn nicht gar übertraf. Daher eignet sich der Liber auch schlecht, um daraus das ursprüngliche Denken Stephans von Muret zu erschließen; seine Lehre wurde nicht nur von Hugo, sondern auch von Stephan von Liciac gefiltert und bearbeitet, wenn nicht gar zu Teilen einfach in den Mund gelegt. Leider ist nicht feststellbar, ob Stephan von Liciac den Gründer persönlich gekannt hatte und einige seiner Vorstellungen selbst wiedergeben konnte. Falls dem so war, so galt seine Erinnerung im Verband wohl nicht so viel wie diejenige Hugo Lacertas; Stephan musste sich daher mit ihm verbünden.

Auch in Bezug auf die Regel A ist der Einfluss Stephans von Liciac nicht zu unterschätzen. Gerade die Untersuchung der Einflüsse auf die Stephansregel konnte hier neue Aspekte aufzeigen, denn Stephan von Liciac zog nachweislich verschiedene monastische und kanonistische Schriften heran, so dass die Darstellung der Stephansregel als Mischregel im Prolog gerechtfertigt ist.<sup>2282</sup> Mit den Consuetudines der Kartäuser hatte Stephan von Liciac einen Text in der Hand, den der Gründer wahrscheinlich nicht gekannt hatte und der vielleicht

---

<sup>2279</sup> Dunn, *Church and Society*, S. 177.

<sup>2280</sup> Auch Dunn zog eine Ergänzung in Betracht, dachte aber an "a very early addition", vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 177.

<sup>2281</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 8, S. 89.

<sup>2282</sup> Vgl. *Regula Stephani, Prolog.*, S. 67. Zu den textlichen Einflüssen auf die Stephansregel siehe Kapitel V.1.4 und V.1.5.

erst nach dessen Tod verfasst wurde.<sup>2283</sup> Stephan von Muret könnte sich allenfalls am Leben in der Chartreuse orientiert haben, was aber voraussetzen würde, dass er das kartäusische Leben durch ehemalige Kartäuser unter seinen Mönchen kennengelernt hatte.<sup>2284</sup> Selbst konnte er keine Erfahrungen in der Chartreuse gesammelt haben, auch wenn die Stephansvita andeutet, dass er in anderen Klöstern gelebt haben könnte, bevor er sich nach Muret begab<sup>2285</sup> – denn die Chartreuse wurde erst gegründet, nachdem sich Stephan bereits in Muret niedergelassen hatte. Auch dass der Prolog der Stephansregel in den zeitgenössischen Diskurs um die Verbindlichkeit der Benediktregel eingeordnet werden kann, der in den 1120er bis 1140er Jahren geführt wurde<sup>2286</sup>, wie auch als Reaktion auf Vorgaben des Zweiten Laterankonzils von 1139 gedeutet werden kann<sup>2287</sup>, macht hier skeptisch.

Der Zweifel von Giles Constable, ob es sich bei den Worten des Prologs zum *Liber de Doctrina* tatsächlich um die Worte Stephans von Muret handelte, ist somit mehr als berechtigt<sup>2288</sup>, und kann in analoger Weise für den inhaltlich nahestehenden Prolog zur Regel gelten. Mochte Stephan von Muret tatsächlich hervorgehoben haben, dass er dem Evangelium folgen und sich an den Aposteln statt an den Klöstern seiner Zeit orientieren wolle, so war es wohl Stephan von Liciac, der dies mithilfe anerkannter kanonistischer Argumentation und monastischer Schriften legitimierte. Besonders aber stellt sich die Frage, wie der Einfluss Grimlaics zu deuten ist, denn von der Grundausrichtung des Lebens her sind sich die grandmontensische Lebensweise und die Lebensweise nach Grimlaic so ähnlich, dass man die Stephansregel sogar als Übersetzung von Grimlaics Regel in eine Regel für einen Klosterverband interpretieren könnte. Stephan kombinierte diese Grundideen schließlich mit einigen Vorschriften aus den bekannten Klosterregeln, den bewährten Gebräuchen anderer Orden und Bestimmungen des Kirchenrechts, so dass man sogar meinen könnte, dass die Regel allein die Vorstellungen des Priors widerspiegelte.

Nun ist es möglich, dass sich bereits Stephan von Muret an Grimlaic und anderen Klosterregeln oder klösterlichen Lebensgewohnheiten orientiert hatte, oder dass Stephan von

---

<sup>2283</sup> Stephan starb im Jahr 1124. Die *Consuetudines Guigonis* entstanden zwischen 1120 und 1127; das traditionelle angegebene Datum ist 1127, siehe Kapitel II.1.

<sup>2284</sup> Siehe hierzu weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>2285</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 11: „Denique, peragratis multis heremis et solitudinibus, et de canonicorum, monachorum heremitarumque uita illa quae imitanda sunt memoriae commendans, in Aquitaniam ad (...) Muretum (...) peruenit.“

<sup>2286</sup> Von dem Diskurs zeugen unter anderem die Polemik zwischen Cluniazensern und Zisterziensern (mit Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux als ihren berühmtesten Vertretern) und der Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise. Stephan von Liciac war offenbar grundsätzlich mit dem Diskurs und seinen zentralen Argumenten vertraut, siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zum Prolog „*De unitate et diuersitate regularum*“, und Kapitel V.1.4.

<sup>2287</sup> Siehe hierzu unten, Kapitel III.5.1.3.1.

<sup>2288</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 293.

Liciac sich besonders auf Grimlaic stützte, da die Regel zur Lebensweise des Gründers besonders gut zu passen schien und geeignet war, diese zu legitimieren. Es gibt in der Tat einige Indizien dafür, dass die Regel A versuchte, die Merkmale einer jungen Eremitengemeinschaft zu konservieren, was dafür spricht, dass der Prior tatsächlich die Lebensweise des Gründers zu bewahren suchte; dies machte denn auch die Regel A so besonders. Die charismatischen Anfänge der Gemeinschaft sollten daher in eine Institution überführt werden, die weiterhin charismatischen Charakter trug.<sup>2289</sup> Deshalb wies die Stephansregel, wie oben dargelegt wurde, beinahe alle Merkmale einer charismatischen Gesetzgebung nach Max Weber auf.<sup>2290</sup>

Dass es sich hier um mehr als nur eine rhetorische Rückführung auf den Gründer handelte, legen die Parallelen zwischen der Lebensweise junger Eremitengemeinschaften und der Lebensweise der Grandmontenser nach der Regel A nahe. So kann die Gleichrangigkeit von Klerikern und Laienbrüdern als Relikt der Anfangszeiten interpretiert werden. Es gab viele andere Eremitengemeinschaften, die zunächst keinerlei Unterschiede zwischen beiden Gruppen machten – beide beteten und arbeiteten gleichermaßen. Gerade in der Formierungsphase der neuen Orden spielten die Laien häufig eine wichtige Rolle, verloren aber an Bedeutung, sobald eine Gemeinschaft monastisch oder kanonikal wurde.<sup>2291</sup> Während anfangs oft die Liturgie zugunsten der Handarbeit gekürzt wurde<sup>2292</sup>, setzte sich im Laufe der Zeit eine Arbeitsteilung durch. Diese sollte wohl einerseits mehr Raum für das Gebet schaffen und andererseits die ökonomische Leistungsfähigkeit der anfangs häufig bitterarmen Gemeinschaft erhöhen: Die Laienbrüder konnten länger und intensiver arbeiten, wenn sie weniger beten mussten; die Mönche konnten noch länger beten und so die Messintentionen der Stifter erfüllen, wenn sie keine Rücksicht auf die Laienbrüder nehmen mussten. Die Arbeitsteilung brachte unterschiedliche Anforderungen an Kleriker und Laien und unterschiedliche Bedürfnisse mit sich und führte in der Regel zu einer Trennung zwischen den beiden Gruppen: Sie folgten verschiedenen Tagesabläufen und bewohnten verschiedene Räume; zudem wurden die Laien den Klerikern untergeordnet. Dagegen wollten die Grandmontenser unbedingt die ursprüngliche Gleichheit bewahren; trotz der unterschiedlichen Bedürfnisse beider Gruppen sollte es nur *ein* grandmontensisches Leben und einzig eine rein funktionale Trennung zwischen Klerikern und Konversen geben. Stephan

---

<sup>2289</sup> Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 12, spricht in Bezug auf die Armutsvorschriften der Stephansregel von einem „Anspruch auf institutionelle Bewältigung des eigentlich institutionell Unmöglichen“. Dies lässt sich auch auf weitere Aspekte der Regel übertragen.

<sup>2290</sup> Vgl. Kapitel III.3.1.1.

<sup>2291</sup> Vgl. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 46-48.

<sup>2292</sup> Vgl. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 58.

von Liciac sah keinen Grund, dies zu ändern, denn an der Erwirtschaftung von höheren Erträgen und ökonomischer Stabilität war er nicht interessiert; das Verbot von Messtiftungen in der Regel A sollte zudem eine Klerikalisierung verhindern.<sup>2293</sup>

Auch das spezifische Armutsideal der Grandmontenser lässt sich aus den Anfängen von Eremitengemeinschaften verstehen. In der Regel wurden Eremiten, wenn sie sich niederlassen wollten, ein kleines Stück Land zur Verfügung gestellt, oft aber nur auf Lebenszeit des Anführers oder ohne Urkunde, was eine spätere Rückforderung des Landes ermöglichte.<sup>2294</sup> In den Anfangszeiten war nicht mit reichen Schenkungen zu rechnen; junge Eremitengemeinschaften waren häufig auf die Almosen der Bevölkerung angewiesen.<sup>2295</sup> Die Regel A sollte diese Unsicherheit, diese völlige Abhängigkeit von den Förderern, auch über die Anfangszeit hinaus bewahren. Ein weiteres Merkmal mancher junger Eremitengemeinschaften war der Einsatz der begrenzten Ressourcen für die Versorgung von Armen. Nicht nur die Grandmontenser versorgten die Armen, auch wenn sie selbst von der Hand im Mund leben mussten – Wilhelm von Vercelli, Stephan von Obazine, Odo von Tournai und einige andere handelten ebenso freigiebig und selbstlos, was jedoch zu gravierenden Konflikten innerhalb der Gemeinschaften führen konnte.<sup>2296</sup> Die kartäusischen *Consuetudines* legen darüber hinaus nahe, dass einige Eremiten bettelten, um Armenfürsorge leisten zu können<sup>2297</sup>, was darauf hinweist, dass der Bettel bei Eremiten kein unbekanntes Phänomen war. Auch das geringe Interesse an einer Ordnung von Ämtern oder einer Regelung der Beziehung zwischen den Klöstern des Verbandes in der Regel A erinnert an junge Eremitengemeinschaften. Die Organisation innerhalb des Klosters und das Verhältnis der einzelnen Klöster untereinander waren in der Regel A offenbar noch ganz personalisiert gedacht.<sup>2298</sup>

Nicht die Konzeption des grandmontensischen Lebens an sich war somit originell – es entsprach dem Leben in zahlreichen jungen Eremitengemeinschaften, die im Hochmittelalter entstanden. Das Besondere an den Grandmontensern war, dass sie diesen Zustand so weit wie möglich zu erhalten und durch ihre Regel abzusichern suchten – und genau darin bestand die

---

<sup>2293</sup> Siehe hierzu Kapitel III.2.3.2 und III.2.3.3.

<sup>2294</sup> Urkunden wurden oft erst nach ein paar Jahren ausgestellt, so zum Beispiel auch für Bois de Vincennes, vgl. Becquet, *Les Grandmontains de Vincennes*, S. 197. Nach Dubois, *Quelques problèmes*, S. 46, war es üblich, dass die Benediktiner den Eremiten nur für deren Lebzeiten Grund überstellten; nach deren Tod fiel der Grund wieder an die Abteien zurück.

<sup>2295</sup> Vgl. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 40 f.

<sup>2296</sup> Zu Odo von Tournai und Stephan von Obazine vgl. Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, S. 44 und 60 f.; zu Wilhelm von Vercelli vgl. *Vita et obitus sancti Guilelmi*, cap. 6. Konflikte mit den Gemeinschaften traten bei Odo von Tournai und Wilhelm von Vercelli auf.

<sup>2297</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 19, 20 und 79.

<sup>2298</sup> Siehe auch Kapitel III.2.5.



Waghalsigkeit der Regel: einen Verband genauso zu organisieren, wie es damals Stephan von Muret mit seiner kleine Einsiedelei tat. Stephan von Liciac musste somit nicht allein auf Grimlaic oder die Wüstenväter zurückgreifen, um die Regel A niederzuschreiben, sondern hatte vermutlich wirklich das Leben des Gründers oder zumindest die Lebensweise in jungen Eremitengemeinschaften vor Augen. Insbesondere das Verbot, Urkunden über Besitzungen auszustellen, das sich bei Grimlaic nicht findet, lässt sich daraus erklären. Das Denken des Priors erscheint als weniger naiv, wenn man bedenkt, dass seine Verbandsreform mit zahlreichen Neugründungen verbunden war<sup>2299</sup> – bei vielen der Zellen handelte es sich de facto um junge Eremitengemeinschaften. Stephan mochte die Regel A auch geschrieben haben, um die aus Not geborene Lebensweise der neuen Zellen zu verstetigen; er erhob die Not zur Tugend und erklärte den Gründer zum Vorbild.

Die Lebensweise des Gründers oder diejenige in jungen Eremitengemeinschaften waren jedoch nicht die einzigen Einflüsse auf Stephan von Liciac, denn die Klausur des Priors und das Verbot, über die festgelegten Grenzen der Einöde hinaus zu expandieren, erscheinen als spezifisch kartäusisch. Dieser Einfluss könnte damit erklärt werden, dass einige Grandmontensermönche vielleicht zeitweilig bei den Kartäusern gelebt hatten; Giraldus Cambrensis, der freilich sehr viel später und dies vielleicht nur vom Hörensagen schrieb, behauptete, dass die Grandmontenser auf ehemalige Kartäuser zurückgingen.<sup>2300</sup> Es ist möglich, dass die Grandmontenser bereits recht früh von den Kartäusern beeinflusst wurden oder in wechselseitigem Kontakt standen, denn das grandmontensische Antiphonar wies einige Gemeinsamkeiten mit der ursprünglichen, kanonikalen Version des kartäusischen Antiphonars auf, das schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts monastifiziert worden war.<sup>2301</sup> Vielleicht hatten in der Tat Mönche ihr kartäusisches Antiphonar nach Grandmont mitgebracht. Die Lebensweise in der Chartreuse wurde beispielsweise auch der späteren Kartause Portes zunächst nur mündlich übermittelt, so dass es denkbar ist, dass kartäusische Gebräuche durch ehemalige Kartäuser in die grandmontensische Praxis übergingen. Dafür, dass die Grandmontenser schon vor Stephan von Liciac von den Kartäusern beeinflusst worden waren, spricht auch der oben zitierte Anonymus, der unter den Neuerungen Stephans von Liciac nicht die Klausur des Priors oder das Verbot, über die Grenzen der Einöden hinaus zu expandieren, aufzählte. Dies könnte darauf hinweisen, dass beides schon vor Stephan von Liciac im Verband gängig war, könnte aber andererseits auch aus dem zeitlichen Abstand der

---

<sup>2299</sup> Vgl. Kapitel III.1.3.

<sup>2300</sup> Vgl. Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, dist. 3, cap. 21, S. 254.

<sup>2301</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 58.

Quelle zur Prioratszeit Stephans von Liciac oder einer wie auch immer begründeten Selektion des Autors erklärt werden.

Gerade die Bewertung der kartäusischen Einflüsse auf die Grandmontenser erweist sich als schwierig. Jedenfalls kann man nicht ohne Weiteres mit Palma annehmen, dass sich der Verband erst durch Stephan von Liciac den kartäusischen Einflüssen öffnete und dadurch mit dem Konzept des Gründers brach.<sup>2302</sup> Doch ebenso wenig lässt sich beweisen, dass sich bereits Stephan von Muret an den Kartäusern orientierte – wir müssen hier dem nicht unproblematischen Zeugnis Stephans von Liciac, Hugo Lacertas und der anderen älteren Brüder glauben. Es ist nicht überraschend, dass das kartäusische Vorbild eine Rolle spielte: Dass die Kartäuser gerade im Limousin attraktiv waren, bezeugt auch das Beispiel Stephans von Obazine, der seine eremitische Gründung Obazine den Kartäusern anvertrauen wollte, doch wegen der allzu großen Anzahl der Mönche abgewiesen wurde. Er folgte schließlich der Empfehlung der Chartreuse, sich den Zisterziensern anzuschließen.<sup>2303</sup> Möglich ist, dass Hugo Lacerta eine noch weitgehendere Angleichung an die Kartäuser befürwortete als Stephan von Liciac. Seine kryptische Kritik an den neuen Brüdern und den neuen *nemora* in der Vita Hugonis kann auch als Plädoyer für eine Zulassungsbeschränkung wie bei den Kartäusern gelesen werden.<sup>2304</sup>

Zwei weitere Anordnungen der Regel könnten einen kartäusischen Einfluss widerspiegeln. Das Fleischverbot auch für kranke Mönche könnte, muss aber nicht auf die Kartäuser zurückgehen<sup>2305</sup>; deutlich jedoch ist der Einfluss bei dem Ausschluss von Frauen aus dem Verband, denn das entsprechende Kapitel der Regel A basiert eindeutig auf den *Consuetudines* der Kartäuser.<sup>2306</sup> Leider jedoch ist auch hier nicht eindeutig nachweisbar, ob es sich um Neuerungen Stephans von Liciac oder um eine Rückkehr zur Lebensweise Stephans von Muret handelte. Ein generelles Fleischverbot kannten auch einige Wanderprediger im 12. Jahrhundert<sup>2307</sup>, ebenso, wie die Abscheu vor der Aufnahme von Frauen nicht singulär kartäusisch ist<sup>2308</sup>, so dass beides durchaus auf den Gründer zurückgehen kann. Wie auch bei den anderen Anordnungen, welche die *Elogia priorum*

---

<sup>2302</sup> Vgl. Palma, *La povertà nell' „ordo“ di Grandmont*, S. 276-279.

<sup>2303</sup> Vgl. Melville, *Stephan von Obazine*, S. 93 f.

<sup>2304</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 51.

<sup>2305</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 57.

<sup>2306</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 39.

<sup>2307</sup> Vgl. Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard*, S. 62 und 297; Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Bd. 1, S. 69, 81, 164 f., 166.

<sup>2308</sup> Siehe vor allem die Haltung der Zisterzienser, deren frühe Statuten die Aufnahme von Frauen verboten, vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 71 f. Für einen Überblick über den sehr unterschiedlichen Umgang mit den weiblichen Anhängern in den verschiedenen neuen Orden vgl. ebenda, S. 65-74.

Grandimontis dem Prior zugeschrieben, ist nicht feststellbar, ob es sich tatsächlich um Neuerungen handelte. Das Verbot von Tieren könnte auf Grimlaic zurückgehen, aber auch darauf, dass Stephan von Muret vielleicht keine Tiere besaß, und die Vorschrift, dass die Mönche nur zu zweit ihre Einöde verlassen sollten, hätte auch Stephan von Muret leicht dem Evangelium oder dem Augustinus zugeschriebenen *Ordo monasterii* entnehmen können.

Auch als *reformatio* hätten diese Anordnungen wohl Konfliktpotenzial geboten, zumal in der Regel Stimmen fassbar werden, die es für unmöglich hielten, die Lebensweise des Gründers nach dessen Tod weiterzuführen.<sup>2309</sup> Gerade das Verbot der Tierhaltung war anscheinend sehr umstritten und wurde in der *Vita Stephani* auffallend häufig erwähnt, wie auch später in der *Vita Hugonis*.<sup>2310</sup> Falls es sich jedoch um Neuerungen Stephans von Liciac handelte, so verschärfte er vielleicht sogar die Lebensweise gegenüber der Gründungszeit. Hierfür gibt es Indizien im *Liber de Doctrina* und in der *Vita Stephani*. In der *Conclusio* des *Liber*, die auf Vorschriften der Regel und des *Liber* selbst verwies und die somit wohl nach der Regel A entstand, findet sich ein sehr interessanter Satz: „Qui uero uobis ostenderet qualiter a negotio saeculari amplius elongaremini, de hoc sibi libenter crederetis, quicumque esset siue deintus siue deforis, sed de augmentatione mundana nulli umquam credatis, quocumque sensu polleat.“<sup>2311</sup> Auch hier wurde wieder das Verbot der Tierhaltung erwähnt und dem Gründer in dem Mund gelegt.<sup>2312</sup> Wie aber hätte Stephan von Liciac eine Verschärfung der Lebensweise gegenüber den Gründungszeiten besser rechtfertigen können? Wie hätte er besser Kritikern begegnen können, die ihm entgegenhielten, dass nicht einmal Stephan von Muret so viel von seinen Jüngern verlangt hatte?

Leider gibt es auch hier keine Möglichkeit, eindeutig nachzuweisen, dass Stephan von Liciac Neuerungen einführte. Auf die Zeit nach dem Gründer geht jedoch, wie erwähnt, sehr wahrscheinlich das Verbot zurück, auf dem Grund von Abteien zu bauen.<sup>2313</sup> Ebenso gibt es Indizien, die im nächsten Kapitel näher erläutert werden sollen, dass Stephan von Liciac die Profess einführte oder ihr zumindest zu mehr Geltung verhalf – und damit den drei evangelischen Räten wie den Gelöbnissen der *oboedientia*, *conversio morum* und *stabilitas*.<sup>2314</sup> Falls der Prior die Profess einführte, ist ihm die Umformung der Grandmontenser von einer Eremitengemeinschaft zu einem monastischen Klosterverband zuzuschreiben, was eine sehr tiefgreifende Änderung darstellte. Letztlich aber kam es Stephan

---

<sup>2309</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 11.

<sup>2310</sup> Vgl. *Vita Stephani*, Prol., S. 103; cap. 6; cap. 32, S. 121; cap. 43; Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 27.

<sup>2311</sup> *Liber de Doctrina*, Concl., S. 61.

<sup>2312</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, Concl., S. 61.

<sup>2313</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 33; siehe auch Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 33.

<sup>2314</sup> Siehe hierzu unten, Kapitel III.5.1.2.2.

von Liciac und seinen Anhängern wahrscheinlich gar nicht so sehr darauf an, in historischer Treue die Lebensweise des Gründers zu befolgen. Der interessante Satz in der Conclusio des Liber de Doctrina, der Veränderungen der Lebensweise in Richtung einer größeren Weltabgewandtheit erlaubte, zeigt, dass es in erster Linie um die Vervollkommnung der Mönche ging und darum, den „Geist“ des Gründers und damit seine grundlegenden Ideale zu wahren.<sup>2315</sup> Vor diesem Hintergrund erschien es legitim, einige später entstandene Gebräuche oder neue Anordnungen dem Gründer in der Mund zu legen, wie es auch bei der Überarbeitung und Erweiterung der Regel A zur Regel B geschah.<sup>2316</sup>

Kreativen Freiraum gestand sich Stephan von Liciac auch in der verbalen Ausgestaltung der Regel A zu, für die er verschiedene Texte kompilierte. Wenn er auch die grundlegenden Ideale des Verbandes und die Grundlinien der Lebensweise von dem Gründer übernommen haben mochte, so musste er diese doch durch ein vergleichendes Studium monastischer, patristischer und kanonistischer Schriften in Einklang mit der kirchlichen Tradition bringen. Die Vita Stephani, die ebenfalls unter Stephan von Liciac entstand<sup>2317</sup>, tat alles dafür, um plausibel zu machen, dass bereits der Gründer selbst ein solches Studium vorgenommen und seine Lebensweise darauf gegründet hatte. Dass die Vita als historische Quelle problematisch ist, wurde bereits oben angesprochen.<sup>2318</sup> Als Text hatte sie jedoch eine wichtige Funktion für die Verbandsreform Stephans von Liciac inne. So sollte sie erstens die Reformen Stephans von Liciac legitimieren, die der Gründer vielleicht nur vorgelebt, aber niemals explizit angeordnet hatte. Durch die Vita sollte der Eindruck entstehen, dass die Regel die Vorstellungen des Gründers wiedergab – nicht nur, weil Stephan von Muret nach ihr gelebt hatte, sondern weil er auch so gebildet war, dass er sich eine solche Mischregel geben konnte. Die Vita sollte zweitens die dreifache Legitimation der Stephansregel – die charismatische, die traditionale und legale<sup>2319</sup> – in der Biographie Stephans verankern: Stephan wurde als heiligmäßiger, wundertätiger und theologisch wie juristisch gebildeter Mann dargestellt, der die moralische und intellektuelle Befähigung hatte, eine Regel zu erlassen. Eng damit zusammen hängt, dass die Vita drittens die päpstliche Anerkennung der Regel vorgaukelte. Zentral hierfür waren die erfundene Erlaubnis Gregors VII., ein Kloster nach dem Modell einer kalabrischen Eremitengemeinschaft zu gründen sowie die „Approbation“ der Lebensweise Stephans durch die beiden Kardinäle und späteren Päpste Innozenz und

---

<sup>2315</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>2316</sup> Vgl. Kapitel III.3.4.

<sup>2317</sup> Vgl. Kapitel V.1.1.4.

<sup>2318</sup> Vgl. Kapitel III.1.1.

<sup>2319</sup> Vgl. Kapitel III.3.1.

Anaklet.<sup>2320</sup> Viertens sollte die Vita das Charisma Stephans steigern, indem sie eine quasi-päpstliche „Kanonisation“ durch die beiden Kardinäle vorspiegelte, die angeblich durch die Synode in Chartres abgestützt wurde.<sup>2321</sup> Fünftens ergänzte die Vita die Regel, indem sie den grandmontensischen Klerikern, die in der Regel vernachlässigt worden waren, mit Stephan ein Lebensmodell vor die Augen stellte. Seine Lebensweise, wie sie nach der Vita geschildert wurde, weist ihn als perfekten grandmontensischen Kleriker aus, der sich allein der Askese, Kontemplation, dem Gebet und Studium widmete und sich von seinen Getreuen versorgen ließ. Damit glich die Vita zum Teil die Defizite der Regel aus, welche keine Informationen über den Alltag der Kleriker lieferte.<sup>2322</sup>

Die Vita erscheint insgesamt als konservativer als die beiden andere Schriften, die unter Stephan von Liciac entstanden. In dem Text bereift man sich weniger auf das Evangelium, sondern es wurden eher die Traditionsgebundenheit Stephans und die Anerkennung durch die Amtskirche betont. Die Vita selbst entstand, wie man dem Text entnehmen kann, nach der Regel.<sup>2323</sup> Da die Vita Hugonis allein die Regel und den Liber de Doctrina auf die Erinnerung Hugos zurückführte und die Stephansvita kritisierte<sup>2324</sup>, ist anzunehmen, dass diese ohne Mitwirkung Hugos und vermutlich nach seinem Tod entstand. Einen genaueren Hinweis auf den möglichen Hintergrund der Vita könnte der geschilderte Besuch der beiden Kardinäle in Muret geben. Daraus, dass die Stephansvita eine quasi-päpstliche Approbation der Regel und eine Kanonisation des Gründers vorgab, könnte man schließen, dass beides dem Verband nicht vorlag. Doch warum musste man Approbation und Kanonisation erfinden, wenn man sich doch um beides bemühen konnte? Bedeutete dies, dass der damals amtierende Papst der Regel beides verweigerte – und die Grandmontenser Probleme hatten, die Anerkennung der Amtskirche zu erhalten?<sup>2325</sup> Und warum legte man so viel Wert darauf, auch den Gegenpapst Anaklet einzubeziehen? Eine Erklärung wäre, dass die Erzählung zwei Gruppen unter den Eremiten versöhnen wollte, die Innozenz und Anaklet angehangen hatten. Möglicherweise haben wir hier aber einen Hinweis auf den wahrscheinlichen historischen Hintergrund der Stephansvita: das Alexandrinische Schisma, das 1159 ausbrach und erst durch den Frieden

---

<sup>2320</sup> Siehe Kapitel III.1.1.

<sup>2321</sup> Siehe Kapitel III.1.1.

<sup>2322</sup> Zu den Lücken der Regel siehe Kapitel III.2.5.

<sup>2323</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 33: „quae in libro regulae aliisque uoluminibus scripta sunt“

<sup>2324</sup> Vgl. Kapitel III.1.1 und III.5.1.4.

<sup>2325</sup> Dass die Grandmontenser Probleme hatten, die Anerkennung durch die Amtskirche zu erhalten, betonten Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 139-155, und darauf basierend Andenna, *Heiligenviten als Gedächtnisspeicher*, S. 567 f. Hingegen zog Dunn, *Church and Society*, S. 165-175, zwar in Betracht, dass die Grandmontenser Probleme bei der amtskirchlichen Anerkennung ihrer Regel gehabt haben könnten, sah aber keine Quellengrundlage, um diese Hypothese zu stützen. Näheres dazu siehe Kapitel III.5.1.3.1.

von Venedig 1177 überwunden wurde. Dieses verhinderte auf unabsehbare Zeit, dass die Grandmontenser ihren Gründer kanonisieren und ihre Regel approbieren ließen; eine entsprechende Anfrage konnte als Parteinahme für einen Papst verstanden werden, was unklug war, solange nicht klar war, wer sich durchsetzen würde. Auch falls Hadrian IV. die Regel bereits approbiert hatte – was wahrscheinlich, aber nicht ganz eindeutig ist –<sup>2326</sup>, so wurde diese Approbation durch das Schisma entwertet; es war nicht klar, ob die beiden Päpste sie anerkennen würden. Dass laut der Vita bereits beide Päpste des vorangegangenen Schismas dem Verband eine „Approbation“ und „Kanonisation“ gewährten, mochte den Verband in seiner tristen Situation aufmuntern und konnte gleichsam als Ersatz für die fehlende päpstliche Anerkennung des Gründers und der Regel dienen. Es ist somit wahrscheinlich, dass die Vita Stephani in den letzten vier Jahren der Prioratszeit Stephans von Liciac verfasst wurde; sie entstand also zwischen 1159 und 1163 und damit nach dem Tod Hugo Lacertas.

Die Probleme, die das Schisma mit sich brachte, waren für den Verband umso schlimmer, als es Hinweise auf verbandsinterne Gegner der Regel gibt. Ein zentrales Ärgernis waren wohl die radikalen Armutsvorschriften der Regel. Bereits in der Regel wurde erwähnt, dass einige Verbandsexterne es für unangebracht hielten, dass die Grandmontenser nach dem Tod Stephans von Muret weiterhin dessen Pfaden folgten: „Sed forte sunt, et ego noui qui simulata pietate, uobis dicant: ‘Magister uester insolito more uobiscum uiuere disposuit: fiet; fiet tantisper dum ipse uixerit, sed, eo mortuo, sine terris uel ecclesiis uel redditibus aut bestiis aut saltem quaestu, in eodem uoto diu manere non poteritis.’ (...)“<sup>2327</sup> An anderer Stelle jedoch wird deutlich, dass es auch einige Grandmontenser selbst waren, welche die Frage stellten: „Sed uos a nobis fortasse quaeritis quomodo post mortem nostram uiuere ualeatis, eo quod ecclesias, terras, bestias, redditus, et etiam quaestum uobis interdicimus.“<sup>2328</sup> Entsprechend ging auch die Vita Stephani nochmals auf das Problem ein; dort antwortete Stephan auf seinem Sterbebett wie auch in Kapitel 9 der Regel auf die Frage, wovon die Mönche leben sollten.<sup>2329</sup> Zudem hielt er sie an, die Liebe zur Armut beizubehalten, und ermahnte sie in aller Deutlichkeit, die Regel zu befolgen („de obseruandis institutionibus quas eis fecerat“, „in hac regula de euangelio sumpta perseueraueritis“) und nicht von ihr abzuweichen („nec ab hac ueritatis uia declinaueritis“).<sup>2330</sup> Passenderweise hatten auch die beiden Kardinäle zuvor schon laut Vita konstatiert, dass aus Stephan der Heilige Geist spreche, und ihm das Seelenheil

---

<sup>2326</sup> Vgl. Kapitel V.1.1.1.

<sup>2327</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 11.

<sup>2328</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 9.

<sup>2329</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 9; Vita Stephani, cap. 32

<sup>2330</sup> Vita Stephani, cap. 32.

versprochen, falls er bis zum Tod in seiner Lebensweise bleibe<sup>2331</sup> – und damit auch den Grandmontensern. Auf die verbandsinternen Gegner Stephans von Liciac soll unten nochmals eingegangen werden; hier genügt der Hinweis, dass die Regel A augenscheinlich nicht leicht durchzusetzen war.<sup>2332</sup> Stephan von Liciac hatte offenbar den Bischof von Limoges und dieser den Papst Hadrian IV. um Unterstützung für seine Reformen gebeten; wunschgemäß hielt der Papst den Verband an, seine inneren Differenzen zu überwinden und weiterhin den Pfaden des Gründers zu folgen.<sup>2333</sup> Wahrscheinlich hatte der Prior sogar die Approbation der Regel erreicht. Doch es gab nach dem Tod Hadrians keinen allgemein anerkannten Papst mehr, der Stephan von Liciac gegen seine verbandsinternen Gegner unterstützen konnte. Mit dem Tod Hugo Lacertas war zudem – auch wenn das Verhältnis zwischen ihm und dem Prior vermutlich nicht ganz konfliktfrei war<sup>2334</sup> – die wichtigste Stütze für Stephan weggebrochen. In dieser verzweifelten Lage sollte die Stephansvita dem Charisma des Gründers nachhelfen. Dies sollte nicht nur die Regel abstützen, sondern auch die Zweifel im Verband ausräumen, ob man Stephan weiterhin folgen sollte. Nicht zuletzt sollte sie die Grundlagen für eine Kanonisation legen und auf diese Weise den zerstrittenen Verband einen; dafür konnte man wegen des Schismas zwar nicht auf das Papsttum, aber auf die Unterstützung des Bischofs von Limoges zurückgreifen, der Stephan im Jahr 1167 kanonisierte. Die *Elogia priorum Grandimontis* zeigen, dass das Charisma Stephans zu den Zeiten Stephans von Liciac schon fast verblasst war, denn laut der Quelle waren Taten und Anordnungen des Gründers damals beinahe schon in Vergessenheit geraten.<sup>2335</sup> Andenna sah es zudem als Hinweis auf eine Entfremdung des Verbandes von Stephan, dass man offenbar seine *signa und prodigia* und seine Reliquien vergessen hatte.<sup>2336</sup> Auch die Vita überliefert, dass Stephan von Muret anscheinend seit der Prioratszeit Peters von Limoges keine Wunder mehr bewirkt hatte. Mochte die Vita dies auch auf die Bitten Peters an den Heiligen zurückführen und beteuern, dass es besser war, die Werke Stephans als seine Zeichen zu lieben<sup>2337</sup> – dies musste Zweifel an seiner Heiligkeit säen und sein Charisma beschädigen, und dies wiederum schadete der Durchsetzung der Regel.

---

<sup>2331</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32.

<sup>2332</sup> Zu den Problemen bei der Implementierung der Regel A siehe Kapitel III.5.1.4.

<sup>2333</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1963), Nr. 4-5, S. 112-114.

<sup>2334</sup> Vgl. Kapitel III.1.3.

<sup>2335</sup> Vgl. *Elogia priorum Grandimontis*, cap. 4.

<sup>2336</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 563, Anm. 117.

<sup>2337</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 43.

Auch sonst reichte das Charisma Stephans nicht aus, so dass eine Nachhilfe durch die Vita notwendig wurde. Sein Kult erreichte allenfalls lokale Anziehungskraft<sup>2338</sup> und war kaum geeignet, einen rasch expandierenden Verband zu fundieren. Dies war umso brisanter vor dem Hintergrund der monastischen Konkurrenz, die ebenfalls ein Problem für den Verband darstellte, was unten erläutert werden soll.<sup>2339</sup> Stephan von Muret war kaum mit einem Bernhard von Clairvaux oder Norbert von Xanten vergleichbar, auch nicht mit einem Bruno von Köln. Alle drei hatten wichtige Posten in der Amtskirche inne, wurden Bischöfe, päpstliche Berater oder erfüllten wichtige päpstliche (Predigt)Aufträge. Bruno von Köln hatte vor seinem Rückzug aus der Welt den bedeutenden Posten als Leiter der Domschule von Reims innegehabt und wurde später von seinem ehemaligen Schüler Urban II. an die Kurie berufen, Norbert von Xanten wurde nach seiner Verbandsgründung Erzbischof von Magdeburg und ein wichtiger Vertrauter Lothars III., und die Stellung Bernhards von Clairvaux, dessen Schüler Eugen III. ab 1145 das Papstamt innehatte, übertraf in ihrer europäischen Bedeutung ohnehin diejenige aller anderen Mönche seiner Zeit. Vor diesem Hintergrund entstand bei den Grandmontensern das Bedürfnis, dem Charisma Stephans nachzuhelfen. Sie gaben ihm eine den anderen Ordensgründern oder den – im Fall Bernhards – angesehensten Ordensmitgliedern vergleichbare Vita, die ihn zu einem bedeutenden Mann machte, der Umgang mit heiligen Bischöfen, Kardinälen und Päpsten hatte und von diesen geschätzt und anerkannt wurde. Sie zeigten ihn als ebenso gebildeten wie tugendhaften Heiligen, dessen Ausbildung ihn befähigte, eine neue Regel auf Basis des Evangeliums und kirchlicher Traditionen zu erstellen. Hierzu griffen sie vielleicht einige tatsächliche Stationen, wie die Pilgerreise nach Italien oder eine Begegnung mit Milo von Benevent, auf und schmückten sie für ihre Bedürfnisse aus. Wie Dunn treffend formulierte, repräsentierte die Stephansvita „an order in search of a founder“.<sup>2340</sup>

Der Augenblick dafür, dem Charisma Stephans nachzuhelfen, war günstig, da es noch ein paar ältere Brüder gab, welche als Zeugen für die Authentizität dienen konnten, aber der Großteil der Mönche Stephan niemals kennengelernt hatte. Glaubten die alten Brüder nach den vielen Jahrzehnten, den zahlreichen Erzählungen und unzähligen Abwandlungen darin vielleicht bereits selbst, dass Stephan von Muret eine so eindrucksvolle Vita gehabt hatte? Die Kritik Wilhelm Dandinas, der von einigem in der Stephansvita noch nie zuvor gehört

---

<sup>2338</sup> Vgl. Sigal, *Les miracles de saint Étienne de Muret*, S. 49, der die Verbreitung des Kultes über das Limousin hinaus infolge der päpstlichen Kanonisation 1189 nachzeichnet.

<sup>2339</sup> Siehe Kapitel III.5.1.3.2.

<sup>2340</sup> Dunn, *Church and Society*, S. 175.



hatte<sup>2341</sup>, könnte auch für manche bewusste Neuerfindung sprechen – eine fromme Lüge, die dazu diente, den Lehren und der Lebensweise Stephans wieder zur Geltung zu verhelfen. Der historische Stephan verschwand so hinter einem kunstvollen Geflecht aus Erzählungen und Rechtfertigungen; auch sein Anteil an der Regel ist nicht präzise feststellbar. Auch wenn sich vermuten lässt, dass Stephan von Liciac die Lebensweise des Gründers, die anderen jungen Eremitengemeinschaften entsprach, in der Regel A festhalten wollte, so zog er zahlreiche Schriften heran, um die Lehren des Gründers überzeugender zu machen und in der kirchlichen Tradition zu verankern. Vermutlich gestaltete er die Grundlinien der Regel nach den Erzählungen der alten Brüder und tat anschließend alles, um sie zu begründen, zu belegen und in einzelne Vorschriften im „Geist“ des Gründers auszudifferenzieren – und ein paar sinnvolle Neuerungen hinzuzufügen. Die berühmtesten Sätze in der Regel und dem Liber de Doctrina mochten so wohl vielleicht den Absichten des Gründers entsprechen, waren aber Schöpfungen einer Reformpartei um Stephan von Liciac, die sich in einem verbandsinternen Konflikt gegen eine andere Partei durchgesetzt hatte, welche eine strengere Lebensweise ablehnte. Durch die Regel A wollte Stephan somit zwar tatsächlich das Charisma des Gründers wahren und institutionalisieren. Doch zugleich schuf er dabei den Gründer, den er brauchte.

### 5.1.2.2 Die Verbandsreform Stephans von Liciac

Die Verbandsreform unter Stephan von Liciac wurzelte wahrscheinlich in der Unzufriedenheit einiger Mönche – unter anderem Hugo Lacertas – mit der bisherigen Entwicklung des Verbandes, die vor allem durch den Prior Peter von Limoges geprägt wurde. Unter ihm hatte der Reichtum der Grandmontenser zugenommen, und der Verband hatte sich zumindest ein Stück weit der Lebensweise anderer Orden angenähert. Vermutlich entstand daraus ein Konflikt zwischen Peter und Hugo Lacerta, der die Lebensweise des Gründers beibehalten wollte; der Prior und der altgediente Bruder gehörten zwei verschiedenen „Parteien“ an – einer, welche die Neuerungen begrüßte und einer, welche die „alten Wege“ beibehalten wollte. Mit der Wahl Stephans von Liciac zum Prior setzten sich schließlich die Befürworter der „alten Wege“ durch, die den Verband durch eine *reformatio* zu den Pfaden Stephans von Muret zurückführen wollten. Dazu mussten vor allem die Einkünfte, welche die Reformer ablehnten, beseitigt und eine vielleicht in Ansätzen erkennbare Klerikalisierung

---

<sup>2341</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 29.

rückgängig gemacht werden.<sup>2342</sup> Die Vorstellungen dieser Reformpartei schlugen sich schließlich in der Regel A nieder.

Mag man in all dem eher den Ausdruck eines Richtungsstreits im Verband als eines sittlichen Verfalls sehen, so gibt es Indizien in den Quellen, dass die Probleme der Grandmontenser noch weiter reichten. Zentral hierfür ist das Zeugnis des Liber de Doctrina, der – wie oben gezeigt – als Spiegel der Verhältnisse unter Stephan von Liciac gelesen werden kann und der zur Formung der Mönche sowie als Novizenspiegel dienen sollte.<sup>2343</sup> Es ist nicht klar, ob der Liber vor oder nach der Regel entstand; er könnte daher sowohl die Probleme, die durch die Reform beseitigt werden sollten, als auch Probleme infolge der Reform widerspiegeln. Der Liber de Doctrina legte jedenfalls eine grundlegende Reformbedürftigkeit des Verbandes offen und zeigt auch innere Differenzen unter den Brüdern auf. Es ist natürlich problematisch, aus den Missständen, die im Liber genannt wurden, eine Dekadenz des Verbandes abzuleiten, da nicht klar ist, ob damit Einzelfälle oder ein weiter verbreitetes Fehlverhalten angesprochen wurden; zudem ist möglich, dass manche Missstände übertrieben wurden, um die Reformen zu legitimieren. Nimmt man aber mehrere Aussagen zusammen, ergibt sich ein klares Bild über zumindest relevantere und nennenswerte Probleme im Verband.

So erscheint im Liber als ein Problem des Verbandes, dass sich unter den Grandmontensern adelige Mönche befanden, die ihre weltlichen Sitten beibehielten und weiterhin im Kontakt mit ihren Familien standen. Der Liber adressierte sogar in erster Linie Adelige und verwendete Vergleiche, welche diese besonders ansprechen mussten.<sup>2344</sup> So finden sich häufig Bilder aus dem ritterlichen Umfeld oder Soldatenmetaphern<sup>2345</sup>, und auch Jerusalem, Pilgerfahrten und Kriegsethik wurden thematisiert.<sup>2346</sup> Es ist anzunehmen, dass die Grandmontenser, wie andere neue Orden, zahlreiche Adelige anzogen<sup>2347</sup>, was erklären könnte, warum man die Ermahnungen des Liber vorrangig an diese richtete; es ist ebenso möglich, dass gerade ihr Gebaren als besonders problematisch empfunden wurde. Nach dem Liber schien jedenfalls der Weg von der Burg in die grandmontensische Einöde ein üblicher gewesen zu sein<sup>2348</sup>; sowohl Stephan von Muret als auch Hugo Lacerta waren Adelige

---

<sup>2342</sup> Zu den Entwicklungen unter Peter von Limoges siehe Kapitel III.1.2.

<sup>2343</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>2344</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 183-187.

<sup>2345</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 13, 34, 84, 108, 109. Siehe hierzu Dunn, *Church and Society*, S. 183-187.

<sup>2346</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 49, 63, 70, 101.

<sup>2347</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 97-100.

<sup>2348</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 6: „Aliter enim nihil ibi Deus amplius homine uideret, si mutatione ab uno castro in aliquod nemus, esset aliquis bonus sine bonis operibus.“

gewesen, und auch Walter Map berichtet davon, dass in den 1180er Jahren viele hochrangige Männer in den Verband eintraten.<sup>2349</sup>

Entsprechend waren Hochmut, Ruhmsucht und Geldgier die Sünden, die im Liber am eingehendsten behandelt wurden und die aus dem Verlust des weltlichen Status und Lebensstandards resultierten, an den sich mancher Mönch nicht gewöhnen wollte. So wurde an manchen Stellen des Liber die Trauer um Macht, Status und Reichtum in der Welt thematisiert.<sup>2350</sup> Gerade in Anbetracht der grandmontensischen Armut fiel manchem offenbar der Verzicht auf den Privatbesitz schwer. Die Mönche sollten ihren Verwandten die eigene Armut verschweigen<sup>2351</sup>, vermutlich um zu verhindern, dass diese ihnen etwas zusteckten. Der Liber redete ihnen zu, dass die Freude der Eremiten die Freude der Verworfenen am weltlichen Besitz übertreffen werde<sup>2352</sup>, und dass die wahre Liebe überhaupt immer nur das Geringere und Schlechtere bei weltlichen Dingen – wie Essen und Kleidung – ersehne.<sup>2353</sup>

Die Härten des grandmontensischen Lebens führten bei manchen Eremiten augenscheinlich zu einer Sinnkrise, die sie an der Entscheidung zum Klostereintritt zweifeln ließ. So ging der Liber auf den Gedanken ein, dass man in der Welt mehr für die Armen tun könne als bei den Grandmontensern, und verdeutlichte, dass es besser sei, Almosen zu empfangen als Almosen zu geben.<sup>2354</sup> Ein anderer Punkt war die harte und ausgedehnte körperliche Arbeit, die in manchen Mönchen den Gedanken aufkommen ließ, dass man eigentlich nicht viel anderes im Kloster als gewöhnliche weltliche Arbeiter mache und andere *religiones* besser seien, wobei durchaus Standesdünkel aufkommen konnte: „Si modo illic esses, istud perageres, amplius uigilares, ieiunares ac de Deo loquereris in illa religione, quam hic cum ista paupere gente, tota die in afflictione laborandi permanente, quemadmodum alii laboratores saeculares, et etiam in disciplina; uel si adhuc fores in saeculo, satis quandoque posses huc aduenire.“<sup>2355</sup>

Die spätere Regel B bezeugte, dass besonders Mönche, die aus anderen Klöstern zu den Grandmontensern übergetreten waren, Probleme damit hatten, sich von einer grundherrschaftlichen Lebensweise zu verabschieden und selbst anzupacken; auch hier wurde Standesdünkel deutlich: „Nam uestri mores ab eorum moribus plurimum differunt; uos quippe fimum et ligna portantes, et clibanum calefacientes, panem et alia multa facere consueuistis; nullos enim nisi uosmetipsos habetis famulos. Vobis itaque talia facientibus, frequenter

---

<sup>2349</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.

<sup>2350</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 9, 14, 16, 20, 121.

<sup>2351</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1 und Concl., S. 61.

<sup>2352</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 16.

<sup>2353</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 96.

<sup>2354</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 36.

<sup>2355</sup> Liber de Doctrina, cap. 6.

improperarent, dicentes: „Numquam de huiusmodi uilibus in nostra religione tractaremus.“<sup>2356</sup> Einigen fiel es wohl schwer, zu dienen statt zu führen<sup>2357</sup>; sie betrauertem den Verlust von Status und Ehren, worauf der Liber ebenfalls einging.<sup>2358</sup>

Auch die Bindung an die Verwandten wollten manche nicht aufgeben; relativ harmlos war es noch, wenn sich Mönche viel darauf einbildeten, dass ihre (hochgestellten) Bekannten ihr Kloster besuchten und wohl auch unterstützten.<sup>2359</sup> Problematischer war es dagegen, wenn sie Klosterbesitz an ihre Verwandten ausgaben. Sprach sich der Liber nur dafür aus, dass man besser andere Arme statt seine Verwandte unterstützen sollte<sup>2360</sup> – wobei wohl verarmte Verwandte gemeint waren –, so lässt die Regel A an einen weiter verbreiteten Missstand denken, der zur Entfremdung von Klosterbesitz führte. So wurde der Prior in der Stephansregel ermahnt, keinen Klosterbesitz an seine Verwandten auszuteilen, da dies „bona ecclesiarum ualde solet dissipare“.<sup>2361</sup> Auch in der späteren Institutio wurde das Verbot wiederholt, diesmal aber in Bezug auf alle Brüder.<sup>2362</sup> Dieses Fehlverhalten begingen aber vermutlich eher die Brüder aus niedrig stehenden und ärmeren Familien.

Sittlich bedenklich war es auch, wenn manche eigenmächtig das Kloster verließen, was zumindest bisweilen vorkam. Dass die Mönche ermahnt werden mussten, nicht einfach eine Pilgerfahrt nach Jerusalem oder anderwohin zu unternehmen, erweckt den Eindruck, dass manche Mönche kamen und gingen, wie sie wollten; der Liber vermerkte zudem, dass diese Mönche vorher Geld vom Gemeinschaftsbesitz gestohlen haben mussten, um die Pilgerfahrt antreten zu können.<sup>2363</sup> Manche Mönche wollten offenbar auch lieber nach außen wirken; das betraf die Armenfürsorge, wohl aber auch die Seelsorge.<sup>2364</sup> Interessant ist, dass die Stephansregel den Mönchen verbot, ihr Kloster um der Armenfürsorge oder der Seelsorge willen zu verlassen.<sup>2365</sup>

Ähnliche Probleme mochten auch andere Klöster oder Klostersverbände haben, ohne dass man ihnen gravierende Disziplinprobleme nachsagen konnte. Bei den Grandmontensern schien dies jedoch anders gewesen zu sein. In frappierender Deutlichkeit erscheint dies im Liber, wenn die Neulinge angehalten wurden, sich an den Mönchen ein abschreckendes Beispiel zu

---

<sup>2356</sup> Regula Stephani, cap. 40.

<sup>2357</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 9.

<sup>2358</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 9, 20, 121.

<sup>2359</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 7.

<sup>2360</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 48.

<sup>2361</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 63.

<sup>2362</sup> Vgl. Institutio seu consuetudines, cap. 33.

<sup>2363</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 70.

<sup>2364</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 14, 34, 36, 48.

<sup>2365</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 35 und 48.

nehmen, wenn sie nichts Positives an ihnen finden konnten.<sup>2366</sup> An anderer Stelle wurden diejenigen als die schlimmsten Mönche bezeichnet, die ungehorsam waren und ihre Sitten nicht wandeln wollten; zudem schien der Teufel einige Mönche zum Irrglauben zu verführen, dass sie wegen einer bestimmten Sünde nicht verurteilt werden würden, da sie doch sonst so gute Taten vollbrachten.<sup>2367</sup> Auch das Verhalten der Novizen selbst scheint Anlass zur Kritik gegeben zu haben<sup>2368</sup>; vor den Novizen fürchtete sich auch Hugo Lacerta.<sup>2369</sup> Doch aus den Quellen lässt sich ebenso herauslesen, dass wohl einige Mönche den Verband aus eigenem Antrieb verließen und in die Welt zurückkehrten.<sup>2370</sup> Manche Grandmontenser gaben wahrscheinlich der im Liber beschriebenen Versuchung, zu einer anderen *religio* überzutreten, nach<sup>2371</sup>, und einige der Mönche, die aus anderen *religiones* zu den Grandmontensern gekommen waren, kehrten offenbar in ihre ursprünglichen Klöster zurück; jedenfalls stand in der Regel A, dass man sie nicht daran hindern dürfe.<sup>2372</sup> Dass eine nennenswerte Anzahl von Mönchen den Verband verließ, lässt sich aus dem Antidotum des Magisters Wilhelm erahnen; der Exodus aus dem Verband war augenscheinlich öffentlich bekannt, und die Abtrünnigen wurden von Magister Wilhelm geradezu verteufelt: „Obicis: ‚Cur igitur quidam exierunt?‘ / – Lucifer et Scarioth quare recesserunt? / Firmiores facti sunt hii, qui remanserunt.“<sup>2373</sup> Leider ist unklar, ob die meisten Mönche den Verband vor der Reform oder infolge der Reform verließen, und man muss sich fragen, ob Stephan von Liciac im Liber nicht einfach nur die Gegner seiner Reformen als sittenlos abstempelte.

Insgesamt kristallisieren sich aus dem Liber jedoch verschiedene Punkte heraus, die einigen Mönchen im Verband Probleme bereiteten: die Aufgabe der Bindungen an die Welt, die Armut, vielleicht sogar die Aufgabe des Privatbesitzes, die Klausur und die Stabilitas. Darunter befanden sich mit Armut und Klausur nicht nur Hauptpunkte der Regel A, sondern des monastischen Lebens generell. Hinzu kamen Probleme mit dem spezifisch grandmontensischen Propositum, insbesondere der körperlichen Arbeit. Nicht alle Grandmontenser schienen sich über darüber einig zu sein, welche grundlegende Ausrichtung der Verband haben sollte; ein Teil der Mönche erstrebte wohl eine Angleichung an andere Observanzen – wie die Kanoniker oder die Benediktiner –, in denen man stärker nach außen wirken konnte und nicht so arm leben und selbst körperlich arbeiten musste, sondern als

---

<sup>2366</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 30.

<sup>2367</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 6.

<sup>2368</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 2.

<sup>2369</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 51.

<sup>2370</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 6.

<sup>2371</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 6.

<sup>2372</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 40.

<sup>2373</sup> Magister Wilhelm, Antidotum, S. 421, V. 104.

Grundherren von abhängigen Bauern versorgt werden konnte. Einige Stellen im Liber de Doctrina deuten somit eine größere Anzahl von Mönchen an, die gegen die Reformen Stephans von Liciac opponierten – vermutlich vor allem die Anhänger der Linie Peters von Limoges.

Vielleicht steckte hinter diesen Problemen mehr als nur ein Verband, der mit Verstößen gegen die Disziplin und inneren Differenzen zu kämpfen hatte. Die genannten Punkte könnten auch ein Indiz dafür sein, dass die Grandmontenser vor der Verbandsreform Stephans von Liciac eher einer losen Bruderschaft oder zumindest in Ansätzen – sofern die Kleriker sich der Seelsorge widmeten – einer Gemeinschaft von Säkularkanonikern ähnelten. Dies korrespondiert mit der Verteidigung der Grandmontenser durch Johannes von Salisbury, die impliziert, dass die Grandmontenser von ihrer Außenwelt bisweilen als *saeculares* bezeichnet wurden, weil sie nicht die übliche Kleidung von Religiosen trugen. Johannes sprach sich dagegen aus, die Frömmigkeit von Menschen nach der Kleidung zu messen<sup>2374</sup>; auch die Conclusio des Liber de Doctrina bemerkte, dass die Grandmontenser angefeindet wurden, weil sie weder wie Mönche noch wie Regularkanoniker gekleidet waren.<sup>2375</sup> Die Fragmente, die der Liber überliefert, könnten – wie gezeigt – jedoch darauf hinweisen, dass es sich hier um mehr handelte als nur um die Kleiderfrage, sondern dass auch das Leben mancher Grandmontenser zu wünschen übrig ließ. Doch auch der Vorwurf der Sittenlosigkeit kann ein Reflex auf die Lebensweise von Säkularkanonikern sein, die zur Zeit der Kirchenreform häufig angefeindet wurden. Ihnen wurde, wie den Grandmontensern<sup>2376</sup>, ein „säkulares“ und „regelloses“ Leben vorgeworfen.<sup>2377</sup> Die Übergänge zwischen einem Mönchskloster, in dem die Disziplin verfallen war, und einem Säkularkanonikerstift konnten dabei fließend sein; oft ging eine Phase des sittlichen Verfalls einer Umwandlung in ein Kanonikerstift voraus.<sup>2378</sup> Dass Religiosen sich die Schmähebezeichnung *saeculares* gefallen lassen mussten, kam häufiger vor und war mit einem allgemeinen Vorwurf der Sittenlosigkeit oder dem Vorwurf des Eigenwillens, des Umherwanderns oder des Eigenbesitzes verknüpft.<sup>2379</sup> Der anonyme

---

<sup>2374</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, Policraticus, lib. 7, cap. 23, 700 b-d.

<sup>2375</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 60.

<sup>2376</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, Policraticus, lib. 7, cap. 23, 700 b-d; Magister Wilhelm, Antidotum, S. 420 f., V. 98-101.

<sup>2377</sup> Siehe Libellus de diuersis ordinibus, cap. 7, S. 98.

<sup>2378</sup> Für Beispiele aus dem deutschen Raum siehe Moraw, Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter, S. 18 f.

<sup>2379</sup> Belegstellen finden sich unter anderem bei Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica, lib. 8, cap. 27, S. 332; Petrus Damiani, Apologeticum de contemptu saeculi, cap. 10, Sp. 260 f.; Hugo von Fleury, Vita S. Sacerdotis, cap. 5, Sp. 1002; Ademar von Chabannes, Epistola de apostolatu S. Martialis, Sp. 109. Siehe auch die Definition der monachi regulares und saeculares auf der Synode von Limoges im Jahr 1031, siehe Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio 19, Sp. 538: „Regulares autem monachos diximus, qui illicita nolentes, non suo, sed alieno imperio vivunt: quibus omnia in medium conferuntur communia, nec aliquid habent, quod

Autor des Libellus de diuersis ordinibus unterschied zwischen *monachi saeculares*, die er verabscheute, und *canonici saeculares*, die er gegen die zeitgenössischen Angriffe in Schutz nahm. Als *monachi saeculares* bezeichnete er sittenlose, ohne Regel und Führung lebende Pseudomönche, während die Säkularkanoniker seiner Ansicht nach – obwohl man in vielen Stiften allzu weltlich lebte – prinzipiell wichtige Aufgaben in der Kirche erfüllten.<sup>2380</sup> Doch nicht alle Zeitgenossen dürften hier unterschieden haben. Bei den Grandmontensern kam noch hinzu, dass ihr Offizium kanonikal war.<sup>2381</sup>

Die Reformen Stephans von Liciac könnten somit tiefgreifender gewesen sein, als es die Quellen deutlich machen. Durch die Klausur- und Armutsvorschriften löste der Prior die Grandmontenser aus ihrer Verflechtung mit der Außenwelt und formte den Verband, der vielleicht eher einer Bruderschaft oder Säkularkanonikergemeinschaft entsprochen oder sich nach dem Tod des Gründers dazu entwickelt hatte, vielleicht erst zu einem monastischen Verband um. Vielleicht war es erst Stephan von Liciac, der die Profess in den Verband einführte oder zumindest auf deren Unverbrüchlichkeit beharrte; dem Prior waren offensichtlich die *Stabilitas* und die *perseverantia* besonders wichtig. Es wäre nicht ungewöhnlich, wenn im Verband nicht von Anfang an die Profess verlangt worden wäre, denn diese setzte sich erst im Laufe des 12. Jahrhunderts durchgehend im Mönchtum durch.<sup>2382</sup> Diese Reformmaßnahme könnte auch die seltsame „Profess“ Stephans von Muret in der Stephansvita erklären, die mehreren Forscher(inne)n aufgefallen ist. Die Vita berichtet davon, dass Stephan zu Beginn seines eremitischen Lebens ein Gelübde allein vor Gott ablegte:

„et gaudens de solitudine quam iuxta cor suum ad ducendam pauperem uitam aptam inuenerat, omnibus diebus uitae suae ibi se Deo seruiturum spondit, et cum quodam annulo, quem de omni substantia mundi tantum habebat, semetipsum castissimum uirginem Christo desponsauit dicens: ‚Ego Stephanus abrenuntio diabolo et omnibus pompis eius, et offero atque reddo meipsum Deo Patri et Filio et Spiritui sancto trino et uni Deo uiuo et uero‘. Et scribens professionem suam, posuit eam super caput suum et dixit: ‚Omnipotens et misericors Deus, Pater et Fili et sancte Spiritus, qui semper idem permanens uiuis et regnas trinus et unus

---

abbas non dederit, aut permiserit. (...) Saeculares autem monachos illos dicimus, quos regulares monachi in die iudicii iudicabunt: sicut Ninivitae, vel regina Austri, dicente domino, Iudaeos incredulos damnabunt; vel apostoli duodecim, tribus Israel duodecim iudicabunt, quia illis credentibus illi credere noluerunt. Sic isti illos iudicabunt, quia istis regulariter uidentibus, illi regulariter uivere noluerunt.“

<sup>2380</sup> Vgl. Libellus de diuersis ordinibus, cap. 4, S. 54-57, und cap. 7, S. 96-119.

<sup>2381</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 58.

<sup>2382</sup> Vgl. Constable, The Reformation of the Twelfth Century, S. 16-20.

Deus, ego frater Stephanus promitto tibi me amodo seruiturum in hac heremo in fide catholica. Et propter hoc pono chartam istam super caput meum, et anulum istum in digito meo, ut in die obitus mei sit mihi haec promissio et haec charta scutum et defensio contra insidias inimicorum meorum. Quaeso, Domine, ut reddas mihi uestem nuptialem et in numero filiorum sanctae ecclesiae me annumerare digneris, et ad cenam nuptiarum Filii tui, sanctissime Pater, animam meam de corpore exeuntem, caritatis tuae ueste indutam in regnum tuum cum sanctis omnibus introducas, qui uiuis et regnas Deus cum Filio tuo et Spiritu sancto per omnia saecula saeculorum. Amen.<sup>2383</sup> Itemque dixit: ‚Sancta Maria, mater Domini nostri Iesu Christi, Filio tuo et tibi commendo animam meam et corpus meum et sensum meum‘. His dictis, non est ultra reuersus ad saeculum, sed (...) heremum habitare coepit, *in ieiuniis, uigiliis et orationibus* continuis *seruiens* Domino *die ac nocte*. A die namque illa cibus eius panis et aqua fuit, et interdum farinulae siligineae modica sorbitiuncula, quae ceteris ceterarum farinularum sorbitiunculis minus sapida, necessitati utcumque seruit, non delectationi.<sup>2383</sup>

Becquet und Mahn sahen hier Ähnlichkeiten zum Eintritt in die Knechtschaft: „A son retour en France, il se retira dans la solitude de Muret, près de Limoges, et prit l’engagement de mener la vie érémitique dans la forme où l’on pratiquait l’entrée en servage.“<sup>2384</sup> Melville und Andenna hoben dagegen die Parallelen zum Klostereintritt nach der Benediktregel hervor, dessen Ritus die Niederschrift des Gelübdes und das Ablegen der Urkunde auf dem Altar vorsah.<sup>2385</sup> Beide betonten die Neuartigkeit dieses Gelübdes, das allein vor Gott abgelegt wurde<sup>2386</sup> „ohne jegliche Zwischenschaltung einer Gott stellvertretenden irdischen Instanz oder eines Heiligen“<sup>2387</sup>.

In dem Bericht der Stephansvita wird die Profess Stephans tatsächlich in symbolischer Verdichtung eindeutig als Mönchsgelübde ausgewiesen. Nicht nur die drei evangelischen Räte Armut, Gehorsam und Keuschheit klingen an, sondern auch die drei Bestandteile *stabilitas, conuersatio morum* und *oboedientia* der Professformel nach der Benediktregel.<sup>2388</sup> Ebenso werden, wieder in Parallele zur Benediktregel, die *perseuerantia* und *stabilitas*

<sup>2383</sup> Vita Stephani, cap. 12.

<sup>2384</sup> Mahn, L’ordre cistercien, S. 28. Siehe auch Becquet, Saint Étienne de Muret et l’archevêque de Bénévent Milan, S. 26 f.

<sup>2385</sup> Vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 348, Anm. 33; Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 570, mit Anm. 145. Zum benediktinischen Ritus siehe Regula Benedicti, cap. 58.

<sup>2386</sup> Vgl. Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster, S. 93; Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 570.

<sup>2387</sup> Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 348, Anm. 33.

<sup>2388</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 58.



Stephans betont. Die Profess Stephans enthält mit der Absage an den Teufel und dem Bekenntnis zum dreieinigen Gott (*abrenuntiatio diaboli – confessio fidei*) Elemente aus dem Taufritus<sup>2389</sup>; auch dies ist ein Hinweis auf das Mönchsgelübde, das generell als zweite Taufe aufgefasst wurde.<sup>2390</sup> Auf dieses spielen auch die symbolische Verlobung Stephans mit Christus und die dazugehörigen Elemente an (Jungfräulichkeit, Ring, künftiges Hochzeitsgewand und Hochzeitsmahl). Die Ringsymbolik findet sich unter anderem auch bei Gottfried von Auxerre.<sup>2391</sup> In der völligen Selbsthingabe und Selbstopferung (*offero*) für Gott und Maria spiegelt sich die gängige Auffassung vom „Mönchsgelübde als Opfer“<sup>2392</sup> wider. Der Mönch wurde als lebendige Hostie gesehen<sup>2393</sup>, weshalb in der Profess Stephans auch eine Eucharistiesymbolik mitschwingt (Hingabe auch des Leibes, gemeinsames Mahl und Wandlung zur Braut Christi im Himmel). Die Übereignung Stephans an Maria ist aus der Marienverehrung der Grandmontenser zu erklären, die sie mit anderen Eremiten und den Zisterziensern teilten. Interessant ist, dass Stephan nicht seine Kleidung wechselt, was zum Ritus des Klostereintritts gehört<sup>2394</sup>; dies ist wahrscheinlich aus der grandmontensischen Ablehnung der Mönchskleidung zu erklären.<sup>2395</sup> Dennoch enthält die Passage der Stephansvita auch die Symbolik des Kleiderwechsels, der allerdings erst im Himmel stattfindet; die neue Kleidung wird explizit als Hochzeitgewand bezeichnet, kann aber auch als Taufkleid gedeutet werden.

Auffällig ist die apologetische Tendenz des Berichts über die Profess Stephans – es ist ausdrücklich von Widersachern die Rede, vor deren Tücke die Profess und die dazugehörige Urkunde schützen sollten. Vielleicht existierte im 12. Jahrhundert eine – dann wahrscheinlich gefälschte – Professurkunde Stephans von Muret. Denn dass sich der Beginn seines Einsiedlerlebens so abgespielt haben sollte wie geschildert, erscheint als sehr unwahrscheinlich. Mag Stephan auch ein Privatgelübde vor Gott abgelegt haben, so erscheint es als recht seltsam und ungläubhaft, dass er darüber eine Urkunde verfasst und eine private Professzeremonie abgehalten haben sollte.

Die Erfindung einer Professzeremonie wäre kongruent mit der erfundenen päpstlichen Erlaubnis Gregors VII., dass Stephan ein Kloster bzw. einen Orden gründen durfte, die sich in einer frühestens im 14. Jahrhundert gefälschten Urkunde niederschlug – es ist nicht

<sup>2389</sup> Zur Taufe im Mittelalter siehe Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, S. 463-471.

<sup>2390</sup> Vgl. Wollasch, *Das Mönchsgelübde als Opfer*, S. 529.

<sup>2391</sup> Vgl. Wollasch, *Das Mönchsgelübde als Opfer*, S. 535.

<sup>2392</sup> Wollasch, *Das Mönchsgelübde als Opfer*, S. 529; siehe unter anderem auch ebenda, S. 532-535.

<sup>2393</sup> Vgl. Wollasch, *Das Mönchsgelübde als Opfer*, S. 542.

<sup>2394</sup> Vgl. Wollasch, *Das Mönchsgelübde als Opfer*, S. 531; Rüther, *Art. Profeß*, Sp. 241.

<sup>2395</sup> Siehe hierzu Kapitel III.4; zur zeitgenössischen Kritik an der Kleidung der Grandmontenser siehe Kapitel III.5.1.3.1.

ausgeschlossen, dass ein ähnliches Dokument schon vorher existierte.<sup>2396</sup> Möglicherweise kritisierten manche, dass der Laie Stephan nach eigenem Gutdünken ein Einsiedlerleben begonnen habe, anstatt – wie es sich gehörte – eine ordentliche Formierung im Kloster durchlaufen zu haben; dabei konnten nur *nouitates* herauskommen. Eine derartige Kritik an Eremiten, die *in privatis locis proprio iure* lebten, ist in anderen Fällen überliefert.<sup>2397</sup> Sie wurzelte vor allem im Verdikt der Benediktregel über die Einsiedler, die nicht im Kloster für das Leben in der Einsamkeit gerüstet worden waren. Nur den Einsiedlern, die aus einem Kloster kamen, erkannte die Benediktregel die Bezeichnung „Anachoreten“ zu, während die anderen „Sarabaiten“ oder „Gyrovagen“ genannt und als unsittlich beschrieben wurden.<sup>2398</sup> Eine Passage der Stephansregel könnte zwar dahingehend ausgelegt werden, dass Stephan in einigen Klöstern gelebt hatte, bevor er sein Einsiedlerleben in Muret begann, doch der Text bleibt hier bemerkenswert undeutlich<sup>2399</sup>; nach einer Nachricht aus der Vita Gauchers von Aureil, die jedoch meist als unglaubwürdig beurteilt wird, könnte er kurzzeitig Schüler Gauchers gewesen sein.<sup>2400</sup> Es lag nahe, den Grandmontensern, die sich weniger als bei Religiosen üblich von den Weltleuten abgrenzten und sich nicht wie Mönche kleideten<sup>2401</sup>, vorzuwerfen, dass sie – wie schon ihr Gründer Stephan – gar keine richtigen Mönche seien: Stephan von Tournai ätzte noch um 1180, dass die Grandmontenser eher *clerici seu laici vitales* seien.<sup>2402</sup>

Ein großer Teil der Stephansvita ist dazu da zu erklären, wie ein Mann ohne (gesicherte) Klostererfahrung wie Stephan die grandmontensische Lebensordnung und einen Kloosterverband begründen konnte – und, wichtiger noch, darzulegen, warum er das durfte. Neben der Funktion, den Kritikern des Verbandes den Wind aus den Segeln zu nehmen, sollte die erfundene Professeremonie die Reformen Stephans von Liciac legitimieren und an den Gründer rückbinden; auf diese Weise konnte die Einführung oder verstärkte Betonung und

<sup>2396</sup> Zu der Urkunde siehe Kapitel III.1.1. In der gefälschten Urkunde wurde Stephan die Gründung eines Ordens nach der Benediktregel erlaubt, was die päpstliche Reform der Grandmontenser im 14. Jahrhundert legitimieren konnte. Es ist möglich, aber nicht beweisbar, dass die Eremiten in diesem Zusammenhang eine ältere gefälschte Urkunde modifizierten.

<sup>2397</sup> Die zitierte Wendung stammt aus einem Brief Ivos von Chartres, vgl. Migne, PL 162, Nr. 192, Sp. 200. Siehe auch den Aufsatz, den Melville dem Thema gewidmet hat: Melville, G., „In privatis locis proprio iure vivere“. Zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung, in: Chrobak, W./ Hausberger, K. (Hg.), *Kulturarbeit und Kirche. Festschrift Msgr. Dr. Paul Mai zum 70. Geburtstag (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 39)*, Regensburg 2005, S. 25–38.

<sup>2398</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 1. Bischof Ivo von Chartres teilte die Auffassung der Benediktregel, vgl. Migne, PL 162, Nr. 192, Sp. 201.

<sup>2399</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 11: „Denique, peragratis multis heremis et solitudinibus, et de canonicorum, monachorum heremitarumque uita illa quae imitanda sunt memoriae commendans, in Aquitaniam ad (...) Muretum (...) peruenit.“

<sup>2400</sup> Siehe hierzu Kapitel III.1.1.

<sup>2401</sup> Siehe hierzu Kapitel III.4 und III.5.1.3.1.

<sup>2402</sup> Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 14.

Beachtung der Profess unter dem Prior gerechtfertigt werden. Denn es war gerade die Profess, die einen Religiösen von einem Säkularkanoniker<sup>2403</sup> oder einem religiösen Laien unterschied, was auch erklärt, warum im Prolog der Regel A das Gelübde so betont wurde. Die Abgrenzung von der Welt, die Absage an den Besitz und das Leben in Einheit waren weitere Punkte, die im Prolog hervorgehoben wurden und die den Mönch von einem Laien oder Säkularkanoniker unterschieden.<sup>2404</sup> Es scheint, dass die Reformen Stephans von Liciac auch deshalb notwendig waren, weil es unter den Grandmontensern an *perseuerantia* und *stabilitas* mangelte – das belegen die bereits erwähnten Austritte einer größeren Anzahl von Mönchen aus dem Verband, und auch die im Liber angesprochenen Disziplinprobleme zeugen von nicht ausreichender *perseuerantia* und *stabilitas*.<sup>2405</sup> Die Einführung oder stärkere Beachtung der Profess konnte hier eine wirkungsvolle Gegenmaßnahme darstellen. Es ist zu vermuten, dass in der Profess des Gründers in der Stephansvita zumindest ein Stück weit Professformel und Professritus in Grandmont abgebildet wurden, wodurch die Vita die Regel A ergänzte, welche die Aufnahmezeremonie ausgeblendet hatte.<sup>2406</sup> Ein weiteres Indiz für eine Monastifizierung der Grandmontenser unter Stephan von Liciac könnte eine Stelle aus der Stephansvita darstellen<sup>2407</sup>, über die sich bereits Dunn gewundert hatte: „And what are we to make of the story of Stephen’s insistence on sitting on the ground and reading to his disciples from the passions or the saints or lives of the fathers or other edifying scripture? It sounds convincing enough until one realises that the picture drawn is one of a monastic refectory rather than of a small eremitical community“. <sup>2408</sup> Auch hier könnte Stephan von Liciac seine Reformen durch eine Rückführung auf den Gründer legitimiert haben.

Es ist möglich, dass auch die Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Konversen auf Stephan von Liciac zurückging oder zumindest verstärkt beachtet wurde. Es ist auffällig, dass die meisten im Liber beschriebenen Verstöße und die dazugehörigen Ermahnungen vor allem die Laienbrüder betrafen, die für die körperliche Arbeit und die Wirtschaftsangelegenheiten zuständig waren. Dies korrespondiert mit der Regel A, die ebenfalls vorwiegend Anordnungen für die Konversen bzw. die laikalen *dispensatores* traf.<sup>2409</sup> Auch die im Liber beschriebene Aufnahmeregelung war auf die Laienbrüder zugeschnitten, da die Postulanten gefragt wurden, ob sie schwere körperliche Arbeit verrichten konnten.<sup>2410</sup> Es wurde bemerkt,

---

<sup>2403</sup> Vgl. Weinfurter, Salzburger Bistumsreform, S. 236 f.

<sup>2404</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 66-68.

<sup>2405</sup> Siehe oben in diesem Kapitel.

<sup>2406</sup> Zu den Lücken der Regel A siehe Kapitel III.2.5.

<sup>2407</sup> Vita Stephani, cap. 22.

<sup>2408</sup> Dunn, Church and Society, S. 172.

<sup>2409</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.2.

<sup>2410</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1.

dass im Liber nicht zwischen Klerikern und Konversen unterschieden wurde<sup>2411</sup>, was darauf hindeuten könnte, dass er Zustände unter dem Gründer widerspiegelte, aber auch, dass der Liber vor der Regel A niedergeschrieben wurde und Stephan von Liciac die Arbeitsteilung zwischen den beiden Gruppen, die aus der Regel A deutlich wird, erst danach einführte. Doch die Anzahl der Kleriker unter den Grandmontensern war klein<sup>2412</sup>; sowohl der Liber als auch die Regel A ordneten das grandmontensische Leben nicht vollständig, sondern beschränkten sich auf als wichtig erachtete Punkte<sup>2413</sup>; es ist daher möglich, dass man es nicht für notwendig hielt, die Aufnahmeregelung für Kleriker niederzuschreiben, oder die Minderheit im Verband – wie schon in der Regel A – weitgehend ignorierte. Ob Stephan von Liciac nun die Arbeitsteilung einführte oder nicht, kann aus den Quellen leider nicht erschlossen werden. Zumindest aber wurde sie unter ihm verstärkt beachtet – das ergab sich schon daraus, dass der Prior großen Wert auf die strikte Klausur und Kontemplation der Kleriker legte, aus der sich Arbeitsteilung letztlich ergab. Dies legen nicht nur die Klausurvorschriften im Liber und der Regel A nahe<sup>2414</sup>, sondern auch die Stephansvita, die den Gründer als mustergültigen grandmontensischen Kleriker darstellte<sup>2415</sup>, der sich um die weltlichen Angelegenheiten nicht bekümmerte.<sup>2416</sup> Bereits oben wurde erwähnt, dass dies auch Nachteile für die Laienbrüder mit sich brachte, denn gerade in ärmeren Zellen, in denen man jede Arbeitskraft benötigte, wurde den Laien noch mehr harte Arbeit aufgebürdet<sup>2417</sup>; es ist denkbar, dass gerade adelige Konversen Probleme mit diesen bäuerischen Dienst an den Klerikern hatten, und dass auch dies hinter der Aussage des Liber stecken könnte, dass manche Mönche lieber führen statt dienen wollten.<sup>2418</sup> Dieses Arrangement begründete eine Ungleichheit zwischen Klerikern und Laienbrüdern, welche traditionell wirtschaftende Klöster nicht kannten, da sie sich auf die Arbeit der abhängigen Bauern stützten – gerade diese Wirtschaftsweise wurde, wie erwähnt, von einigen Mönchen unter Stephan von Liciac bevorzugt, wobei sie sich vielleicht auf Praktiken unter Peter von Limoges berufen konnten. Dieses Problem bildete wahrscheinlich einen Hintergrund für die Regel A, die Züge eines Kompromisses zwischen Klerikern und Konversen trug. Mit der Regel A schob Stephan einer Klerikalisierung den Riegel vor und

---

<sup>2411</sup> Vgl. Dalarun, *L'indignité au pouvoir*, S. 25. Siehe auch Wilkinson, *Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont*, S. 41, die bemerkt, dass das Wort erstmals in der *Vita Hugonis* verwendet wurde.

<sup>2412</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.2.

<sup>2413</sup> Vgl. Kapitel III.2.5.

<sup>2414</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 34, 35, 46, 48, 49; *Liber de Doctrina*, cap. 1, 13, 34 und 70.

<sup>2415</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>2416</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 13-15.

<sup>2417</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.2.

<sup>2418</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 9.

sicherte den Laienbrüdern die volle ökonomische Kontrolle zu; diese mussten sich allerdings auch gefallen lassen, dass die Regel vor allem in ihren Aufgabenbereich eingriff.<sup>2419</sup>

Die allgegenwärtige Berufung auf den Gründer, welche die Reform Stephans von Liciac kennzeichnete, konnte aber kaum die inneren Differenzen im Verband überdecken, die an manchen Stellen der Stephansvita, des Liber de Doctrina und der Regel A fassbar werden und auf eine Opposition gegen Stephan von Liciac hindeuten. Bereits oben wurde erwähnt, dass die strikte Armut, die der Prior in Berufung auf den Gründer forderte, von einigen Mönchen als problematisch, da kaum praktikabel empfunden wurde.<sup>2420</sup> Besonders das Verbot der Tierhaltung bedurfte offenbar der Rechtfertigung, denn dieses wurde in der Stephanvita sehr häufig angesprochen.<sup>2421</sup> Auch standen die grandmontensischen Ideale der Armut und Caritas im Widerspruch.<sup>2422</sup> Manche waren offenbar der Ansicht, dass man die wirtschaftlichen Restriktionen lockern sollte, um eine bessere Armenfürsorge leisten zu können, und meinten generell, dass man mehr Einsatz für die „Welt“ zeigen sollte, auch durch die Übernahme seelsorgerlicher Aufgaben.<sup>2423</sup> Ein weiteres Problem für einige Grandmontenser stellte die unvermeidliche Begleiterscheinung der Armut dar, die zeitraubende und harte körperliche Arbeit. Auch hier konnte es letztlich um die Frage der Gewichtung von *vita activa* und *vita contemplativa* gehen, denn es war offensichtlich, dass die Arbeit von der Kontemplation abhielt. Hierbei konnte der Gedanke auftauchen, dass man in einer anderen *religio* besser aufgehoben war, in der man sich den wesentlichen Dingen widmen konnte, statt unablässlich zu arbeiten.<sup>2424</sup> Aus diesem Grund, aber auch aus adeligem Standesdünkel heraus, sprachen sich manche für eine traditionelle grundherrschaftliche Wirtschaftsweise aus. Vermutlich konnte sich diese Opposition auch noch auf die Linie des vorherigen Priors Peter von Limoges berufen.

Die strittigen Punkte kulminierten schließlich in den unbeliebten Aussendungen für Neugründungen, die ein integraler Bestandteil der Verbandsreform Stephans von Liciac waren.<sup>2425</sup> Die strengen Vorgaben der Regel A trafen zwar auch die etablierten Zellen, die sich von unerlaubten Einkünften trennen mussten, sich aber bereits eine tragfähige ökonomische Basis oder einen Kreis an Förderern aufgebaut hatten. Doch in voller Härte war die Reform in den kleinen Zellen zu spüren, die unter Stephan neu gegründet wurden und –

---

<sup>2419</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.2.

<sup>2420</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>2421</sup> Vgl. Vita Stephani, Prol., S. 103; cap. 6; cap. 32, S. 121; cap. 43.

<sup>2422</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.3.

<sup>2423</sup> Siehe oben in diesem Kapitel und Kapitel III.2.3.3.

<sup>2424</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 6.

<sup>2425</sup> Vgl. Kapitel III.1.3.

wie viele neue Zellen – zunächst unter prekären Bedingungen überleben mussten. Die Verbote der Regel A verurteilten die Mönche in den neuen Zellen zu einem Leben am Rand des Existenzminimums. Es scheint, dass gerade die Aussendungen eine der schlimmsten Bürden für die Grandmontenser waren. So wurden die Mönche im ersten Kapitel der Regel über den Gehorsam bezeichnenderweise ermahnt, dass sie dem Prior folgen mussten, wenn er sie zu einer Neugründung aussandte: „Haesitatio est contra fidem quam debent habere fratres istius congregationis, in oboedientia pastoris sui, cum dicit: ‘Fratres, uos in quendam locum pauperum ibitis; sed necdum ibi libri sunt, nec etiam aedificia.’“<sup>2426</sup> Dass dies nicht unbedingt Begeisterung unter den Mönchen auslöste, kann man sich lebhaft vorstellen. Im zweiten Kapitel wurde es sogar als Gipfel des Gehorsams dargestellt, wenn man seinen eigenen Willen kreuzigte und den Prior darum bat, ausgesandt zu werden, obwohl man es innerlich gar nicht wollte.<sup>2427</sup> Die Stephansregel zeigt hier recht deutlich, dass diese Aussendungen recht unbeliebt waren – auch für die Klausur des Priors spielte dies eine Rolle, denn diese sollte den Gehorsam der Mönche garantieren und verhindern, dass jemand in gegen die Anordnung des Priors in seiner Zelle blieb.<sup>2428</sup> Dass die Neugründungen in der Nähe von Wäldern erfolgen sollten<sup>2429</sup>, war wohl auch als Arbeitserleichterung gedacht, wenn sich die Eremiten ihre Bleibe zimmern mussten. Die Aussendung konnte jeden treffen, wahrscheinlich aber besonders erfahrene Mönche in Grandmont, die sich gut als Leiter von Zellen eigneten.<sup>2430</sup> Nach dem Liber de Doctrina sollte der Prior bereits die Postulanten auf dieses Schicksal vorbereiten: „Poterisne, frater, fossor esse, ligna et fimum portare, cunctisque fratribus seruire? (...) Adhuc aliud superfuerit: forsitan mitterem te in aliquod nemorum, et annonam quam manibus cum ligneo ligone laborando acquisieris, ego acciperem, et eis qui me hic custodiunt tribuerem. (...) Tu uero pergere potes ad quodlibet monasteriorum, ubi magna inuenies aedificia, cibosque delicatos suis temporibus constitutos. Illic bestias reperies terrarumque latitudinem, hic tantum crucem et paupertatem.“<sup>2431</sup>

Insgesamt schält sich aus den Quellen das Bild eines zum Teil demotivierten und zerstrittenen Verbandes heraus, der sich über seine grundlegende Ausrichtung uneins war und dessen Angehörige zum Teil eine Angleichung an andere Observanzen – wie die Kanoniker oder die Benediktiner – erstrebte. Die negative Beurteilung eines Teils der eigenen Mönche, die im Liber sichtbar wird, sowie die Verteufelung der aus dem Verband Ausgetretenen im

---

<sup>2426</sup> Regula Stephani, cap. 1.

<sup>2427</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 2.

<sup>2428</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 62.

<sup>2429</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 30.

<sup>2430</sup> Vgl. die Begründung für eine Aussendung Hugos in Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 16.

<sup>2431</sup> Liber de Doctrina, cap. 1.

Antidotum legen nahe, dass eine solche Deutung nicht übertrieben ist. Auch wenn zu vermuten ist, dass einige Mönche schon vor den Reformen den Verband verlassen hatten – die mangelnde *stabilitas* und *perseuerantia* schienen einer der Gründe für die Reform zu sein –, ist es nicht unwahrscheinlich, dass die umstrittenen Reformen Stephans von Liciac einen größeren Exodus aus dem Verband auslösten. Die Existenz des Antidotum als einer „Werbeschrift für den jungen Grammontenserorden“<sup>2432</sup> deutet darauf hin, dass man zum Ausgleich neue Mönche anzulocken gedachte.

Ebenso deutet die erhaltene Papsturkunde Hadrians IV. gravierende Streitigkeiten im Verband an sowie nicht konkretisierte Laster, die in brüderlicher Liebe zu überwinden seien.<sup>2433</sup> Die wichtigsten Gegner Stephans von Liciac waren wahrscheinlich die Anhänger der Linie Peters von Limoges, die unter dem Prior an Einfluss verloren hatten und sich von ihren lieb gewonnenen Gewohnheiten verabschieden mussten. Die Auseinandersetzungen im Verband waren offenbar so gravierend, dass Stephan von Liciac die Hilfe der Bischöfe und des Papstes erbat. Dies legen die Informationen nahe, die uns die Urkunde Hadrians IV. liefert: Wohl zur Vorbereitung einer Approbation der Regel A erzählten die beiden Bischöfe von Limoges und Cahors dem Papst von Stephan von Muret und der grandmontensischen Lebensweise und lobten diese in höchsten Tönen. Auch der Papst lobte diese in der Urkunde und rief die Grandmontenser dazu auf, ihren Streit beizulegen, weiterhin den Pfaden des Gründers zu folgen und den Tugenden statt der Laster anzuhängen: „Verum quoniam non qui incipit, sed qui perseuerat in finem uirtutis premium obtinebit, et quia bonum principium optimus debet semper exitus comitari, dilectionem uestram per apostolica scripta rogamus, monemus et exhortamur attentius ut in bono opere quod cepistis, preheunte diuina gratia inuiolabiliter persistatis, et nihil sit quod constantes et uiriles animos uestros a conditoris obsequio debeat aliquatenus retardare (...). Confortamini ergo in Domino et in potentia uirtutis eius, state fortes in fide, abiciatis opera tenebrarum et induamini arma lucis, atque omnes antiqui hostis insidias diuino comitante presidio superantes, calcate uitia, inherete uirtutibus, inuicem supportantes et mutuam in uobismetipsis charitatem habentes, ita quidem ut in nullo, iuxta Apostolum presumatis nisi tantum in Domino et de Domino gloriari (...).“<sup>2434</sup> Dies konnte nichts anderes bedeuten, als dass die Bischöfe und der Papst die Verbandsreform Stephans von Liciac unterstützten; bemerkenswert ist – neben der Berufung auf den Gründer – auch die Betonung der *perseuerantia* in der Urkunde, was mit den Zielen des Priors übereinstimmte. Insgesamt erscheint die Regel A somit als mustergültiges Beispiel für eine

---

<sup>2432</sup> Haye, Das Antidotum, S. 401.

<sup>2433</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1963), Nr. 4-5, S. 112-114.

<sup>2434</sup> Becquet, Bullaire (1963), Nr. 4-5, S. 113 f.

Regel, die im Rahmen einer Krise bzw. einer Neuausrichtung eines Verbandes geschrieben wurde, was Diem generell für den Schreibanlass von Klosterregeln hielt.<sup>2435</sup>

Die Regel war jedenfalls das zentrale Dokument für die Verbandsreform. So diente sie einerseits als Anleitung zur Umsetzung der Reform insbesondere in den Zellen, auf die der Prior nur schlecht Zugriff hatte; dabei wurden in erster Linie der Prior und die *dispensatores* angesprochen.<sup>2436</sup> Gerade durch die Reform konnte, noch zusätzlich zu den in der Forschung benannten Punkten – der Ausbreitung des Verbandes und des Verblässens des Charismas Stephans von Muret – Unsicherheit über wichtige Punkte der Observanz entstehen, was eine detaillierte Anleitung erforderlich machte. Die Regel bot hier Handlungsrichtlinien und definierte auch die Vergehen, die vom Prior oder den *sacerdotes* abgeurteilt werden sollten. Die Regel diente andererseits auch der Festigung und der Verstetigung der Reform, indem der Prior und die *dispensatores* an – vorrangig wirtschaftliche – Leitlinien gebunden wurden; die Profess machte die Regel für alle Grandmontenser verpflichtend. Auf diese Weise konnte die *perseuerantia* garantiert werden, die Stephan von Liciac so wichtig war.<sup>2437</sup> Insofern handelte es sich in der Tat um prospektive Gesetzgebung, welche auch die Zukunft des Verbandes bestimmen sollte. Zuletzt bot sie, wie Becquet es formulierte, „une sorte de code pour l'établissement de celles“<sup>2438</sup>, denn mit der Verbandsreform war die Gründung neuer Zellen verbunden.

Die Regel bot aber nicht nur Leitlinien für die Mönche, sondern hatte wahrscheinlich auch andere Adressaten, die nicht auf den ersten Blick erkennbar sind – die Bischöfe. Die Regel gab den Bischöfen einen Maßstab für eine mögliche Korrektur des Verbandes, denn als nicht exemter Verband unterlagen die Grandmontenser der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt. Der Rechtsstatus des Verbandes brachte es mit sich, dass eine Verbandsreform nur im Einvernehmen mit den Bischöfen durchgeführt werden konnte, welche auch generell über die Observanz der Klöster in ihrer Diözese bestimmen konnten. Damit konnte der Bischof die Einhaltung der Regel erzwingen und Abweichungen von ihr sanktionieren, was umso notwendiger war, als die Macht des Priors durch die Klausur beschränkt war; es waren die Bischöfe, welche de facto die Verbandsreform durchsetzen mussten. Im Fall der Bischöfe von Limoges und Cahors ist denn auch eine Unterstützung Stephans von Liciac bekannt.

Wenn man die Bischöfe als Adressaten der Regel ansieht, eröffnen sich weitere interessante Gesichtspunkte. Die Regel hatte so einerseits auch die Funktion, bei den Bischöfen für die

---

<sup>2435</sup> Vgl. Diem, Das monastische Experiment, S. 139 f.

<sup>2436</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.1 und III.2.3.2.

<sup>2437</sup> Siehe oben in diesem Kapitel.

<sup>2438</sup> Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 42.



Reform zu werben, was unten näher ausgeführt werden wird.<sup>2439</sup> Diese Zielsetzung erklärt jedenfalls manche Eigenheiten der Regel und die ausgesprochene Bischofsfreundlichkeit des Propositum. Zudem benötigten die Bischöfe exaktere Maßstäbe für die Korrektur des Verbandes, gerade wenn eine Reform durchgeführt wurde. Hier spielte vor allem eine Rolle, dass die Gepflogenheiten der Grandmontenser erheblich von den Benediktinern und anderen etablierten Orden abwichen. Es gab grandmontenserspezifisches Fehlverhalten wie den Kauf von Tieren, dessen Korrektur nicht unmittelbar einleuchtete: Warum sollte der Bischof ein Verhalten korrigieren, das der Lebensweise anderer Orden entsprach? Die Überwachung des Verbandes von außen sollte die Überwachung von innen, welche durch die Klausur des Priors erschwert war, ergänzen. Auf diese Weise sollte auch die Einheitlichkeit des Verbandes erhalten und gefestigt werden.

### **5.1.2.3 Wahrung der Einheit im Klostersverband und Entlastung des Priors**

Die Herstellung und Wahrung der Einheit in einem Verband kann wohl als Zweck der meisten Klosterregeln gelten: Die Forschung bringt die Entstehung der Klosterregeln im Allgemeinen – so auch der Stephansregel – mit der Ausbreitung von Klostersverbänden in Zusammenhang, die naturgemäß die mündliche Kommunikation überstrapazierten und die Einheit gefährdeten.<sup>2440</sup> Bei den Grandmontensern stellt sich, anders als bei den Kartäusern, nicht die Frage, ob die Regel zur Konstituierung eines Verbandes oder Ordens diene. Denn es gab schon einige grandmontensische Zellen, als die Regel A niedergeschrieben wurde; der Klostersverband wurde hierbei als selbstverständlich vorausgesetzt, aber im Text wohl nicht eigens berücksichtigt. Die Regel A sollte wahrscheinlich nicht die Belange des Verbandes regeln, sondern ordnete wie beispielsweise die Benediktregel nur die Organisation und Lebensweise in den Einzelklöstern.<sup>2441</sup>

Demnach sollte die Regel vor allem eindeutige Leitlinien für den klösterlichen Alltag<sup>2442</sup> bieten; „jederzeit aufrufbare Legaldefinitionen sowohl der konkreten Verhaltensnormen wie auch der organisationstechnischen Strukturen“, die nach Melville notwendig wurden, „weil

---

<sup>2439</sup> Siehe Kapitel III.5.1.3.3.

<sup>2440</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 563; Chanaud, L'abbaye et l'ordre de Grandmont, S. 34; Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 354; Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 230.

<sup>2441</sup> Vgl. Kapitel III.2.1.

<sup>2442</sup> Vgl. Melville Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 354; Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 563; Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 173; Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 230 f.

diesen im klösterlichen Alltag künftig auch einheitlich und bis ins Detail präzise nachgelebt werden sollte[n]“<sup>2443</sup>, bot die Regel A jedoch nur beschränkt. Die Regel eignete sich schlecht dazu, die mündliche Übermittlung der Verhaltensnormen (weitgehend) zu ersetzen, denn sie ordnete nur Teilaspekte des grandmontensischen Lebens – vor allem die Belange, die zentral für die Verbandsreform waren und Stephan von Liciac als vordringlich galten.<sup>2444</sup> Pellistrandi berücksichtigte diese Partialität der Regel, wenn sie schrieb: „La Règle devait donc résoudre plusieurs problèmes: rester fidèle à l’esprit du fondateur tout en prévoyant le *minimum* d’organisation qu’exige la vie communautaire; être aussi un ‚code‘ qui guiderait la conduite des frères de chaque ‚celle‘, en particulier en cas de donations qui ne manqueraient pas d’affluer du fait de l’engouement des fidèles pour les ermites.“<sup>2445</sup> Gerade in den vordringlichen Bereichen – der Armut und der Einsamkeit bzw. den Besitzvorschriften und dem Verhältnis zur Außenwelt – ging Stephan jedoch sehr ins Detail und berücksichtigte alle möglichen Situationen.<sup>2446</sup> Die mündliche Übermittlung spielte auch nach der Niederschrift der Regel A eine sehr wichtige Rolle, denn auch die allen gemeinsame Formierung der Novizen in Grandmont garantierte die Einheit des Verbandes. Diese war vor allem dann gefährdet, wenn das Priorat wechselte – sei es, dass der neue Prior wenig charismatisch war oder dass er das Leben in Grandmont änderte<sup>2447</sup>, so wie es Stephan von Liciac mit seiner Verbandsreform tat. Diese Neuerungen mussten dann mittels der Regel an die Zellen kommuniziert, eingeübt und verfestigt werden; dies war sicherer, als wenn man nur einzelne in den neuen Gebräuchen unterrichtete Mönche an die Zellen schickte. Die Schriftlichkeit ergänzte hier die Mündlichkeit – sie diente vor allem dazu, neue oder strittige Belange zu transportieren.

Neben der zunehmenden Größe des Verbandes spielten auch spezielle Probleme der Grandmontener für die Abfassung der Regel eine Rolle, vor allem die Klausur des Priors, welche dessen Macht einschränkte, die Kommunikation zwischen Mutterhaus und Zellen erschwerte und daher eine geschriebene Regel erforderlich machte.<sup>2448</sup> Die Schriftlichkeit war hier wichtig, um einer möglichen Überforderung des Priors entgegenzuwirken, wenn er die Angelegenheiten des gesamten Verbandes ordnen musste. Implizit wurde diese Entlastungsfunktion auch in der grandmontensischen *Institutio* deutlich, denn hier wurden die

---

<sup>2443</sup> Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 354. Siehe auch Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 563.

<sup>2444</sup> Vgl. Kapitel III.2.5.

<sup>2445</sup> Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 230 f. Hervorhebung von mir.

<sup>2446</sup> Vgl. Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 234 f.

<sup>2447</sup> Vgl. Kapitel III.2.5.

<sup>2448</sup> Vgl. Lanthonie, Histoire de l’Abbaye de Grandmont, S. 11; Becquet, La règle de Grandmont, S. 112.

Fälle vorgestellt, in denen der Prior persönlich Recht sprach; dazu hieß es lapidar: „*Judicia sunt in pas[toris discr]etione, quare non sunt scripta.*“<sup>2449</sup> Die Regel erleichterte die eigenständige Lösung von Konflikten in den Zellen und konnte damit den Prior entlasten. Innerhalb der Zellen urteilten die *sacerdotes* die Vergehen ab; die Regel zeigte auf, was als Vergehen zu gelten hatte, und die spätere *Institutio* klärte schließlich ab, in welchen Fällen der Prior bemüht werden musste – prinzipiell aber sollten die Zellen ihre Probleme eigenständig lösen. Die Regel und später die *Institutio* ermöglichten es den Zellen, auch abseits vom Mutterhaus ein grandmontensisches Leben zu führen und einige Konflikte zu lösen, ohne den Prior einzuschalten. Die *Institutio* schloss zwar wichtige Lücken, welche die Regel hinterlassen hatte, blendete aber ebenfalls einige Bereiche wie das Noviziat vollständig aus.<sup>2450</sup>

Neben diesen Aspekten, welche mehr oder minder auch auf viele andere Orden und ihre Regeln zutreffen dürften, sind gerade die spezifischen Probleme des grandmontensischen Verbandes eine nähere Betrachtung wert, denn es gab hier einige Probleme, welche den Zusammenhalt und die Einheitlichkeit der einzelnen Klöster gefährdeten und eine Regel besonders erforderlich machten. Als Erstes sind hier die inneren Differenzen im Verband und die umstrittene Verbandsreform Stephans von Liciac zu nennen. Ebenso wichtig war aber auch der Rechtsstatus der Grandmontenser als nicht exemter Verband, der den Zusammenhalt der einzelnen Zellen gerade bei einer Ausbreitung über mehrere Diözesen gefährdete. Als nicht exemter Verband waren die Grandmontenser von ihren jeweiligen Diözesanbischöfen abhängig; mochte ihnen der eine Bischof wohlwollend gegenüberstehen, so konnte sie der andere ablehnen. Lobte der eine ihre ungewöhnlich strenge Lebensweise, so konnte sie der andere bedrängen, eine bestehende Klosterregel anzunehmen. Förderte sie der eine Bischof, konnte sein Nachfolger sich dagegen stellen. Solange der Verband nicht exemt war, blieb er stets durch Eingriffe von außen gefährdet; die Zellen konnten eine unabhängige Entwicklung durchmachen und mit Zustimmung des Bischofs ihre Observanz ändern, so dass sich die Einsiedeleien auch in Benediktinerklöster wandeln konnten. Daher wurde eine Klosterregel besonders dann nötig, wenn sich der Verband in eine andere Diözese ausbreitete; dazu musste der Verband nicht einmal besonders groß sein.<sup>2451</sup> Besonders aber war die Mitwirkung der Bischöfe an der Verbandsreform Stephans unerlässlich. Es waren letztlich die Bischöfe, welche die Verbandsreform gegen Widerstand durchsetzen und einen einheitlichen Verband

---

<sup>2449</sup> *Institutio seu consuetudines*, cap. 52.

<sup>2450</sup> Zur *Institutio* und ihren Inhalten siehe Kapitel III.2.5.

<sup>2451</sup> Siehe auch das Beispiel der Kartäuser: Die Chartreuse lag im Bistum Grenoble, die drei Einsiedeleien, an die sich die *Consuetudines Guigonis* richteten, an den Grenzen zwischen den (Erz)Bistümern Lyon, Genf und Belley.

nach den Vorstellungen Stephans von Liciac schaffen mussten. Die Grundprobleme der Verbandsreform und des nichtexemten Status, welche die Einheit des Verbandes gefährdeten, wurde vielleicht noch durch die geographische Lage Grandmonts verstärkt. Es ist leider nicht klar, wann die Regel A genau niedergeschrieben wurde und ob die Entstehung des Angloangevinischen Reiches hierfür eine Rolle spielte. Doch auch dieser Machtwechsel in Aquitanien gefährdete die Einheit der Grandmontenser, da sich die verschiedenen Zellen nun über den englischen und französischen Machtbereich erstreckten und unterschiedlichen politischen Einflüssen ausgesetzt waren.

Neben der Herstellung und Sicherung der Einheit des Verbandes konnte die Regel auch dazu beitragen, seine Ausbreitung zu begünstigen. Stephan von Liciac verfolgte eine Expansionspolitik, die mit der Verbandsreform Hand in Hand ging.<sup>2452</sup> Die Regel A könnte auch im Hinblick auf diese Neugründungen geschrieben worden sein, denn es gab mehrere Abschnitte in der Regel, die sich allein den Neugründungen widmeten<sup>2453</sup>, so dass Becquets Interpretation der Regel als „une sorte de code pour l'établissement de celles“<sup>2454</sup> zutrifft. Auch die ökonomischen und territorialen Anforderungen für eine Neugründung wurden recht detailliert beschrieben, woraus potenzielle Förderer des Ordens – in erster Linie die Bischöfe und weltlichen Herren – auch recht schnell die territorialpolitischen und ökonomischen Vorteile ersehen konnten. Es ist nicht klar, ob die Regel von externen Förderern erbeten wurde, weil sie Neugründungen vornehmen oder unabhängige Klöster in Grandmontensenzellen umwandeln wollten – oder ob es eher die Grandmontenser selbst waren, welche sich an die Bischöfe wandten und Neugründungen erbat. Insgesamt sind die verbandsinternen Gründe sehr gewichtig, wenn nicht gar allein ausschlaggebend für die Niederschrift der Stephansregel gewesen: Die Regel A war unerlässlich für die Durchsetzung der Verbandsreform Stephans von Liciac, welche die Gründungszeit unter Stephan von Muret wiederherstellen sollte, und bot die einzige Möglichkeit, die Probleme durch den nichtexemten Status des Verbandes zu überwinden. Gleichwohl spielten auch äußere Einflüsse eine Rolle, die im Folgenden beleuchtet werden sollen.

---

<sup>2452</sup> Vgl. Kapitel III.1.3.

<sup>2453</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 24-33.

<sup>2454</sup> Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 42.

### 5.1.3 Gründe außerhalb des Verbandes

#### 5.1.3.1 Äußerer Druck zur Annahme einer (bestehenden) Klosterregel?

Dass externe Einflüsse wichtig für die Niederschrift der Regel A waren, lässt sich aus den erhaltenen Quellen vermuten. Diese lassen nicht nur innere Spannungen im Verband erkennen, sondern auch Kritik von außen; tatsächlich ist nicht immer klar zu unterscheiden, ob die Kritik von außen oder von den verbandsinternen Gegnern Stephans von Liciac geäußert wurde. Der erste wichtige Kritikpunkt betraf die Regel an sich bzw. die Tatsache, dass die Grandmontenser keiner der kirchlich anerkannten traditionellen Klosterregeln folgen wollten. Hierfür sind drei Schriftstücke wichtig – der Prolog der Regel A selbst, der sog. Prolog des Liber de Doctrina und die sog. Conclusio des Liber. Die drei Texte setzen hierbei unterschiedliche Akzente: Der Prolog der Regel argumentierte gegen die Annahme der Benedikt-, Augustinus- und Basiliusregel und rechtfertigte den Rückgriff auf das Evangelium<sup>2455</sup>, während der sog. Prolog des Liber de Doctrina speziell gegen die Annahme der Benediktregel argumentierte.<sup>2456</sup> Die sog. Conclusio des Liber hingegen ging eher auf den Vorwurf ein, dass es sich bei der Lebensweise der Grandmontenser um eine verachtenswerte *nouitas* handle, die keiner der anerkannten Klosterregeln entspreche. Der Umwelt war vor allem ein Ärgernis, dass man die Grandmontenser weder den Kanonikern noch den Mönchen – und damit weder der Benedikt- noch Augustinusregel – zuordnen konnte. Da man hierbei auch auf einige *institutiones* einging, die in der Regel A enthalten waren<sup>2457</sup>, ist es wahrscheinlich, dass dieser Text nach der Regel entstand und die Kritik der Außenwelt an der Regel selbst widerspiegelte. Abseits von diesen Quellen überliefert auch das Antidotum des Magisters Wilhelm den Vorwurf, dass der Verband keiner der Regeln der Väter anhing.<sup>2458</sup> Insgesamt erwecken diese Quellen den Eindruck, dass die Grandmontenser einem massiven Druck von außen ausgesetzt wurden, eine bestehende Regel anzunehmen, und dass dieser Druck auch nach der Niederschrift der Regel nicht (ganz) nachließ. War es vielleicht der Druck von außen, eine (bestehende) Regel anzunehmen, welcher die Grandmontenser dazu bewegte, ihre eigene Regel niederzuschreiben und so ihr Propositum zu sichern? In diesem Fall würde man vor allem an Druck von Seiten der Amtskirche denken, die verlangte, dass das Verhältnis der Grandmontenser zur Amtskirche geregelt wurde: „Die zunehmende Zahl

---

<sup>2455</sup> Vgl. Regula Stephani, Prolog., S. 65-68.

<sup>2456</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prolog., S. 5 f.

<sup>2457</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 60-62.

<sup>2458</sup> Vgl. Magister Wilhelm, Antidotum, S. 420, V. 98.

der *cellae* (...) stellte nicht nur ein Problem für die interne gemeinschaftliche Organisation, sondern auch für das Verhältnis zur Amtskirche dar.<sup>2459</sup> Als Beleg dafür, dass die Kirche noch lange ihre Probleme mit der Lebensweise der Grandmontenser hatte, wurde in der Forschung der erste Brief des Stephan von Tournai herangezogen, der um 1180 entstand.<sup>2460</sup>

Dunn führte denn auch die Niederschrift der Regel in erster Linie auf den äußeren Druck auf die Grandmontenser durch die Amtskirche zurück. Demnach sollte die Regel die Grandmontenser in die kirchlichen Strukturen einfügen und als rechtgläubig ausweisen, was für das Überleben einer Gemeinschaft notwendig war.<sup>2461</sup>

Diese Annahme wirkt vor allem pausibel wegen der oben dargelegten Indizien dafür, dass die Grandmontenser vor der Verbandsreform Stephans von Liciac eher einer Laienbruderschaft ähnelten oder zum Teil ähnlich wie Säkularkanoniker lebten.<sup>2462</sup> Auch die Disziplinprobleme innerhalb des Verbandes könnten die Amtskirche dazu bewegt haben, eine Reform zu fordern – und in dieser Zeit bedeutete Reform häufig, dass sich ein Kloster auf eine bestehende Regel festlegen musste. Die päpstliche Gesetzgebung im 12. Jahrhundert widmete sich gerade auch den Gemeinschaften, welche keine Profess kannten und die evangelischen Räte nur eingeschränkt befolgten; diesen wurde die Annahme der Benedikt-, Augustinus- oder Basiliusregel verordnet. Wenn man im Prolog der Stephansregel gegen die Annahme einer dieser drei Regeln argumentierte, so war das wohl diesen Bestimmungen geschuldet. Bekanntlich wurde erst auf dem Vierten Laterankonzil die Gründung neuer Orden bzw. neue Klosterregeln verboten; für entsprechende Versuche des Papsttums im 12. Jahrhundert, regulierend in das Ordenswesen einzugreifen, wird in der Forschung vor allem das Zweite Laterankonzil (1139) unter Papst Innozenz II. genannt.<sup>2463</sup> Dieses wurde auch mit dem Prolog der Stephansregel bzw. des *Liber de Doctrina*<sup>2464</sup> und der *Stephansvita*<sup>2465</sup> in Verbindung gebracht. Zentral hierfür ist Kanon 26 des Zweiten Laterankonzils („*Ut sanctimoniales in privatis domiciliis non habitent*“): „*Ad haec perniciosam & detestabilem consuetudinem quarumdam mulierum, quae licet neque secundum regulam B. Benedicti, neque Basilii, aut Augustini vivant, sanctimoniales tamen vulgo censori desiderant, aboleri decernimus. Cum enim juxta regulam degentes in cenobiis, tam in ecclesia quam in refectorio atque dormitorio communiter esse debeant: propria sibi aedificant receptacula, & privata domicilia, in quibus*

---

<sup>2459</sup> Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 562.

<sup>2460</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 567 f.; Dunn, *Church and Society*, S. 173 f.; Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 143-151.

<sup>2461</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 181 f.

<sup>2462</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>2463</sup> Vgl. Dubois, *Les ordres religieux*, S. 287 f.

<sup>2464</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 345-347, 349-351, 356 f.

<sup>2465</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 139 f., mit Anm. 38.

sub hospitalitatis velamine passim hospites & minus religiosos, contra sacros canones & bonos mores suscipere nullatenus erubescunt. Quia ergo omnis qui male agit odit lucem, ac per hoc ipse absconditae in injustorum tabernaculo opinantur se posse latere oculos iudicis cuncta cernentis: hoc tam inhonestum detestandumque flagitium ne ulterius fiat, omnimodis prohibemus, & sub poena anathematis interdicimus.”<sup>2466</sup> Aber auch Kanon 9 (“Ut monachi & regulares canonici, leges temporales & medicinam non discant”) ist nicht uninteressant: “Prava autem consuetudo, prout accepimus, & detestabilis inolevit, quoniam monachi & regulares canonici, post susceptum habitum & professionem factam, sprete beatorum magistrorum Benedicti & Augustini regula, leges temporales & medicinam gratia lucri temporalis addiscunt (...).”<sup>2467</sup> Hier ist sichtbar, dass Innozenz II. die Mönche der Benediktregel, die Kanoniker der Augustinusregel zuordnete.<sup>2468</sup> Dies zeigt sich auch an der „Regularitätsklausel“ in päpstlichen Bullen seit Innozenz II., die zusätzlich die Basiliusregel für Mönche kennen.<sup>2469</sup> Mit diesem Papst wird ein Bestreben der Kurie fassbar, die verwirrende Vielfalt der religiösen Lebensformen zu ordnen, und es sind genau solche Zuordnungen, gegen die sich die Grandmontenser wehrten.

An diese Ansätze knüpfte auch das Konzil an, das Eugen III. im Jahr 1148 in Reims abhielt und in dem größtenteils die Konzilsbeschlüsse Innozenz‘ II. bestätigt wurden. Kanon 4 („Ut sanctimoniales assidue in claustro permaneant“) griff den Kanon 26 des Zweiten Lateranum auf, variierte ihn aber etwas: „Ad maiorem autem domus Dei decorem adjicientes statuimus, ut sanctimoniales & mulieres, quae canonicae nominantur, & irregulariter vivunt, juxta beatorum Benedicti & Augustini rationem, vitam suam in melius corrigant & emendent: superfluitatem et inhonestatem vestium recidant: & in claustro sint assidue permanentes: choro, refectorio, & dormitorio sint contente, & relictis praebendis, & aliis propriis, earum necessitatibus de communi provideant. Quod si usque ad proximum apostolorum festum non adimpleverint, extunc in earum ecclesiis, donec hoc nostrum mandatum adimpleverint, Divina prohibemus officia celebrari: & si qua ipsarum mortua fuerit, Christianorum careat sepultura. Prohibemus etiam, ne in earumdem collegiis aliqua quae irregulariter victura fuerit, recipiatur.”<sup>2470</sup> Allerdings wurde hier nur die Annahme der Benedikt- und Augustinusregel verordnet, was bedeuten könnte, dass die Grandmontenser eher auf das Zweite Laterankonzil

<sup>2466</sup> Concilium Lateranense II, can. 26, in: Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio 21, Sp. 532 f.

<sup>2467</sup> Concilium Lateranense II, can. 9, in: Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio 21, Sp. 528.

<sup>2468</sup> Der Begriff „Augustinusregel“ bezog sich auf zwei Texte: das authentische Praeceptum und den Augustinus zugeschriebenen Ordo monasterii.

<sup>2469</sup> Vgl. Dubois, Les ordres religieux, S. 285-287.

<sup>2470</sup> Concilium Remense, can. 4, in: Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio 21, Sp. 714 f.

reagierten. Auf den ersten Blick würde also die Vermutung naheliegen, dass sich die Grandmontenser gegen Ansichten der Kurie stellten.

Gleichwohl ist es nicht nachweisbar, dass die Amtskirche tatsächlich Druck auf die Grandmontenser ausübte, eine bestehende Regel anzunehmen. Hingegen gibt es Belege dafür, dass die Amtskirche die Verbandsreform Stephans von Liciac sowie die Regel A unterstützte. Dies galt in erster Linie für die Bischöfe von Limoges, in deren Diözese der Verband entstanden war. Die eremitischen Gemeinschaften konnten sich in der Diözese recht frei entfalten, was auch das Beispiel des Verbands von Obazine zeigt. Als Stephan von Obazine Bischof Eustorgius von Limoges (1106-1137) um die Erlaubnis bat, sich im Süden der Diözese niederlassen zu dürfen, riet ihnen Eustorgius nur, sich an die Traditionen der Väter zu halten.<sup>2471</sup> Auch der Nachfolger des Bischofs, Gerald II. von Limoges (1139-1177), schien eine eher tolerante Haltung gegenüber Eremiten an den Tag gelegt zu haben – wie er auch nichts dabei fand, in Chantelle Säkularkanoniker einzuführen.<sup>2472</sup> Er unterstützte die Lebensform der Grandmontenser und versuchte nicht, sie in vorgegebene Formen zu drängen; demgemäß setzte er sich zusammen mit seinem gleichnamigen Amtsbruder aus Cahors für die Verbandsreform Stephans von Liciacs – und wohl auch die Regel A – ein, indem er den Gründer und die Lebensweise der Grandmontenser vor Papst Hadrian lobte. Dieser wiederum mahnte die Mönche, den Pfaden ihres Gründers zu folgen und ihre inneren Differenzen zu überwinden, womit er ebenfalls die Verbandsreform des Priors unterstützte.<sup>2473</sup> Gerald von Limoges war denn auch im Jahr 1167 bei der Translation Stephans von Muret anwesend, die einer Kanonisation auf Diözesanebene gleichkam. Neben ihm und Gerald von Cahors war auch Erzbischof Gottfried von Bordeaux (1136-1158) den Grandmontensern wohlgesonnen.<sup>2474</sup> Diese Bischöfe hatten eher Interesse daran, dass die Grandmontenser ihre Lebensform beibehielten; die Bischöfe profitierten davon ja am meisten, denn das grandmontensische Propositum war ausgesprochen bischofsfreundlich.<sup>2475</sup> Gleichwohl könnten sie – oder auch der Bischof von Limoges alleine – die Grandmontenser veranlasst haben, ihre Lebensform in einer *eigenen* Regel niederzuschreiben, wie es Hugo von Grenoble

---

<sup>2471</sup> Vgl. Vita sancti Stephani Obaziniensis, S. 54. Für eine knappe Darstellung des Lebens Stephans von Obazine vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 548 - 561; Melville, Stephan von Obazine, S. 85 – 101.

<sup>2472</sup> Vgl. Becquet, Les évêques de Limoges (1980), S. 132.

<sup>2473</sup> Vgl. Kapitel III.1.3 und III.5.1.2.1.

<sup>2474</sup> Vgl. Becquet, La règle de Grandmont, S. 114 f.: Nach Becquet empfahl Gottfried, der Hugo Lacerta besucht hatte, die Grandmontenser sowohl König Ludwig VII. von Frankreich als auch König Heinrich II. Plantagenet und initiierte somit die königliche Förderung des Verbandes. Siehe auch Hallam, Henry II, Richard I and the Order of Grandmont, S. 167; Martin/ Walker, At the Feet of St Stephen Muret, S. 5.

<sup>2475</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.3.3.



mit den kartäusischen *Consuetudines* tat. Leider jedoch fehlen für einen solchen bischöflichen Einfluss auf die Niederschrift der Regel A sämtliche Belege.

Dies galt auch für die Päpste, denn es gibt keine Belege dafür, dass diese die Grandmontenser zur Annahme einer (bestehenden) Regel zwingen wollten. Trotzdem hat die kirchliche Gesetzgebung wahrscheinlich eine Rolle für die Niederschrift der Regel A gespielt, denn sie brachte die Gefahr mit sich, dass ein Papst oder ein Bischof einschreiten *konnte*. Die päpstliche Gesetzgebung schwebte daher wie ein Damoklesschwert über dem Verband. Vor diesem Hintergrund war es angeraten, dass die Grandmontenser eine eigene Regel verfassten und vom Papsttum anerkennen ließen. Zwar liegt in dem Prolog der Stephansregel nur ein Indiz dafür vor, dass die päpstliche Gesetzgebung wichtig für die Niederschrift war; angesichts der verbandsinternen und -externen Gegner Stephans von Liciac, auf die unten noch näher eingegangen wird<sup>2476</sup>, ist jedoch anzunehmen, dass die Gesetzgebung hier durchaus eine Rolle spielte: Es gab wohl kein besseres Argument gegen die Verbandsreform des Priors, zumal es im Verband einige gab, welche eine Anpassung an die anderen Orden erstrebten.

Ungünstig wirkte sich hier auch der nichtexemte Status der Grandmontenser aus. Obgleich es bischöfliche Befürworter eines spezifisch grandmontensischen *Propositums* gab, so musste dies nicht für alle Bischöfe gelten. Was die Amtskirche insgesamt betrifft, so hing das Schicksal der neuen Eremiten zunächst immer von den einzelnen Bischöfen ab. Ivo von Chartres († 1115) beispielsweise schalt die Mönche von Coulombs, die aus ihrem Kloster ausziehen und Einsiedler werden wollten, dass sie als Sarabaiten *in privatis locis proprio jure* leben wollten.<sup>2477</sup> Auch ein Bischof wie Marbod von Rennes († 1123) war den Eremiten nicht unbedingt wohlgesinnt<sup>2478</sup>, während sie sich unter Hugo von Grenoble oder Eustorgius und Gerald von Limoges lange frei entfalten konnten. Es ist möglich, dass einzelne Bischöfe die Grandmontenser zur Annahme einer bestehenden Regel drängten, wobei auch hierfür keine Quellen vorliegen. Doch es handelte sich hier auch um ein grundlegendes Problem, das oben bereits angesprochen wurde, denn der Zusammenhalt eines nicht exemten Verbandes war stets durch bischöfliche Eingriffe gefährdet, was spätestens dann zu bedenken war, wenn sich ein Verband über eine Diözese hinaus ausbreitete. Ob den Grandmontensern auf diese Weise einige Zellen abhanden kamen und Stephan von Liciac mit seiner Regel A darauf reagierte, ist leider nicht bekannt; die Anspielungen der Quellen auf einen größeren Exodus aus dem Verband könnten sich auch darauf beziehen. Das Problem konnte man reduzieren, wenn man

---

<sup>2476</sup> Siehe unten in diesem Kapitel.

<sup>2477</sup> Vgl. Migne, PL 162, Nr. 192, Sp. 200; siehe hierzu Melville, *In privatis locis proprio jure vivere*, S. 25 f.

<sup>2478</sup> Siehe Marbods Kritik an Robert von Arbrissel, vgl. Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, S. 103 f.

den Bischöfen vor der Gründung eine Regel vorlegen konnte; so hielten es auch die Zisterzienser, die den Bischöfen vor Neugründungen die Carta Caritatis zeigten und eine Bestätigung verlangten.<sup>2479</sup> Ebenso konnte eine geschriebene Regel Neugründungen erleichtern, da sie mögliche Bedenken von Bischöfen ausräumen konnten, eine Gemeinschaft in ihre Diözese zu lassen, die keiner anerkannten Regel folgte – und vielleicht sogar häretisch war.

Bei alledem ist dennoch sichtbar: Anders als bisweilen angenommen<sup>2480</sup>, scheint die Amtskirche eher wenige Probleme mit der *nouitas* der grandmontensischen Lebensweise gehabt zu haben – und die Parallelen zur Lebensweise in jungen Eremitengemeinschaften, die oben aufgezeigt wurden, legen auch nahe, dass es sich von außen besehen um gar keine so große *nouitas* handelte<sup>2481</sup>, mochte in spiritueller Hinsicht auch „ein (zumindest im Okzident) neuartiges Verständnis von christlicher Gemeinschaft und individueller *perfectio*“<sup>2482</sup> dahinter stecken. Da die Grandmontenser auch nicht predigten, wurden sie vermutlich weniger als Bedrohung wahrgenommen als beispielsweise Robert von Arbrissel, der als Wanderprediger zuweilen auch den Klerus kritisierte und mit Scharen von Anhängern durch die Lande zog.<sup>2483</sup> Die Existenz einer Grandmontenserzelle in einer Diözese liefert jedenfalls einen sicheren Hinweis auf die bischöflichen Unterstützer Stephans von Liciac. Denn da der Verband nicht exemt war, konnte die Verbandsreform und damit auch die Regel A nicht ohne Zustimmung des Diözesanbischofs durchgesetzt werden. Die weite Verbreitung des Verbandes zeigt, dass zahlreiche Bischöfe das grandmontensische Propositum befürworteten; die bischöfliche Unterstützung war ausschlaggebend für die Expansion der Grandmontenser, die sich unter Stephan von Liciac unter anderem in die Diözesen Cahors und Paris ausbreiteten.<sup>2484</sup> Obwohl es nicht ausgeschlossen ist, dass einzelne Bischöfe die Grandmontenser zur Annahme einer bestehenden Regel drängten, ist die Amtskirche insgesamt eher als Unterstützer des grandmontensischen Propositum und damit einer eigenen Regel zu werten. Dies zeigen auch die eventuelle Approbation der Regel A durch Papst Hadrian IV. und die spätere Approbation der Regel und der Institutio durch Alexander III. im Jahr 1171 oder 1172, wengleich das Alexandrinische Schisma die Anerkennung des grandmontensischen Propositum verzögerte.

---

<sup>2479</sup> Vgl. Carta caritatis prior, Prol., S. 274.

<sup>2480</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 567 f.; Dunn, Church and Society, S. 173 f.; Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution, S. 143-151.

<sup>2481</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>2482</sup> Melville, In privatis locis proprio jure vivere, S. 30.

<sup>2483</sup> Siehe die Kritik Marbods von Rennes an Robert, vgl. Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster, S. 104.

<sup>2484</sup> So wurden die Zellen Le Peyroux (Diözese Cahors) und Bois de Vincennes (Diözese Paris) in der Prioratszeit Stephans gegründet, vgl. Guibert, Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice (1877), S. 264 (zu Le Peyroux), und Becquet, Les Grandmontains de Vincennes, S. 197 (zu Bois de Vincennes).

Wie andere Eremitengemeinschaften im Westen Frankreichs, wurden die Grandmontenser somit von Bischöfen und Päpsten eher unterstützt als bedrängt. Nach Becquet wurden die Eremiten dort auch nicht generell, sondern nur in Einzelfällen der Häresie verdächtigt.<sup>2485</sup> Diejenigen, welche die Grandmontenser zu der Annahme einer bestehenden Regel, insbesondere der Benediktregel, überreden wollten und sich über die *nouitas* der grandmontensischen Lebensweise mokierten, sind wahrscheinlich nicht in erster Linie bei der Amtskirche, sondern bei den *Religiosen* zu suchen. Hinweise auf Kritiker unter den Religiosen finden wir in der Conclusio des Liber de Doctrina: Während man bei den übrigen Orden schon an der Kleidung erkennen könne, welcher Ordnung sie angehörten, so der Liber de Doctrina, könne man die Grandmontenser nicht eindeutig zuordnen, was sie für manche suspekt mache.<sup>2486</sup> Dies gipfelte in einem Vorwurf, der „a multis“ geäußert wurde: „Nouitas est hoc quod a uobis tenetur, nec est ordo nec regula doctorum sanctae ecclesiae.“<sup>2487</sup> Zwar ist bei Robert von Arbrissel und Norbert von Xanten belegt, dass sich die Amtskirche an ihrer ungewöhnlichen Kleidung störte<sup>2488</sup>, doch im Liber ist ausdrücklich von Religiosen die Rede: Auch wenn derjenige, der dies vorwarf, ein Religiöser war, meinte Stephan von Muret, so wisse dieser nicht, was die Worte *ordo uel regula* bedeuteten; er instruierte die Brüder, was in einem solchen Fall zu antworten sei.<sup>2489</sup> Dies wiederum lässt vermuten, dass es häufig oder vorwiegend Religiöse waren, welche die Grandmontenser für ihre *nouitas* schalten; auch über die Kleiderfrage konnten sich Religiöse der Zeit so ereifern, dass Petrus Venerabilis diese sogar als ein Hauptproblem im Verhältnis zwischen Cluniazensern und Zisterziensern ansah.<sup>2490</sup> Die Darstellung bei Johannes von Salisbury lässt zudem vermuten, dass es hauptsächlich die Kleidung der Grandmontenser war, die ihnen den Vorwurf eintrug, *saeculares* – und damit keine richtigen Mönche – zu sein.<sup>2491</sup> In der Vita Hugonis findet sich darüber hinaus eine Stelle, in der eine bereits in der Regel A belegte Kritik an den Grandmontensern Religiosen und Klerikern zugeschrieben wurde, nämlich dass die Eremiten nach dem Tod Stephans von Muret doch gar nicht ihre strengen Vorschriften einhalten

<sup>2485</sup> Vgl. Becquet, L'érémisme clérical et laïc dans l'ouest de la France, S. 196-199.

<sup>2486</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 60.

<sup>2487</sup> Liber de Doctrina Concl., S. 60.

<sup>2488</sup> Vgl. Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster, S. 104 und 106.

<sup>2489</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 60 f.

<sup>2490</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, Epistola 111, S. 291: „Suspiscabar ut dixi solam diuersitatem consuetudinum, solam uarietatem colorum, qualitatem aut quantitatem uestium, aut escarum, caritatem inter monachos uulnerasse, et tanti mali istam tantummodo causam existere.“

<sup>2491</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, Policraticus, lib. 7, cap. 23, 700 b-d.

könnten.<sup>2492</sup> Da die *Conclusio* des *Liber de Doctrina* und die *Vita Hugonis* nach der Regel A verfasst wurden, zeigt dies, dass die Grandmontenser auch nach der bischöflich unterstützten Durchführung der Verbandsreform und der Annahme der Regel A kritisiert wurden.

Auch hier fehlen externe Quellen, die sich in dieser Weise über den Verband äußern, aber der Vorwurf der *nouitas* hatte einen festen Platz in der innermonastischen Polemik und war zwischen den verschiedenen *ordines* völlig austauschbar. So gibt es mehrere Belege dafür, dass der Vorwurf der *nouitas* häufig von Benediktinern gegenüber Eremiten, aber auch gegenüber Zisterziensern geäußert wurde. So schrieb Ordericus Vitalis, dass die Anhänger des Vitalis von Savigny *modernas institutiones neophitorum prout sibi placuit*<sup>2493</sup> befolgten, und Idung von Prüfening legte diesen Vorwurf dem Cluniazenser in den Mund, der in seinem *Dialogus duorum monachorum* gegen die Zisterzienser argumentierte.<sup>2494</sup> Ebenso aber stempelten die Zisterzienser, wenn sie sich auf die Benediktregel und die Wüstenväter beriefen und die Benediktiner angriffen, die benediktinischen *Consuetudines* als *nouitates* ab.<sup>2495</sup> Dass sie *privatis locis proprio jure*<sup>2496</sup> lebten, mussten sich offenbar nicht nur Eremiten von ihrer Umgebung anhören, sondern in ähnlicher Form auch die Cluniazenser, denen die Zisterzienser Folgendes vorwarfen: „Non inquit uos regulam cuius rectitudinem sequi proposuistis, ut ipsis operibus monstratur sequimini, immo distortis gressibus ignotas semitas et deuia quaeque sectamini. *Proprias namque leges ipsi uobis prout libuit componentes*, has sacrosanctas dicitis, patrum praecaepa pro uestris traditionibus abicitis, in eadem re quod monstruosum uidetur, magistri et discipuli existitis.“<sup>2497</sup> Dem entgegnete Petrus Venerabilis, wiederum in einer ähnlichen Formulierung: „*Priuatibus legibus patrum traditiones non subponimus* quoniam et ipsae a sanctis patribus inuentae sunt.“<sup>2498</sup> Wie austauschbar der Vorwurf der *nouitas* war, kann eine Meinungsverschiedenheit zwischen Abaelard und

---

<sup>2492</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 28: „Abbatibus quippe dicunt et alii religiosi et etiam sapientes clerici.“ Siehe auch *Regula Stephani*, cap. 11, in der von Menschen „*simulata pietate*“ die Rede ist, was ebenfalls auf Religiöse oder Kleriker verweist.

<sup>2493</sup> Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, lib. 8, cap. 27, S. 332; zu Vitalis siehe Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, S. 91 und 102.

<sup>2494</sup> Vgl. Idung von Prüfening, *Dialogus duorum monachorum*, I,2 (S. 92). Der Zisterzienser des Dialogs geht später auf den Vorwurf ein, vgl. ebenda I,47 (S.110-112). Auch Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, lib. 8, cap. 26, S. 326, sprach von der *nouitas* und *singularitas* der Zisterzienser.

<sup>2495</sup> Vgl. unter anderem Petrus Venerabilis, *Epistola* 28, S.54. Besonders bei Idung von Prüfening wird sichtbar, dass die Zisterzienser die cluniazensischen Vorwürfe einfach umdrehten und sich selbst als die „alte“ Observanz darstellten, vgl. Idung von Prüfening, *Dialogus duorum monachorum*, I,2, S. 92: „*Cisterciensium, non ut tu calumpniaris indiscretam novitatem, sed antiquam discretionem et regularem veritatem*“. Eine längere Ausführung zum Thema findet sich ebenda I,47, S.107-112; dort kritisiert der Zisterzienser unter anderem die neuen Feste der Cluniazenser und nimmt für seine Observanz generell die *veritas* und *auctoritas* in Anspruch, die er der cluniazensischen *consuetudo* entgegensetzt.

<sup>2496</sup> Migne, PL 162, Nr. 192, Sp. 200.

<sup>2497</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, *Epistola* 28, S. 53. Hervorhebung von mir.

<sup>2498</sup> Petrus Venerabilis, *Epistola* 28, S. 58. Hervorhebung von mir.

Bernhard von Clairvaux belegen: Als Bernhard den Paraklet besuchte, stieß er sich an der *nouitas* der dort gebeteten Version des Vaterunser<sup>2499</sup>, woraufhin Abaelard sich zwar erklärte, aber sich den Hinweis nicht verkneifen konnte, dass doch auch die Zisterzienser *nouitates* eingeführt hatten und sich derer sogar rühmten.<sup>2500</sup> Analoges gilt für den Vorwurf, bestimmte Mönche seien *saeculares*, der nicht nur die Grandmontenser traf.<sup>2501</sup> So warfen die neuen Orden den Benediktinern vor, sie seien eigentlich *seculares* sowie *regulae preuaricatores*<sup>2502</sup> – auch hier waren die Vorwürfe so austauschbar, dass sie annähernd gegenstandslos wurden. Sie mussten, wie im Fall der Cluniazenser und Zisterzienser, nicht einmal den gegenseitigen Austausch und die Beeinflussung zwischen verschiedenen Orden behindern.

Wenn andere Mönche den Grandmontensern also ihre *nouitas* vorwarfen, dann bedeutete das nicht unbedingt, dass die grandmontensische „Regellosigkeit“ weithin als skandalös und ihre Lebensweise als unannehmbar neuartig empfunden wurden, sondern war auch oder in erster Linie Ausdruck der innermonastischen Konkurrenz. Einige weitere Aspekte dieser Konkurrenz zeigt der Prolog des Liber de Doctrina auf, von dem unklar ist, ob er vor oder nach der Regel A verfasst wurde. Aus diesem geht nicht der Druck zur Annahme der oben erwähnten drei Regeln, sondern speziell einer Regel hervor: Anscheinend wurde dem Verband häufig und mit erhobenem Zeigefinger nahegelegt, die Benediktregel anzunehmen, welche auch „die“ Mönchsregel sei.<sup>2503</sup> Es ist denkbar, dass der Prolog erst nach der Regel A niedergeschrieben wurde, da die Verbandsreform die Grandmontenser eindeutig zu Religiösen im strengen Sinn gemacht hatte. Zudem unterschieden sie sich nicht allzu sehr von den Zisterziensern: Zwar hatten die grandmontensischen Konversen eine höhere Stellung als die zisterziensischen, war das grandmontensische Offizium kanonikal und das zisterziensische monastisch und die grandmontensische Armut rigider als diejenige der Zisterzienser, doch hatten beide Verbände ähnliche ökonomische Prinzipien und widmeten sich – im Gegensatz zu den Kartäusern – eingehend der *caritas*. Der Vorwurf lag nahe, warum die Grandmontenser denn nicht gleich die Benediktregel angenommen hatten, wenn bei ihrer Verbandsreform etwas herauskam, das sich nicht besonders von den Zisterziensern unterschied.

Mit der Ordensregel wurde ein Punkt berührt, der in den polemischen Schriften der Zeit besonders heftig diskutiert wurde. Der Streit um die höherrangige Regel hatte einen festen

---

<sup>2499</sup> Vgl. Abaelard, Epistola 10, S. 239.

<sup>2500</sup> Vgl. Abaelard, Epistola 10, S. 244-246.

<sup>2501</sup> Zu dem Vorwurf an die Grandmontenser siehe Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>2502</sup> Vgl. Ordericus Vitalis, Historia Ecclesiastica, lib. 8, cap. 27, S. 332.

<sup>2503</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prol., S. 5 f.

Platz in der innermonastischen Polemik; so überliefert Rupert von Deutz, dass manche Kanoniker die Augustinusregel über die Benediktregel stellten, da Augustinus ein Bischof gewesen sei und Benedikt bloß Mönch.<sup>2504</sup> Befolgte man die gleiche Regel wie die Cluniazenser und Zisterzienser, musste man sich eben darum streiten, wer sie besser befolgte. Dass die Grandmontenser vor allem gegen die Annahme der Benediktregel argumentierten, lässt darauf schließen, dass sich die schärfsten Kritiker der Grandmontenser unter den Mönchen befanden, welche die Benediktregel befolgten. Vor dem Hintergrund der verbandsinternen Spannungen bei den Grandmontensern und der Probleme bei der Durchsetzung der Regel A kann man die Kritik auch schlicht als Abwerbeversuch interpretieren. Das Antidotum des Magisters Wilhelm, das von abtrünnigen Grandmontensern berichtet und diese mit Luzifer vergleicht<sup>2505</sup>, könnte darauf hinweisen, dass diesen Abwerbeversuchen einiger Erfolg beschieden war. In einen solchen Kontext ist auch die – allerdings einige Jahre später in den Jahren 1178 bis 1180 verfasste – Epistola 1 des Stephan von Tournai zu betrachten, die bisweilen als Beleg dafür herangezogen wird, dass die Amtskirche noch zu dieser Zeit Probleme mit der Einordnung der Grandmontenser hatte, eben weil sie die Stephansregel und keine der anerkannten Klosterregeln befolgten.<sup>2506</sup> Dabei wird nicht hinreichend berücksichtigt, dass es sich um eine polemische Schrift handelt, in der Stephan von Tournai den Übertritt einiger Grandmontenser in den Zisterzienserorden rechtfertigen wollte.<sup>2507</sup> Er musste daher die Zisterzienser als den überlegenen Orden darstellen, da ein Transitus ohne Zustimmung der Oberen nur zu einem strengeren Orden erlaubt war<sup>2508</sup>, und darlegen, dass die Grandmontenser keine Kanoniker waren, da auch die Kanoniker nicht ohne Weiteres in einen Mönchsorden eintreten durften.<sup>2509</sup> In diesem Zusammenhang kam es Stephan von Tournai nur gelegen, dass die Grandmontenser ihre Regel A nicht *regula*, sondern *vita* nannten, was er für eine polemische Schlussfolgerung nutzte, dass sie demnach auch nicht als *regulares*, sondern als *clerici seu laici vitales* bezeichnet werden sollten.<sup>2510</sup> Kleriker und Laien aber durften selbstverständlich in einen Mönchsorden eintreten.

<sup>2504</sup> Vgl. Rupert von Deutz, *Super quaedam capitula regulae divi Benedicti abbatis*, lib. 4, cap. 1.

<sup>2505</sup> Vgl. Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 421, V. 104.

<sup>2506</sup> Vgl. Andenna, *Heiligenviten als Gedächtnisspeicher*, S. 567 f.; Dunn, *Church and Society*, S. 173 f.; Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 143-151.

<sup>2507</sup> Siehe das grundlegende Urteil über den Inhalt des Briefes bei Dunn, *Church and Society*, S. 174: „All this is typical of the sort of criticism of monks or monastic orders which seems to have been so characteristic of the time and need not be taken too seriously.“

<sup>2508</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola 1*, S. 4-8.

<sup>2509</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola 1*, S. 13-15.

<sup>2510</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola 1*, S. 14.

Ähnliche Vorwürfe – mit unterschiedlichen Akzenten – musste sich wohl fast jeder Orden anhören. Interessant ist nun, dass die Zisterzienser auf diese Vorwürfe reagierten: Einerseits unterstrichen sie die Neuartigkeit ihrer Lebensweise, indem sie Cîteaux das *novum monasterium* nannten, und andererseits betonten sie, dass sie damit nur zur reinen Benediktregel zurückkehrten, und klagten die Benediktiner der Sittenlosigkeit an.<sup>2511</sup> Damit wurde aus einer Neuerung eine Reform, und ähnlich argumentierten auch die Grandmontenser, wenngleich sie direkt auf das Evangelium zurückgriffen. Die Berufung auf eine bestimmte Regel kann zum Teil auch als rhetorischer Kniff gewertet werden. Bekanntlich ist die Regeltreue der Zisterzienser umstritten, denn anders als die zisterziensische Rhetorik suggerierte, befolgten die Zisterzienser keineswegs allein die Benediktregel, sondern kannten – wie die Benediktiner auch – zusätzliche normative Texte und gingen häufig ebenfalls recht frei mit der Regel um.<sup>2512</sup> Constable wertete daher die Auseinandersetzungen zwischen Cluniazensern und Zisterziensern als „Familienstreit“<sup>2513</sup> und führte die „Kleinlichkeit“ und „Äußerlichkeit“ der zisterziensischen Vorwürfe gegenüber Cluny darauf zurück, dass man sich über die zentralen Punkte einig war.<sup>2514</sup> Zugleich hob Constable heraus, dass einige der traditionellen Häuser und insbesondere die Cluniazenser weiterhin in hohem Ansehen standen<sup>2515</sup>, was auch im Limousin erkennbar ist.<sup>2516</sup> Wäre dies nicht der Fall gewesen, hätten die Zisterzienser ihre Position nicht so vehement verteidigen müssen. Die gegenseitigen Vorwürfe zwischen Zisterziensern und Cluniazensern sind daher mehr Ausdruck einer Rivalität der Orden und einer unterschiedlichen spirituellen Zielsetzung als fundamentaler Unterschiede in der Regelauffassung<sup>2517</sup>; während die Zisterzienser den Benediktinern die Benediktregel selbst entgegenhielten und ihren angeblichen Mangel an Regeltreue anprangerten, warfen die Benediktiner den Zisterziensern vor, hochmütig eine *novitas* zu leben. Nicht anders verhielt es sich mit den Vorwürfen, welche gegen die Grandmontenser gerichtet wurden.

---

<sup>2511</sup> Die Bezeichnung von Cîteaux als *novum monasterium* findet sich unter anderem im Exordium cistercii, cap. 2, S. 180, sowie im Exordium parvum, cap. 2, S. 237; cap. 7, S. 242; cap. 8, S. 245.

<sup>2512</sup> Einen gut lesbaren Einblick in die Debatte um die „Regeltreue“ der Zisterzienser bieten Pfeifer, M., Die Benediktusregel und die Zisterzienser, in: *Analecta Cisterciensia* 54 (2002), S. 3-21; Müller, J., Das „Neukloster“ und die Benediktusregel. Wie „regeltreu“ waren die frühen Zisterzienser?, in: *Cistercienser Chronik* 109 (2002), S. 31-39.

<sup>2513</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 315.

<sup>2514</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 186. Wichtige Punkte der Auseinandersetzung waren Ernährung, Schlafgewohnheiten, Kleidung sowie Haar- und Barttracht, vgl. ebenda, S. 187-195.

<sup>2515</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 26-29.

<sup>2516</sup> Siehe hierzu Kapitel III.5.1.3.2.

<sup>2517</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 27 f. und 198 f. Die unterschiedlichen spirituellen Zielsetzungen äußerten sich vor allem im Stellenwert der Liturgie, vgl. ebenda, S. 198-208, aber auch der Handarbeit, vgl. ebenda, S. 211-217.

Hinter dem Vorwurf der *nouitas* steckte der Kampf um Förderer, um wirtschaftliche Ressourcen, aber auch um die „heiligere“ Lebensweise. Es gibt Belege dafür, dass manche Benediktiner – so Gottfried von Vigeois – die Entstehung der neuen Orden als Folge ihrer „Dekadenz“ sahen<sup>2518</sup>, was sich mit der traditionellen Forschungsthese einer „Krise des Zönotentums“ deckt.<sup>2519</sup> Aber diese „Dekadenz“ steckte für Gottfried nicht in der mangelnden Regeltreue der Benediktiner, sondern in ihrem fehlenden Eifer für Gott<sup>2520</sup>, wie auch die „Heiligkeit“ einer Lebensweise für Petrus Venerabilis nicht in der wortwörtlichen Regeltreue lag, sondern in einem tugendhaften Leben, das die Liebe verwirklichte.<sup>2521</sup> Jeder neue Orden, der die Aufmerksamkeit der Förderer vom eigenen Kloster oder Klosterverband weg zog, konnte das eigene Selbstverständnis infrage stellen. Umgekehrt konnte die Abweichung der neuen Orden von der Tradition als Zeichen von Hochmut verurteilt werden – denn hielten sich die anderen nicht für besser, wenn sie etwas anders machten?<sup>2522</sup> Die uns oft als marginal erscheinenden Unterschiede wurden daher aufgebläht; Fragen der rechten Lebensweise, vor allem der *cura corporis*, und der Kleidung erlangten eine Bedeutung, als hinge von ihnen das Seelenheil ab.<sup>2523</sup> Dies alles floss in den Vorwurf der *nouitas* ein, der für jede Abweichung von den eigenen Gepflogenheiten herhalten konnte, zusammen mit einem pauschalen Verweis auf die Tradition und die Väter. Der Vorwurf könnte darauf hinweisen, dass die Lebensweise der Grandmontenser derjenigen der Zisterzienser ähnelte, und sie angesichts ihrer Expansion als ähnlich „bedrohlich“ empfunden wurden; vielleicht erlebten die anderen diesen Erfolg auch als Kränkung. Diese anderen könnten die Benediktiner gewesen sein. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, dass die Zisterzienser selbst oder die Mönche von Dalon, die ähnlich wie die Zisterzienser lebten, den Grandmontensern ihre vorgebliche *nouitas* vorwarfen; dass die Kritiker des Verbandes auf der *Benediktregel* insistierten und die Grandmontenser eher *benediktinische* Argumente gegen die Zisterzienser aufgriffen, könnte ein Hinweis darauf sein. Denn auch Petrus Venerabilis pochte gegenüber den zisterziensischen Vorwürfen auf die Höherrangigkeit des Evangeliums und relativierte

<sup>2518</sup> Vgl. Gottfried von Vigeois, Chronik, cap. 31.

<sup>2519</sup> Zu dieser These siehe Kapitel IV.2.2.1.

<sup>2520</sup> Vgl. Gottfried von Vigeois, Chronik, cap. 31.

<sup>2521</sup> So relativierte Petrus Venerabilis die Bedeutung der Benediktregel, indem er das Liebesgebot über sie setzte, vgl. Petrus Venerabilis, Epistola 28, S. 88-91.

<sup>2522</sup> So hielt Petrus Venerabilis den Umstand, dass die Zisterzienser einen weißen Habit statt den traditionellen schwarzen trugen, für ein Zeichen des Hochmuts, vgl. Petrus Venerabilis, Epistola 28, S. 57 f.

<sup>2523</sup> Fragen der *cura corporis* spielten eine sehr wichtige Rolle in der Auseinandersetzung zwischen alten und neuen Mönchen, vgl. Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard, S. 26-32, 213-215. Siehe auch das Urteil des Petrus Venerabilis über die Differenzen zwischen alten und neuen Mönchen, vgl. Petrus Venerabilis, Epistola 111, S. 291: „Suspiciabur ut dixi solam diuersitatem consuetudinum, solam uarietatem colorum, qualitatem aut quantitatem uestium, aut escarum, caritatem inter monachos uulnerasse, et tanti mali istam tantummodo causam existere.“



damit die Bedeutung der Benediktregel; auch er stützte sich auf Ivo von Chartres.<sup>2524</sup> Vielleicht hatte Stephan von Liciac für seinen Prolog auch Brief 28 des Petrus Venerabilis oder die Rupert von Deutz zugeschriebene Schrift „De vita verae apostolica“ in der Hand und entnahm besonders markante Wendungen daraus.<sup>2525</sup> Es mag aber auch sein, dass Stephan von Liciac hier äußerst geschickt auf Vorwürfe von Benediktinern reagierte, indem er sie mit ihren eigenen Waffen schlug.

Die fundamentale Kritik an der Grandmontenserregel darf daher auch nicht überbewertet werden; zu einem guten Teil ist sie wohl als innermonastische Polemik zu werten, die von konkurrierenden Orden geäußert wurde, gerade weil die Grandmontenser erfolgreich und anerkannt waren – trotz wohl teilweise erfolgreicher Abwerbeversuche. Die konkreten Vorwürfe, die gegen die Grandmontenser erhoben wurden, wirken nämlich nicht sonderlich schwerwiegend. Gängige Kritikpunkte werden zum Beispiel im Antidotum erwähnt: Anscheinend wurden die Grandmontenser nicht nur dafür, dass sie keine traditionelle Klosterregel befolgten, sondern auch für ihre Zurückgezogenheit kritisiert.<sup>2526</sup> Besonders boshaft formulierte dies Stephan von Tournai, als er die Zisterzienser lobte und damit zugleich die Grandmontenser abwertete: „Viri illi evangelici et angelici non sunt filii noctis neque tenebrarum, quoniam sic lucet lux eorum coram hominibus, ut videntes opera eorum glorificent Patrem suum qui in celis est. Spectaculum sunt et angelis et hominibus, ut ex eorum manifesta conversatione et angeli congratulationis gaudium et homines sumant imitationis exemplum.“<sup>2527</sup> Der Vorwurf der Zurückgezogenheit erscheint erstaunlich angesichts der Tatsache, dass das Eremitentum in voller Blüte stand. Zwar mochte mancher generell *religiones* bevorzugen, die sich unter die Menschen begaben, wie die Kanoniker und Benediktiner, doch dem allgemeinen Ansehen der Grandmontenser dürfte ihre Zurückgezogenheit wohl nicht geschadet haben. Was vielleicht darüber hinaus mit dem Vorwurf gemeint war, ist bei Jakob von Vitry nachzulesen: „Adeo autem monasteriorum suorum septa, clausis semper hostiis, diligenter observare student, quod non nisi magnis et autenticis personis et familiaribus ordinis facile patet ingressus. Nec ita claustrum suum et interiora habitationis sue exponunt hospitibus, sicut cysterzienses et alii regulares.“<sup>2528</sup> Zudem machten die Grandmontenser nach Walter Map noch gegen Ende des 12. Jahrhunderts ein Geheimnis aus ihrer Lebensweise.<sup>2529</sup> Nigel von Longchamp beklagte sich darüber, dass er

---

<sup>2524</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, Epistola 28, S. 88-91.

<sup>2525</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Prolog „De unitate et diuersitate regularum“, und Kapitel V.1.4.

<sup>2526</sup> Vgl. Magister Wilhelm, Antidotum, S. 420, V. 98.

<sup>2527</sup> Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 8.

<sup>2528</sup> Jakob von Vitry, Historia occidentalis, cap. 19.

<sup>2529</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 26.

nichts über ihre Ernährung erfahren konnte<sup>2530</sup>; bei dieser Geheimniskrämerei mussten sie sich nicht wundern, wenn sie verdächtig erschienen.<sup>2531</sup> Auch Stephan von Tournai vermerkte über den Lebenswandel der Grandmontenser: „si disciplinam, que est morum ordinata correptio, apprehenderint, profecto nec irascetur eis Dominus, nec peribunt de via iusta. Viderint ipsi quid intra domesticos parietes agant, et testimonia secretorum intus operum suorum invicem accusantium aut defendentium ei publicent, cui omne cor patet et quem nullum latet secretum: nobis ignorare libet, quibus non licet intrare.“<sup>2532</sup> Die Grandmontenser waren anscheinend nicht gewillt, die Neugier ihrer Umgebung zu befriedigen, was wohl bei manchem die Phantasie beflügelte: Was mochte man wohl hinter diesen Klostermauern treiben?<sup>2533</sup> Auch das erscheint nicht gerade als gravierender Vorwurf.

Die Kritik am Armutsideal innerhalb des Verbandes wurde bereits oben dargelegt<sup>2534</sup>, doch auch die Außenwelt störte sich daran. Das oben erwähnte Verdikt der *nouitas* wurde hierbei wohl gerne durch Beispiele untermauert, dass Stephan *insolito more* mit seinen Brüdern zusammengelebt habe; speziell die Armutsvorschriften wurden als ungewohnt und beinahe unmöglich zu befolgen dargestellt: „Sed forte sunt, et ego noui qui simulata pietate, uobis dicant: ‘Magister uester insolito more uobiscum uiuere disposuit: fiet; fiet tantisper dum ipse uixerit, sed, eo mortuo, sine terris uel ecclesiis uel redditibus aut bestiis aut saltem quaestu, in eodem uoto diu manere non poteritis.’ (...)“<sup>2535</sup> Um die Einsiedler zu überzeugen, ihre rigiden Vorschriften abzulegen, verwies man darauf, dass man nach dem Tod Stephans seine Lebensweise nicht mehr befolgen könne. Bereits oben wurde dargelegt, dass diese Art von Kritik vor allem von Religiösen und Klerikern geäußert wurde.<sup>2536</sup> Aus der *Vita Hugonis* erfahren wir, dass insbesondere das Verbot der Tierhaltung kritisiert wurde.<sup>2537</sup> Johannes von Salisbury überliefert, was manche Zeitgenossen darüber dachten, dass sich die Grandmontenser kaum um ihr Auskommen sorgten und allein auf Gott vertrauten – sie hielten das Leben der Grandmontenser für eine einzige Versuchung; nach der Meinung der heiligen Väter sei es nämlich eine Art von Versuchung, wenn jemand alles den göttlichen Wundern überlasse, obwohl menschliche Hilfe verfügbar sei.<sup>2538</sup> Dieser Vorwurf fand sich auch bei Giraldus Cambrensis wieder, der sich kritisch über die anfängliche Lebensweise der

---

<sup>2530</sup> Vgl. Nigel von Longchamp, *Speculum stultorum*, S. 80, V. 2197 f.

<sup>2531</sup> Vgl. Nigel von Longchamp, *Speculum stultorum*, S. 80, V. 2205 f.

<sup>2532</sup> Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 4.

<sup>2533</sup> Auch Nigel von Longchamp, *Speculum stultorum*, S. 80, V. 2207 f., fragte sich, ob die Eremiten hinter ihren Klostermauern wirklich asketisch lebten.

<sup>2534</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.3 und III.5.1.2.1.

<sup>2535</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 11.

<sup>2536</sup> Siehe oben in diesem Kapitel.

<sup>2537</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 28.

<sup>2538</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, *Policraticus*, lib. 7, cap. 23, 698 c-d..

Grandmontenser äußerte und die päpstlichen Milderungen zu Beginn des 13. Jahrhunderts befürwortete.<sup>2539</sup>

Stephan von Tournai konnte ebenfalls mit Kritik am Armutsideal des Verbandes aufwarten. Zwar schrieb er seine Polemik gegen die Grandmontenser erst gegen 1180 auf, doch vermutlich war er nicht der Erste, dem diese Art von Kritik einfiel. Stephan stellte die Zisterzienser über die Grandmontenser, da ihre Armut sie nicht dazu zwang zu betteln oder vor den Reichen zu kriechen. Sie würden von eigener Hände Arbeit leben, den Armen davon geben und der Allgemeinheit nutzen – mehr als die Grandmontenser, die Almosen aus fremdem Gut verteilten.<sup>2540</sup> Ansonsten pries Stephan die Zisterzienser, da sie im Unterschied zu den Grandmontensern ein klerikaler Orden waren; die Dominanz der grandmontensischen Laienbrüder über die Kleriker sah Stephan als Umkehrung der natürlichen Ordnung. Dazu passt, dass Stephan Gottesdienst und Schweigen bei den Zisterziensern lobte, während die Grandmontenser seiner Meinung nach allzu viel schwatzten, wenn sie mindestens zu zweit aus ihren Zellen gingen.<sup>2541</sup>

Der gravierendste Vorwurf scheint somit wohl gewesen zu sein, dass die Grandmontenser vom Bettel lebten und so der Allgemeinheit zur Last fielen – eine Kritik, welche die freiwillig Armen generell traf, die manchen eben als „potentiell Reiche[r]“<sup>2542</sup> galten. Das ändert jedoch nichts daran, dass die freiwillige Armut im 12. Jahrhundert ein akzeptiertes Ideal war, das die Grandmontenser auf ihre Weise umzusetzen suchten. Ob der laikale Charakter des Verbandes viele Menschen damals so störte wie Stephan von Tournai, ist schwer zu sagen; die Existenz von Ritter- und Hospitalorden sowie zahlreichen Bruderschaften und die reichlichen Zuwendungen an die Grandmontenser sprechen eher dagegen. Zudem fand die ungewöhnliche Arbeitsteilung zwischen den grandmontensischen Klerikern und Laienbrüdern auch ihre Bewunderer.<sup>2543</sup> Insgesamt beliefen sich die Vorwürfe an den Verband darauf, dass sie es mit der Armut übertrieben, nicht genug *caritas* leisteten und ihre Lebensweise zu streng war, als dass man sie auf Dauer beibehalten konnte. Gerade für diese Radikalität wurden sie jedoch von manchen Zeitgenossen gelobt, die hierin einen besonderen Ausweis für

---

<sup>2539</sup> Vgl. Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, dist. 3, cap. 21, S. 255 f.

<sup>2540</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 5 f.

<sup>2541</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 6 f.

<sup>2542</sup> Kehnel, *Der freiwillig Arme ist ein potentiell Reicher*, S. 203.

<sup>2543</sup> Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*, cap. 19, lobte hierbei ausdrücklich die ungewöhnliche Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Konversen, obwohl er von den Konflikten wusste, die dadurch entstanden waren. Auch Dominikus wollte diese Arbeitsteilung für seinen Orden übernehmen, stieß aber auf Widerstand der Kleriker, die auf die Probleme der Grandmontenser verwiesen, vgl. Dalarun, *L'indignité au pouvoir*, S. 32 ff.

Glaubensfestigkeit und Tugend und keineswegs ein weltfremdes Ideal sahen.<sup>2544</sup> Dass die Ideale des Verbandes nur schwierig zu verwirklichen waren, steigerte sein Ansehen in den Augen vieler Zeitgenossen; einzig Giraldus Cambrensis merkte an, dass anfangs einige Anordnungen „minus discrete, minusque consulte, nimioque rigore“<sup>2545</sup> gewesen seien. Doch sogar er musste zugeben, dass die Eremiten damals den Idealen der Urkirche folgten, auch wenn er der Meinung war, dass diese nicht mehr praktikabel waren: „Verum quoniam non hodie monachi, non eremitae, tanti sunt meriti tantaeque fidei, seu caritatis tam ferventis, sicut in primitiva fuerant ecclesia, quando Paulus eremita primus corvi ministerio quotidie divinitus indulto pane refectus, et aspectu desuper quantitate moderata guttatim aqua stillante potatus; aliud enim tempus nunc, aliique revera pro tempore mores.“<sup>2546</sup> Häufig wurden die Grandmontenser in einem Atemzug mit den Kartäusern genannt<sup>2547</sup> oder manchmal gar von ihnen abgeleitet<sup>2548</sup>; Johannes von Salisbury stellte sie offenbar sogar über die Kartäuser, denn für die Grandmontenser hatte er weitaus mehr Lob.<sup>2549</sup>

Aller Rhetorik zum Trotz glaubte im 12. Jahrhundert wohl kaum jemand ernsthaft, dass die in der Stephansregel fixierte grandmontensische Lebensweise nicht gottwohlgefällig war, und die Ähnlichkeiten zu anderen Orden und deren Einflüsse waren offenkundig. Allenfalls die radikale Armut als Leitidee des Verbandes war ungewöhnlich, doch auch hier konnte man die Parallelen zum Leben in jungen Eremitengemeinschaften und den Rückgriff auf die Ideale der Wüstenväter nicht übersehen.<sup>2550</sup> Dass sich die Grandmontenser auf Stephan von Muret und das Evangelium beriefen, war nicht nur notwendig, weil sie ihre Lebensweise nach innen und außen legitimieren und gegen die polemischen Angriffe ihrer Glaubensbrüder verteidigen wollten, sondern diente auch der Abgrenzung von den anderen Orden. Nach außen bildete das ein Markenzeichen, das verhinderte, dass die Grandmontenser mit den Benediktinern oder Zisterziensern verwechselt wurden, und gab vor allem gegenüber der Umwelt und den Förderern eine Garantie, dass sie arme Eremiten blieben.

---

<sup>2544</sup> Vgl. das Lob der Grandmontenser bei Johannes von Salisbury, Policraticus, lib. 7, cap. 23. Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*, cap. 19, sprach von den „sanctis et salutaribus (...) institutis“ der Grandmontenser.

<sup>2545</sup> Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, dist. 3, cap. 21, S. 256.

<sup>2546</sup> Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, dist. 3, cap. 21, S. 255.

<sup>2547</sup> Johannes von Salisbury, *Policraticus*, lib. 7, cap. 23, behandelte in seinem Kapitel Kartäuser und Grandmontenser als tugendhafte Orden; Nigel von Longchamp, *Speculum stultorum*, S. 79-81, Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, dist. 3, cap. 20-21, und Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 16-17, gingen direkt nach den Kartäusern auf die Grandmontenser ein.

<sup>2548</sup> Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, dist. 3, cap. 21, S. 254, schreibt, dass die meisten der Ansicht seien, die Grandmontenser seien von Kartäusern gegründet worden, welche ein viel strengeres Leben führen wollten (!).

<sup>2549</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, *Policraticus*, lib. 7, cap. 23.

<sup>2550</sup> Siehe Kapitel III.5.1.2.1.

Insgesamt ist die Frage, ob die Grandmontenser die Regel A auf äußeren Druck hin schrieben, nicht eindeutig zu beantworten. In Anbetracht der Disziplinprobleme im Verband oder einer Lebensweise, die eher an eine lose Bruderschaft oder Säkularkanoniker erinnerte, ist es denkbar, dass einzelne Bischöfe Druck ausübten und insbesondere der Bischof von Limoges eine Reform forderte, für welche die Regel A das zentrale Dokument war. Tatsächliche Belege für einen amtskirchlichen Druck zur Annahme einer (bestehenden) Regel, den die Quellen suggerieren, oder gar einen Häresieverdacht gegen die Grandmontenser<sup>2551</sup> fehlen jedoch völlig. Es ist möglich, dass Stephan von Liciac mit der Regel A nur auf eine eher abstrakte Bedrohung durch die päpstliche Gesetzgebung reagierte, welche die religiösen Gemeinschaften der Benedikt-, Augustinus- oder Basiliusregel zuordnen wollte, oder schlicht die Ausbreitung der Grandmontenser in andere Diözesen erleichtern und die Einheit des nicht exemten Verbandes wahren wollte. Das Verhältnis der Grandmontenser zur Amtskirche sollte insgesamt nicht als allzu problematisch beurteilt werden, zumal viele der überlieferten Kritikpunkte an den Grandmontensern eher der monastischen Polemik zuzuordnen sind. Vielmehr war das grandmontensische Propositum ausgesprochen bischofsfreundlich; falls der Bischof von Limoges die Niederschrift der Regel A befahl, tat er dies vielleicht in erster Linie, weil dies seinen territorialpolitischen und ökonomischen Interessen entgegenkam – dazu folgt unten mehr.<sup>2552</sup>

### 5.1.3.2 Die Stephansregel und die monastische Konkurrenz im Limousin

Die Abfassung der Regel A konnte auch dem Schutz des grandmontensischen Propositum vor der Anziehungskraft und dem Druck anderer Klosterverbände und Orden dienen. Gerade wegen der inneren Differenzen unter den Grandmontensern, die möglicherweise durch eine beginnende Klerikalisierung verstärkt wurden<sup>2553</sup>, mussten andere Optionen an Attraktivität gewinnen. An diesen mangelte es im Limousin wahrlich nicht, das eine ungewöhnlich vitales Religiosentum aufwies und von starker monastischer Konkurrenz geprägt war.<sup>2554</sup> Die Regel A sollte wahrscheinlich Übertritte zu anderen *religiones* zu verhindern, die zu Zeiten Stephans von Liciac ein Problem darstellten. Diesen Übertritten sollte durch eine bessere Auswahl der Mönche und die Einführung oder stärkere Betonung der Profess vorgebeugt werden. So sollte

---

<sup>2551</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 181 f.

<sup>2552</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.3.3.

<sup>2553</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>2554</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 94-97, mit Anm. 19 und 20.

die abschreckende Rede des Priors an die Postulanten im Liber de Doctrina den Kandidaten die ganze Härte des grandmontensischen Lebens vor Augen stellen und letztlich deren Ernsthaftigkeit und Standfestigkeit überprüfen.<sup>2555</sup> Der Postulant musste sich gleich zu Beginn fragen lassen, ob er zu harter und schmutziger körperlicher Arbeit bereit war – falls nicht, solle er sich doch ein reiches Kloster suchen, in dem er den gewünschten Luxus haben könne.<sup>2556</sup>

Durch die Einführung oder stärkere Betonung der Profess im Rahmen der Verbandsreform Stephans von Liciac wurde ein Austritt aus dem Verband ohne Zustimmung des Priors de facto zu einer Sünde und einem Verbrechen; der Prior konnte daher die Rückkehr des Flüchtlings verlangen.<sup>2557</sup> Ein Spezialfall war der Transitus zu einer anderen *religio*, die kirchenrechtlich keiner Zustimmung des Oberen bedurfte, sofern der Übertritt der Verbesserung des Lebens diene und somit in eine strengere *religio* erfolgte.<sup>2558</sup> Die Frage, welche *religio* strenger als die andere war, war komplex, so dass der Transitus bisweilen in Vereinbarungen zwischen einzelnen Häusern<sup>2559</sup> oder zwischen verschiedenen Orden<sup>2560</sup> geregelt wurde oder das Papsttum spezielle Entscheidungen treffen musste. Beispiele für solche päpstlichen Entscheidungen wären das Verbot des Transitus von Kanonikern zu Mönchen<sup>2561</sup>, aber auch das päpstliche Aufnahmeprivileg der Cluniazenser.<sup>2562</sup> Damit die Grandmontenser in dieses System eingeordnet werden konnten, musste erst einmal klar sein, worin ihre *religio* bestand – mit anderen Worten, sie brauchten eine Regel und einen festen kirchlichen Status, und sie brauchten die Profess als Rechtsgrundlage, um ihre Mönche zurückfordern zu können. Ebenso wurde der Übergang ganzer Zellen zu einer anderen *religio*, der im Grunde ein kollektiver Transitus war, erschwert. Auch so blieben noch Unklarheiten, wie die Briefe Stephans von Tournai und Peters von Celle belegen, die sich um 1180 zum Transitus zweier (bzw. dreier) Grandmontenser in die Zisterze Pontigny äußerten und diesen

---

<sup>2555</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1.

<sup>2556</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1: „Tu uero pergere potes ad quodlibet monasteriorum, ubi magna inuenies aedificia, cibosque delicatos suis temporibus constitutos. Illic bestias reperies terrarumque latitudinem, hic tantum crucem et paupertatem.“

<sup>2557</sup> Grundlegendes zu den *fugitivi* und dem Umgang mit ihnen findet sich bei Dannenberg, Das Recht der Religiosen, S. 410-420.

<sup>2558</sup> Zum Transitus siehe Dannenberg, Das Recht der Religiosen, S. 288-329; Melville, Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica, S. 205-243.

<sup>2559</sup> So zum Beispiel in der Vereinbarung zwischen dem Clunizenserpriorat Nantua und der Kartause Meyriat von 1137, siehe Kapitel II.4.2.2.

<sup>2560</sup> So zum Beispiel die Vereinbarung eines wechselseitigen Transitusverbotes zwischen Grandmontensern und Zisterziensern aus dem Jahr 1180, vgl. Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 666 (cap. 127); von Becquet auf 1180 datiert, vgl. Becquet, La première crise, S. 131.

<sup>2561</sup> Eine zentrale Rolle spielten hier die Bestimmungen Papst Urbans II. Zum Problem des Übertritts zwischen Regularkanonikern und Mönchen im Kirchenrecht bis einschließlich Hostiensis siehe Melville, Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica, S. 205-243; zu den Bestimmungen Urbans II. ebenda, S. 205-208.

<sup>2562</sup> Zum cluniazensischen Aufnahmeprivileg siehe Constable, The Reception-Privilege of Cluny, S. 163-178.

letztlich für erlaubt erklärten. Offenbar hatten sowohl der Prior von Pontigny als auch die ehemaligen Grandmontenser angefragt, ob sie ihr Gelübde in Grandmont durch ihren Transitus gebrochen hätten.<sup>2563</sup> Dies belegt nicht nur, dass für die Frage die Profess entscheidend war, sondern auch, dass man zumindest Skrupel bei diesem Transitus zu den Zisterziensern hatte.

Die Regel A hatte jedoch nicht nur die Aufgabe, einen Transitus einzelner Mönche oder das Ausscheren einzelner Häuser aus dem Verband zu verhindern. Wie oben gezeigt, gab es im Verband wahrscheinlich einige Mönche, die eine Angleichung an die anderen Orden befürworteten.<sup>2564</sup> Die Regel A musste damit, wenn sie das Propositum Stephans von Muret wahren wollte, künftige Entwicklungen in diese Richtung unterbinden oder die bisher unter Peter von Limoges erfolgte Anpassung an andere Orden rückgängig machen<sup>2565</sup> – die Regel musste sich daher klar von den anderen *religiones* abgrenzen. Auf der anderen Seite aber musste sie das Verhältnis zu den anderen Klöstern ordnen und einen *modus vivendi* finden. Dabei hatte sie die Gratwanderung zu meistern, die Grandmontenser in die monastische Landschaft zu integrieren, ohne dass sie dabei aufgesogen wurden. Als Prinzip für das Verhältnis zu den Nachbarn gab Stephan von Liciac vor, dass die Grandmontenser ihnen keinesfalls schaden sollten<sup>2566</sup>, und genau so verfuhr die Regel A mit den anderen Klöstern, Verbänden und *religiones* – sie reduzierte die Konkurrenz zu diesen und schuf eine Nische für die Grandmontenser, mit der die anderen Religiösen leben konnten. Die zwei großen *religiones*, mit denen sich die Regel A auseinandersetzen musste, waren die Regularkanoniker bzw. die Gemeinschaften auf Basis der Augustinusregel (*Praeceptum* oder *Ordo monasterii*) und die Mönche bzw. die Gemeinschaften auf Basis der Benediktregel.

Man könnte eigentlich annehmen, dass die Konkurrenz zu den Regularkanonikern besonders groß und die Annahme der Augustinusregel attraktiv war, zumal die Grandmontenser ein kanonikales Offizium feierten. Tatsächlich gibt es – wie oben erwähnt – Indizien, dass manche Grandmontenser sich der Seelsorge und auch verstärkt der *caritas* widmen wollten.<sup>2567</sup> Eine Annahme der Augustinusregel stand jedoch den Zielen Stephans von Liciac entgegen, da sie sich an eine weltzugewandte und klerikale Gemeinschaft richtete; Stephan wollte jedoch eine weltabgewandte Gemeinschaft, in der Kleriker und Laien gleichberechtigt

---

<sup>2563</sup> Vgl. Peter von Celle, Epistola 161, S. 626-629, und Epistola 162, S. 630-635; Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 3-16. Zu diesen Übertritten vgl. Haseldine, *The Letters of Peter of Celle*, S. 730 f.; einer der Übergetretenen war wahrscheinlich Wilhelm von Bourges.

<sup>2564</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>2565</sup> Zu den Entwicklungen unter Peter von Limoges siehe Kapitel III.1.2.

<sup>2566</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 5 und 25.

<sup>2567</sup> Siehe Kapitel III.5.1.2.2.

waren. Man weiß, dass manche Gemeinschaften die Augustinusregel aus solchen Gründen annahmen oder ablehnten<sup>2568</sup>; dennoch hinderte dies viele eremitische Gemeinschaften nicht daran, die Augustinusregel als Basis zu wählen, denn diese war so flexibel, dass sie sich gleichsam als „Joker“<sup>2569</sup> für Klöster eignete: Sie garantierte einen festen kirchlichen Status und ließ sich mit unterschiedlichen *proposita* kombinieren.<sup>2570</sup> Gerade im Limousin nahmen viele eremitische Gemeinschaften, deren Lebensweise den Grandmontensern ähnelte, die Augustinusregel an und galten damit als Kanoniker. Hierzu gehörten die Gemeinschaften, die auf Gottfried von Le Chalard († 1125) und Gaucher von Aureil († 1140) zurückgingen; doch auch die Gemeinschaft von L’Artige, die sich der Einsamkeit und Armut verschrieben hatte und ebenfalls eine Gleichberechtigung zwischen Klerikern und Konversen kannte, hatte die Augustinusregel zur Grundlage. Im Limousin gab es jedoch auch Kanonikerverbände im strengen Sinn wie den Verband von Lesterps, das gegen Ende des 10. Jahrhunderts gegründet und von Walter († 1070) reformiert worden war.<sup>2571</sup> Ob ein Anschluss an diese Klostersverbände eine Option für manche Grandmontenser war, ist leider nicht feststellbar. Jedenfalls verbot die Regel A den grandmontensischen Klerikern, Seelsorge für Weltleute zu betreiben; dies sowie die Einschränkungen bei den Messen, die für die Außenwelt gelesen werden durften<sup>2572</sup>, konnten eine Klerikalisierung und Entwicklung zu einem Kanonikerorden verhindern. Die Regel A reduzierte dadurch zudem die Konkurrenz zwischen Grandmontensern und Regularkanonikern; dazu trug ebenfalls bei, dass die Grandmontenser sich nicht so eingehend der *caritas* widmen konnten wie die Kanoniker.<sup>2573</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint es als überraschend, dass Stephan von Liciac nur im Prolog der Stephansregel kurz auf die Augustinusregel einging<sup>2574</sup>, aber im Prolog des Liber de

---

<sup>2568</sup> So wählte Norbert von Xanten die Augustinusregel, da sich unter seinen Anhängern viele (Säkular-) Kanoniker befanden und er ihrem Stand kein Unrecht zufügen wollte, vgl. Vita Norberti, cap. 12, S. 488. Odo von Tournai ordnete zunächst die Augustinusregel an, da er die Liturgie und Lebensweise der Kanoniker erträglicher fand als diejenige der Mönche. Zwei Jahre später aber machte er die Benediktregel zur Grundlage seiner Gemeinschaft, da sie mehr Weltabgewandtheit garantierte, vgl. Leyser, Hermits and the New Monasticism, S. 95.

<sup>2569</sup> Melville, Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten, S. 26.

<sup>2570</sup> Vgl. Leyser, Hermits and the New Monasticism, S. 92; Melville, Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten, S. 26.

<sup>2571</sup> Zu monastischen Gemeinschaften im Limousin vgl. unter anderem Barrière, Les abbayes issues de l’érémisme, S. 555-579; Becquet, La règle de Grandmont, S. 94-97; Ders., La règle de saint Benoît en Limousin jusqu’au XIII<sup>e</sup> siècle, S. 39-49; Dunn, Church and Society, S. 201-210. Speziell zu Kanonikerverbänden im Limousin siehe Becquet, J., Les chanoines réguliers de Lesterps, Bénévent et Aureil en Limousin aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 99 (1972), S. 80-135.

<sup>2572</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 5.

<sup>2573</sup> Zum Spannungsverhältnis zwischen Armutsideal und Caritas bei den Grandmontensern siehe Kapitel III.2.3.3.

<sup>2574</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 66.



Doctrina eingehend gegen die Annahme der Benediktregel argumentierte.<sup>2575</sup> Vielleicht waren die eremitischen Kanoniker den Grandmontensern zu ähnlich, als dass die Unzufriedenen im Verband sie als Alternative in Betracht zogen. Anders stand es mit denjenigen, die in Seelsorge und *caritas* wirken und dafür die ökonomischen Restriktionen lockern wollten.<sup>2576</sup> Diese Gruppe zog vielleicht die Annahme der Augustinusregel und eine gemäßigte kanonikale Lebensweise in Betracht. Es kann aber auch sein, dass sich hinter dem Streben nach Ausübung von Seelsorge und *caritas* eine Gruppe verbirgt, die eine Angleichung an die Benediktiner befürwortete. Denn diese besaßen teilweise Kirchen, an denen Seelsorge ausgeübt wurde, und konnten sich aufgrund besserer Finanzgrundlage auch ausgiebiger der *caritas* widmen, als es den Grandmontensern möglich war.

Der Prolog des Liber de Doctrina erweckt jedenfalls den Eindruck, dass das benediktinische Mönchtum in seinen verschiedenen Ausprägungen eine größere Gefahr für die Grandmontenser darstellte, denn dort wurde vor allem gegen die Annahme der Benediktregel argumentiert.<sup>2577</sup> Grund dafür mag gewesen sein, dass die Gemeinschaften mit Benediktregel wie die Grandmontenser aktives und kontemplatives Leben miteinander verbanden. Doch auch die Benediktregel konnte aufgrund der Gestalt des benediktinischen Mönchtums, welches die Liturgie in den Vordergrund stellte, als klerikale Regel fehlinterpretiert werden; zudem hätte die Annahme der Benediktregel gravierende Folgen für das Offizium gehabt, das in ein monastisches umgewandelt werden musste.<sup>2578</sup> Dies mochten einige der Gründe gewesen sein, warum Stephan von Liciac eine Annahme der Benediktregel nicht in Betracht zog und es für besser erachtete, einen eigenen normativen Basistext zu verfassen, der das Propositum des Gründers sicherer wahren konnte.

Dennoch unterschied sich das Leben der Grandmontenser nach der Regel A nicht besonders von den Zisterziensern, was nicht nur die Umwelt, sondern vielleicht auch einige Grandmontenser fragen ließ, warum man nicht die Benediktregel annahm. Eine andere Option war das Benediktinertum, dessen Attraktivität nicht unterschätzt werden sollte. So mancher Klosterverband wurde von Benediktinern und Zisterziensern aufgesogen – der Klosterverband Gerald von Sales, der sich über das Limousin, Poitou, Périgord und das Toulousain erstreckte, bildete hier das beste Beispiel: Zu seinen Lebzeiten von Gerald zusammengehalten, zerfiel der Verband nach seinem Tod. Die einzelnen Klöster oder Einsiedeleien hatten ein unterschiedliches Schicksal: Manche lösten sich offenbar auf; Dalon

---

<sup>2575</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prol., S. 5 f.

<sup>2576</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.3 und III.5.1.2.2.

<sup>2577</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Prol., S. 5 f.

<sup>2578</sup> Vgl. Becquet, La liturgie de l'ordre de Grandmont, S. 177.

(Limousin) und Cadouin (Périgord) hingegen wurden die Oberhäupter eigener Kongregationen und schlossen sich den Zisterziensern an; andere wie Fontdouce (Saintonge) und L’Absie (Poitou) wurden in Benediktinerklöster umgewandelt.<sup>2579</sup> Dass die einzelnen Zellen zum Teil weit entfernt von Grandmont und schlecht kontrollierbar waren, dass der Verband nicht exemt war und an inneren Differenzen litt, konnte ein Schicksal wie dasjenige der Gründungen Geralds von Sales begünstigen.

Es spricht einiges dafür, dass die Benediktiner bzw. Cluniazenser die stärksten Konkurrenten für die Grandmontenser darstellten, zumal die Zisterzienser um 1150 herum im Limousin kaum präsent waren.<sup>2580</sup> Die Identität der Grandmontenser war gerade von der Opposition zu den Benediktinern geprägt.<sup>2581</sup> Dies wird besonders deutlich in der Rede des Priors an die Postulanten im Liber de Doctrina, die sich – mit polemischem Unterton – von den reichen traditionellen Klöstern absetzte: „Tu uero pergere potes ad quodlibet monasteriorum, ubi magna inuenies aedificia, cibosque delicatos suis temporibus constitutos. Illic bestias reperies terrarumque latitudinem, hic tantum crucem et paupertatem.“<sup>2582</sup> Aus den grandmontensischen Schriften wird das Problem sehr deutlich, dass einige Mönche mit falschen Vorstellungen in Grandmont eintraten, und dass gerade Übertritte von den Benediktinern als problematisch empfunden wurden. Der Horizont einiger Postulanten war – den vielen Eremitengemeinschaften im Limousin zum Trotz – offenbar sehr vom Benediktinertum geprägt. Dies hatte vielleicht zur Abkehr von der Lebensweise des Gründers unter Peter von Limoges beigetragen.

Dass sich die Grandmontenser besonders von den Benediktinern abgrenzen mussten, verwundert nicht – denn der Sog des Benediktinertums im Limousin muss sehr stark gewesen sein. Grandmont befand sich im Orbit von Saint-Martial in Limoges, einem wichtigen Stützpunkt der Cluniazenser im Limousin von überregionaler Bedeutung. Insbesondere unter der Amtszeit des Abtes Ademar (1063-1114) trug Saint-Martial entscheidend zur Verbreitung des cluniazensischen Mönchtums im Limousin bei.<sup>2583</sup> Bereits in der Karolingerzeit begründet und seit 1063 Cluny unterstellt, beherbergte es in seiner Kirche die Gebeine des heiligen Martialis, des ersten Bischofs von Limoges und Patrons Aquitaniens. Seit dem 11.

---

<sup>2579</sup> Vgl. Barrière, Les abbayes issues de l’érémisme, S. 557 f. und 561-565.

<sup>2580</sup> Zu den Zisterziensern im Limousin siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>2581</sup> Vgl. Kapitel III.4.

<sup>2582</sup> Liber de Doctrina, cap. 1.

<sup>2583</sup> Vgl. Barrière, L’Abbaye Saint-Martial, S. 241; so wurden auch auf Veranlassung des Abtes im dem Kloster Vigeois, das vielleicht bereits im 6. Jahrhundert gegründet worden war, die cluniazensischen Gebräuche eingeführt und das Kloster Saint-Martial unterstellt. Auch auf die Klöster Tarrasson und Uzerche konnte Ademar seinen Einfluss ausdehnen, vgl. ebenda, S. 241 f. Für die Dependancen des Klosters Saint-Martial in Limoges siehe Karte 6a im Anhang; für die Priorate im Limousin siehe Karte 6b (vergrößerter Ausschnitt aus Karte 6a).

Jahrhundert wurde Martialis als einer der Apostel angesehen<sup>2584</sup>, und sein Kult erfuhr einen weiteren Aufschwung, als im Jahr 1130 sein Schädel aufgefunden wurde.<sup>2585</sup> Diese Reliquien eines der wichtigsten Heiligen Frankreichs machten Saint-Martial zu einem bedeutenden Pilgerzentrum. Darüber hinaus lag Saint-Martial am Pilgerweg nach Santiago de Compostela; dieser Weg und der dazugehörige Reliquienkult prägten das lokale Benediktinertum.<sup>2586</sup> Allenfalls die Kanoniker von Saint-Léonard-de-Noblat, welche die Reliquien des heiligen Leonhard behüteten, konnten Saint-Martial im Limousin seinen ersten Rang als Pilgerzentrum streitig machen; Saint-Léonard-de-Noblat hatte darüber hinaus den Vorteil, dass es direkt an der Hauptroute des Jakobsweges (Via Lemovicensis bzw. Weg von Vézelay) gelegen war. Dennoch machten wahrscheinlich viele Pilger einen kurzen Abstecher nach Limoges, um Saint-Martial aufzusuchen<sup>2587</sup>, das nur etwas mehr als zwanzig Kilometer von Saint-Léonard-de-Noblat entfernt war. Auch innerhalb des cluniazensischen Verbandes spielte Saint-Martial eine Sonderrolle; Abt Pontius von Cluny (1109-1122) gestand dem Kloster nach einem Konflikt um die dortige Abtswahl zu, einen eigenen Mönch zum Prior zu machen, wenn der Abt aus Cluny kam, und umgekehrt.<sup>2588</sup> Pontius selbst war ehemals Prior von Saint-Martial gewesen. Als er im Jahr 1124 versuchte, gegen Petrus Venerabilis sein Amt als Abt zurückzugewinnen, auf das er vor zwei Jahren verzichtet hatte, stützte er sich auf zwei Mönche – der eine ein ehemaliger Mönch aus Saint-Martial, der andere ein ehemaliger Förderer derselben Abtei<sup>2589</sup> –, unterlag aber letztendlich Petrus Venerabilis. Durch die Schwierigkeiten in Cluny konnte sich Saint-Martial zunehmend verselbstständigen; nach 1150 erfolgte die Abtswahl völlig unabhängig von Cluny.<sup>2590</sup>

Das Kloster expandierte im 12. Jahrhundert und gründete oder übernahm neue Priorate; das cluniazensische Mönchtum hatte zu Zeiten Stephans von Liciac also ungebrochene Anziehungskraft.<sup>2591</sup> Es ist bezeichnend, dass Bischof Gerald II. von Limoges (1139-1177), der ein generöser Förderer der neuen Orden war, auch Saint-Martial beschenkte und sein Totengedenken den Cluniazensern anvertraute. Zwischen der Förderung der neuen Orden und

---

<sup>2584</sup> Vgl. hierzu Lasteyrie, *L'Abbaye de Saint-Martial*, S. 74-80, und Barrière, *L'Abbaye Saint-Martial*, S. 238-240.

<sup>2585</sup> Vgl. Lasteyrie, *L'Abbaye de Saint-Martial*, S. 96.

<sup>2586</sup> Zu den Pilgerwegen nach Santiago de Compostela und den Zentren des Reliquienkults im Limousin vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 56-67. Siehe auch Karte 13 im Anhang.

<sup>2587</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 58.

<sup>2588</sup> Vgl. Wollasch, *Cluny – Licht der Welt*, S. 212 f.

<sup>2589</sup> Vgl. Wollasch, *Cluny – Licht der Welt*, S. 221 f.

<sup>2590</sup> Vgl. Barrière, *L'Abbaye Saint-Martial*, S. 243.

<sup>2591</sup> Nach Lasteyrie, *L'Abbaye de Saint-Martial*, S. 96, konnte Abt Amblard (1115 – 1143) die Besitztümer des Klosters vermehren; insbesondere erwarb er Gebiet um Excideuil und ließ dort ein Priorat errichten. Auch dessen Nachfolger Albert, der 1156 verstarb, erwarb Ländereien und Kirchen; das Kloster Terrasson wurde Saint-Martial unterstellt, vgl. ebenda, S. 99. Barrière, *L'Abbaye Saint-Martial*, S. 243, konstatiert, dass Saint-Martial im 12. Jahrhundert keineswegs unter der Konkurrenz durch die neuen Orden litt.

der Benediktiner bestand für ihn kein Widerspruch<sup>2592</sup>, da diese auf unterschiedliche Bereiche spezialisiert waren: Was Gebete betraf, übertraf niemand die Cluniazenser. Allein zwischen 1096 und 1159 und nur im Limousin stieg die Zahl der Saint-Martial unterstellten Kirchen von 23 auf 55, der unterstellten Kapellen von 4 auf 8 an; außerhalb des Limousin gewann Saint-Martial in derselben Zeit 4 Klöster, 7 Kirchen und eine Kapelle hinzu.<sup>2593</sup> Um 1200 herum besaß Saint-Martial allein im Limousin 40 Priorate vor allem im Haut-Limousin und in der Grafschaft La Marche<sup>2594</sup>; Grandmont, das an der Grenze zu La Marche lag, war so durchaus von der cluniazensischen Expansion betroffen.<sup>2595</sup> Ein weiterer Aspekt war das cluniazensische Aufnahmeprivileg, das Cluny erlaubte, Mönche anderer Klöster *ad meliorandam uitam* auch gegen den Willen ihrer Oberen aufzunehmen.<sup>2596</sup> Dies verärgerte nicht nur die Zisterzienser, die immer wieder einmal Mönche an die Cluniazenser verloren<sup>2597</sup>, sondern betraf vielleicht auch die Grandmontenser, die mit einer Abwanderung von Mönchen zu kämpfen hatten. Wenn nicht alle Grandmontenser einem Mönch gemäß lebten, wie es der Liber de Doctrina andeutete<sup>2598</sup>, gab dies den Abtrünnigen nur eine zusätzliche Rechtfertigung für einen Transitus zu den Cluniazensern. Auch das Fehlen einer Profess, die vielleicht erst durch Stephan von Liciac eingeführt wurde, hätte eine Abwanderung begünstigen können.

Neben Saint-Martial gab es noch weitere bedeutende Benediktinerklöster im Limousin.<sup>2599</sup> In Limoges selbst beispielsweise gab es das Kloster Saint-Augustin, das im 10. Jahrhundert gegründet worden war<sup>2600</sup> und unter anderem Ambazac als Priorat besaß<sup>2601</sup>, das die Anhänger Stephans damals aus Muret vertrieb.<sup>2602</sup> Ebenfalls in Limoges befand sich das Kloster Saint-Martin aus dem 11. Jahrhundert. Weitere Beispiele wären das im 7. Jahrhundert gegründete Kloster Solignac, die aus der Karolingerzeit stammende Abtei Beaulieu sowie das Kloster

---

<sup>2592</sup> Vgl. Becquet, *Les évêques de Limoges* (1980), S. 134 f. Becquet merkte an, dass Gerald trotz seiner Förderung der neuen Orden die traditionellen Klöster nicht vernachlässigte, obwohl Saint-Martial dabei vergleichsweise kurz kam, vgl. ebenda, S. 140. Sein Totengedenken sah der Bischof offenbar dennoch am besten bei den Cluniazensern aufgehoben.

<sup>2593</sup> Vgl. Becquet, *La règle de saint Benoît en Limousin jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 44.

<sup>2594</sup> Vgl. Barrière, *L'Abbaye Saint-Martial*, 243.

<sup>2595</sup> Für die Priorate von Saint-Martial im Limousin siehe die Karte 6b, für die Lage von Grandmont siehe die Karten 7 und 9 im Anhang.

<sup>2596</sup> Zum cluniazensischen Aufnahmeprivileg siehe Constable, *The Reception-Privilege of Cluny*, S. 163-178.

<sup>2597</sup> Petrus Venerabilis musste sich gegenüber den Zisterziensern rechtfertigen, dass die Cluniazenser Mönche aus anderen Häusern auch gegen den Willen ihrer Oberen aufnahmen, und berief sich dabei unter anderem auf das Aufnahmeprivileg, vgl. Petrus Venerabilis, *Epistola* 28, S. 55 und 78 f. Bernhard von Clairvaux hatte bekanntlich seinen eigenen Neffen Robert, der Mönch in Clairvaux gewesen war, an die Cluniazenser verloren, vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epistola* 1, S. 242-263.

<sup>2598</sup> Siehe hierzu Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>2599</sup> Für die Lage der Klöster siehe Karte 7 im Anhang.

<sup>2600</sup> Vgl. Becquet, *La règle de saint Benoît en Limousin jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 40.

<sup>2601</sup> Vgl. Lagrange/ Lagrange-Dardant, *Histoire d'Ambazac*, S. 23.

<sup>2602</sup> Siehe hierzu Kapitel III.1.2.

Uzerche aus dem 10. Jahrhundert.<sup>2603</sup> Beaulieu, Uzerche und auch Vigeois wurden ab dem 11. Jahrhundert von der cluniazensischen Reform erfasst.<sup>2604</sup> Zu nennen ist hier auch Meymac, das im 11. Jahrhundert als Priorat von Uzerche gegründet und um 1146 zur Abtei erhoben wurde.<sup>2605</sup> Dagegen scheiterte die cluniazensische Reform im Kloster Tulle<sup>2606</sup>, von dem Rocamadour abhängig war.<sup>2607</sup> Diese Benediktinerklöster waren eng mit den Laien in der Umgebung verbunden, aber auch untereinander vernetzt. In wirtschaftlicher Hinsicht verbanden die feudalen Beziehungen die Klöster mit der Umwelt, in geistlicher Hinsicht die zahlreichen Armenspeisungen, Seelgeräte und Messlesungen. Zudem spielte in den Klöstern der Reliquienkult, der auf dem Pilgerweg nach Santiago de Compostela zahlreiche Menschen anlockte, eine große Rolle.<sup>2608</sup> Untereinander bildeten sie eine Familie, denn manchmal wählten die Mönche einen Mönch aus einem anderen Kloster zum Abt.<sup>2609</sup> Dies erklärt wahrscheinlich auch die Bestimmung in der Stephansregel – eventuell schon der Regel A –, dass ausschließlich ein Grandmontenser zum Prior von Grandmont gewählt werden durfte.<sup>2610</sup> Vielleicht wurden sie dabei von der zisterziensischen Carta Caritatis<sup>2611</sup> oder den Kartäusern<sup>2612</sup> inspiriert, die analoge Bestimmungen kannten.

Die Anziehungskraft der lokalen Benediktiner war wohl so stark, dass es für die Grandmontenser schwierig war, ihr standzuhalten, zumal es ja auch Probleme im Verband gab. Das benediktinische Mönchtum war wahrscheinlich nicht nur wegen der komfortableren Lebensweise und der größeren ökonomischen Stabilität attraktiv, sondern auch, weil es ähnlich wie eine Grandmontensenzelle aufgebaut war: nach außen karitativ tätig und Gastfreundschaft gewährend, nach innen kontemplativ und für das Seelenheil betend. Bei den Benediktinern musste man auch nicht die lästigen Aussendungen befürchten, die mit der Verbandsreform Stephans von Liciac Hand in Hand gingen.<sup>2613</sup> Die Skepsis des Priors

---

<sup>2603</sup> Vgl. Becquet, *La règle de saint Benoît en Limousin jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 40.

<sup>2604</sup> Vgl. Barrière, *Moines en Limousin*, S. 23.

<sup>2605</sup> Vgl. Lemaitre, *Le livre des anniversaires de l'abbaye de Meymac*, S. 215.

<sup>2606</sup> Vgl. Barrière, *Moines en Limousin*, S. 23.

<sup>2607</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 65 f.

<sup>2608</sup> Vgl. die Aufzählung der Reliquien in Saint-Martial und anderen Klöstern des Limousin bei Gottfried von Vigeois, *Chronik*, cap. 14 und 15.

<sup>2609</sup> So bestimmten die Mönche von Saint-Martial in Limoges den Prior Amblard von Solignac zum Abt, nachdem sie den von Pontius von Cluny vorgesehenen Kandidaten, den Großprior Bernardus Grossus von Cluny, abgelehnt hatten, vgl. Wollasch, *Cluny – Licht der Welt*, S. 213. Vor dem 12. Jahrhundert wurden im Limousin mehrere Äbte von außen geholt, vgl. Becquet, *La règle de saint Benoît en Limousin jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 42. Um das Jahr 1000 herum gab es mit Bernhard aus Fleury und seinem Nachfolger Adalbert aus Marmoutier sogar zwei Äbte, die mehrere Abteien gleichzeitig leiteten, vgl. ebenda, S. 40.

<sup>2610</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 61.

<sup>2611</sup> Vgl. *Carta Caritatis Prior*, cap. 11, S. 282, Z. 11-13; *Carta Caritatis Posterior*, S. 384, Z. 113-115.

<sup>2612</sup> Vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, cap. 5, S. 120 (allein auf den Prior der Chartreuse bezogen).

<sup>2613</sup> Vgl. hierzu Kapitel III.1.3.

gegenüber dem Reliquienkult Stephans von Muret erscheint vor diesem Hintergrund verständlich; zwar brauchten sie einen Heiligen, um ihre Lebensweise zu legitimieren, durften aber dessen Kult nicht allzu sehr forcieren, da Grandmont sonst ein Teil des Geflechts von Pilgerzentren auf dem Weg nach Santiago de Compostela geworden wäre, wie es dann später tatsächlich unter dem Prior Peter von Boschiac (1163-1170) geschah.<sup>2614</sup>

Insgesamt scheint das Verhältnis zwischen den Benediktinern und Grandmontensern ambivalent gewesen zu sein. Zwar prägte die Abgrenzung von den Benediktinern die grandmontensische Identität – zumindest seit Stephan von Liciac. Dennoch ist, wie bei den Kartäusern, belegbar, dass Benediktiner die Eremiten förderten: Abt Amblard von Saint-Martial in Limoges hatte Grandmont mit dem Gehöft der Sauvages und Zehntrechten beschenkt.<sup>2615</sup> Problematisch war allerdings, dass die Schenkungen oft zurückgezogen wurden – dies war vielleicht auch der Grund für den Umzug der Mönche von Muret nach Grandmont nach dem Tod Stephans, denn die Quellen überliefern, dass die Mönche von Saint-Augustin (bzw. das von Saint-Augustin abhängige Kloster Ambazac) den Eremiten den Grund streitig machten.<sup>2616</sup> In der Regel A wurde erwähnt, dass die Grandmontenser von einigen Abteien beschenkt wurden, zugleich aber wurde den Eremiten verboten, auf dem Grund von Abteien zu bauen: „Inter haec uobis praecipimus ut numquam in possessione monachorum aedificia construatis. Verumtamen ista non dicimus ut sanctitati monachorum derogemus. Porro quidam eorum uos multum diligent, et multiplex beneficium uobis impendent, sed frequenter mutantur pastores monasteriorum, et quod alii tribuunt, alii postmodum plerumque repetentes recuperare uolunt.“<sup>2617</sup> Vielleicht war es sogar mehrere Male vorgekommen, dass Benediktiner ihre Schenkungen zurückgezogen hatten und die Grandmontenser umziehen mussten. Aus der Stelle lässt sich nicht schließen, dass die Eremiten überhaupt keinen Grund von Abteien annehmen durften, doch erfuhren die Schenkungen eine wichtige Einschränkung. Es konnte sich nur noch um peripheren Grund handeln, den man annehmen durfte, wie Weiden und Wälder am Rand der grandmontensischen Einöde, die man notfalls entbehren konnte. Was den Kern ihrer Besitzungen betraf, so spezialisierten sich die Grandmontenser auf Schenkungen von Weltleuten und Weltklerus. Vermutlich war die Versuchung gerade für arme Benediktinerklöster wie Ambazac<sup>2618</sup> groß, ihre Schenkungen wieder zurückzuziehen oder die Zellen in Priorate umzuwandeln.

---

<sup>2614</sup> Vgl. Kapitel III.1.4.

<sup>2615</sup> Vgl. Kapitel III.1.2.

<sup>2616</sup> Siehe hierzu Kapitel III.1.2.

<sup>2617</sup> Regula Stephani, cap. 33.

<sup>2618</sup> Vgl. Lagrange/ Lagrange-Dardant, Histoire d’Ambazac, S. 26.

Ansonsten machten die Grandmontenser es den Benediktinern einfach, sie zu akzeptieren, denn in der Stephansregel fanden sich einige Vorschriften, welche die Konkurrenz zwischen Grandmontensern und Benediktinern eindämmten. Hier finden sich einige Parallelen zu den Kartäusern: So durften die Grandmontenser keinen Landbesitz außerhalb der Grenzen ihrer Einöden erwerben, lehnten die Bindung an die Außenwelt durch Gebetsverpflichtungen und Seelsorge und die damit verbundenen Einkünfte ab und betrieben aufgrund ihrer Armut auch weniger *caritas* als die Benediktiner. Noch dazu gaben sich die Grandmontenser mit kargen Gebieten zufrieden, welche kaum die Begehrlichkeiten ihrer Umgebung weckten.<sup>2619</sup> Es scheint den Grandmontensern recht gut gelungen zu sein, sowohl ihre eigene Identität zu wahren als auch von den Benediktinern akzeptiert zu werden. Die benediktinischen Chroniken des Limousin berichteten immer wieder freundlich über die Grandmontenser; so finden sich die Epigramme über die Prioren von Grandmont in der Chronik Bernhard Ithiers von Saint-Martial wieder<sup>2620</sup>, und auch Gottfried von Vigeois berichtete immer wieder von den Grandmontensern, ohne dabei auch nur ein schlechtes Wort über sie zu verlieren.<sup>2621</sup> Dagegen kritisierte er die Zisterzienser heftig und beschuldigte sie unter anderem der Habsucht.<sup>2622</sup> Nicht zuletzt zeigt das früheste Obituarium der Grandmontenser (vor 1189), dass die Grandmontenser eine Gebetsverbrüderung mit den Cluniazensern eingegangen waren.<sup>2623</sup> Ein gutes Verhältnis zu den Cluniazensern belegt auch die Kirchweihe in Grandmont im Jahr 1166, für die eigens Reliquien des heiligen Martialis nach Grandmont geschafft wurden.<sup>2624</sup> Wenngleich die Grandmontenser und die Benediktiner prinzipiell kein schlechtes Verhältnis zueinander hatten – wobei sich ihr Verhältnis vielleicht unter Peter von Boschiac verbesserte –, so bestand doch die Gefahr, dass die Eremiten durch die äußerst vitalen Benediktiner aufgesogen wurden. Dies bildete wahrscheinlich einen wichtigen Hintergrund für die Regel A.

Eine andere Option, die sich für unzufriedene Grandmontenser angeboten hätte, war die zisterziensische. Im Vergleich zu den Benediktinern waren sie den Grandmontensern viel ähnlicher; sie kannten auch die Trennung zwischen Chormönchen und Laienbrüdern, wobei Letztere aber, anders als bei den Grandmontensern, den Klerikern untergeordnet wurden.

---

<sup>2619</sup> Zu den grandmontensischen Einöden siehe Kapitel III.5.1.3.3.

<sup>2620</sup> Vgl. Bernhard Ithier, Chronik, S. 32, 38-40, 44-46. Es handelt sich um die einzige Überlieferung der Epigrammata, vgl. Becquet, *Scriptores ordinis Grandimontensis*, Monitum, S. 234.

<sup>2621</sup> Vgl. unter anderem Gottfried von Vigeois, Chronik, cap. 15 (Erwähnung von Reliquien in Grandmont), cap. 66 (Weihe der Kirche in Grandmont) und cap. 69 (Schenkung eines Teils des wahren Kreuzes an Grandmont).

<sup>2622</sup> Vgl. Gottfried von Vigeois, Chronik, cap. 73.

<sup>2623</sup> Vgl. Dereine, *L'obituaire primitif de l'ordre de Grandmont*, S. 330; zu den Gebetsverbrüderungen im Obituarium allgemein siehe ebenda, S. 330 f.

<sup>2624</sup> Vgl. Gottfried von Vigeois, Chronik, cap. 66.

Auch von diesem Orden mussten sich die Grandmontenser abgrenzen, wenn sie ihre Eigenständigkeit bewahren wollten. Die Zisterzienser kamen erst relativ spät, nämlich im Jahr 1146/47, in der Diözese Limoges an.<sup>2625</sup> Schon länger in der Diözese verbreitet war allerdings ein Verband, der ein ähnliches Konzept verfolgte und „nach Art der Zisterzienser“ die reine Benediktregel befolgen wollte: der kleine Verband von Dalon, der sich schließlich im Jahr 1162 den Zisterziensern anschloss. Die Einsiedelei Dalon war im Jahr 1114 von Gerald von Sales gegründet und nach dessen Tod in ein Benediktinerkloster umgewandelt worden. Unter dem ersten Abt Robert (1121-1159) expandierte der Verband vor allem in das Haut-Limousin hinein bis hin an die Nordgrenze der Diözese; zwischen 1120 und 1140 wurden dort fünf Klöster gegründet oder übernommen. Grandmont am nächsten gelegen waren die Klöster Bœil (1123 gegründet) und Le Palais-Notre-Dame (1134 übernommen). Dalon selbst lag rund 18 Kilometer von der Grandmontenserzelle La Plaigne entfernt.<sup>2626</sup> Ab der Mitte der 1140er Jahre wurde jedoch der Einfluss der Zisterzienser übermächtig und ermöglichte ihr Ausgreifen in das Limousin. Bernhard von Clairvaux stand auf dem Höhepunkt seiner Macht, als im Jahr 1145 sein Schüler Eugen III. Papst wurde. Aber schon seit den 1130er Jahren war Bernhard auch im Umfeld der Diözese Limoges sehr aktiv gewesen. So spielte er eine zentrale Rolle für die Anerkennung von Papst Innozenz II. gegen den Cluniazenser Anaklet II.; hierbei musste er sich besonders um Aquitanien kümmern, das eine Bastion für Anaklet II. war.<sup>2627</sup> Der Einfluss Bernhards machte sich auch auf der Ebene der Bistümer bemerkbar, denn er griff in den 1130er und 1140er Jahren in mehrere Bischofswahlen ein.<sup>2628</sup> So trat er 1142/ 43 bei der Bischofswahl in Bourges auf den Plan, dem im Königreich Frankreich gelegenen Metropolitansitz des Bistums Limoges.<sup>2629</sup> Zudem widmete er sich in den 1140er Jahren dem Kampf gegen (mutmaßliche) Ketzer; sein bekanntester Gegner war Peter Abaelard. Auch hier wurde Bernhards Einfluss in Aquitanien

---

<sup>2625</sup> Vgl. Barrière, *Moines en Limousin*, S. 26.

<sup>2626</sup> Vgl. Barrière, *Les abbayes issues de l'érémisme*, S. 557 f. und 561-563; Dies., *Moines en Limousin*, S. 24 f. und 163-166. Bei den fünf Gründungen oder Übernahmen in der Diözese Limoges handelte es sich um Bonlieu (1121), Bœil (1123), Le Palais-Notre-Dame (1134), Aubignac (1138) und Prébenoît (1140), allesamt im Haut-Limousin gelegen. Für die Lage der Klöster siehe auch Karte 8 im Anhang.

<sup>2627</sup> Für eine Darstellung seines Wirkens im Schisma vgl. Dinzeltbacher, *Bernhard von Clairvaux*, S. 129-138, 141-148, 158-161. Die prominentesten Unterstützer Anaklets in Aquitanien waren Bischof Gerhard von Angoulême und Herzog Wilhelm X. von Aquitanien, der sich letztendlich von Bernhard für Innozenz gewinnen ließ.

<sup>2628</sup> So griff er in den Jahren 1138/ 39 in die Bischofswahl in Langres ein, der Diözese, in der sich Clairvaux befand, und konnte letztendlich seinen Prior und Vetter Gottfried gegen den ursprünglich gewählten Cluniazenser durchsetzen (vgl. Dinzeltbacher, *Bernhard von Clairvaux*, S. 199-202). Auch bei mehreren anderen Bischofswahlen trat er auf den Plan, so 1139 in Reims (vgl. ebenda, S. 204-207), zwischen 1142 und 1147 in York (vgl. ebenda, S. 251 f.), 1142/ 43 in Bourges (vgl. ebenda, S. 252-259), 1145 in Rodez (vgl. ebenda, S. 283). Am Ende von Bernhards Leben waren zehn französische Bistümer mit Zisterziensern größtenteils aus Clairvaux besetzt, und fünf Kardinäle entstammten dem Kloster (vgl. ebenda, S. 362).

<sup>2629</sup> Vgl. hierzu und zum politischen Hintergrund Dinzeltbacher, *Bernhard von Clairvaux*, S. 252-259.



spürbar: Denn in den Jahren 1147/ 1148 strengte Bernhard einen Ketzerprozess gegen Bischof Gilbert von Poitiers an; der Prozess kam zwar zustande, doch Gilbert entkam einer Verurteilung, vor allem, da sich die Stimmung der Kardinäle gegen Bernhard wandte.<sup>2630</sup> Bei einer Verurteilung Gilberts hätte Bernhard vielleicht auch Einfluss auf die Neubesetzung des Bistums Poitiers, der Nachbardiözese von Limoges, ausüben können. Nach der Wahl seines Schülers Eugen III. zum Papst (1145) wurde ihm schließlich die Vorbereitung zum sog. Zweiten Kreuzzug übertragen, die ihn ebenfalls in die Nähe von Limoges führte. Die erste, von König Ludwig einberufene Versammlung fand zu Weihnachten 1145 in Bourges statt; in den Jahren 1146/47 predigte er das Kreuz.<sup>2631</sup> Schließlich trug Bernhard vielleicht sogar dazu bei, dass sich der französische König Ludwig VII. von Eleonore von Aquitanien trennte, die anschließend im Jahr 1152 Heinrich II. Plantagenet heiratete. Für Aquitanien bedeutete dies einen gewaltigen Einschnitt, vor allem, da Heinrich II. 1154 König von England wurde.<sup>2632</sup> Dass sich die öffentliche Stimmung nach dem gescheiterten sog. Zweiten Kreuzzug gegen Bernhard wandte und es ihm nicht gelang, die Ritter zu einem neuen Kreuzzug zu bewegen<sup>2633</sup>, bedeutete zwar einen Dämpfer für den Zisterzienserabt, aber nicht das Ende seines Einflusses. Zu der Zeit, als die Regel A verfasst wurde, war Bernhards Einfluss jedenfalls deutlich spürbar.

Dieser machte sich nicht nur in den Nachbardiözesen Poitiers und Bourges bemerkbar, sondern auch der Ankunft der Zisterzienser in der Diözese Limoges. Mit Bernhard überragender Machtstellung fiel der Höhepunkt des Zisterzienserordens zusammen, der eine bislang unbekannte rasante Expansion durchlief. In der Diözese Limoges kamen die Zisterzienser erst 1146/47 an, also vermutlich wenige Jahre vor der Niederschrift der Stephansregel; allerdings waren sie vorher bereits im Erzbistum Bourges präsent, dem Limoges als Suffragan unterstand. Von hier aus hatte bereits die Abtei Landais, eine Tochter von Cîteaux, erfolglose Vorstöße in das Limousin unternommen. Ab 1146 war den Versuchen jedoch Erfolg beschieden: Innerhalb von nur drei Jahren wurden drei Zisterzienserklöster im Grenzland zwischen Berry und Limousin, an der Nordgrenze des Bistums Limoges, gegründet: 1146 La Colombe direkt an der Grenze, 1148 schließlich Varennes und 1149 Aubepierre; Letzteres war eine Gründung von Clairvaux.<sup>2634</sup> Bernadette Barrière vermerkt hierzu, dass die Klöster gegründet wurden „comme pour barrer la route du Berry aux

---

<sup>2630</sup> Vgl. hierzu Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux, S. 307-310, 313-319.

<sup>2631</sup> Vgl. hierzu und zum Kreuzzug Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux, S. 284-307.

<sup>2632</sup> Vgl. hierzu Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux, S. 334 f.

<sup>2633</sup> Vgl. hierzu Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux, S. 327-333.

<sup>2634</sup> Vgl. Barrière, Moines en Limousin, S. 26 f. Für die Lage der Klöster siehe Karte 8 im Anhang.

daloniens<sup>2635</sup>, denn die von Dalon abhängigen Klöster Aubignac und Prébenoît lagen ebenfalls an der Nordgrenze der Diözese Limoges.

Auch im Bas-Limousin konnten die Zisterzienser zu der Zeit Fuß fassen. Auf dem Generalkapitel 1147 wurde die Aufnahme dreier Kongregationen in den Zisterzienserorden verhandelt: derjenigen von Sempringham, von Savigny und Obazine. Die beiden Letzteren wurden mit Zustimmung Papst Eugens III. dem Zisterzienserorden inkorporiert, während Sempringham – gegen den Willen Bernhards – selbstständig blieb. Mit der Übernahme des Verbandes von Obazine, der im Bas-Limousin lag, kamen die Zisterzienser auch in den Süden der Diözese Limoges, wiederum im Grenzbereich. Obazine wurde hierbei Cîteaux angegliedert.<sup>2636</sup> Im Jahr 1153 wiederum wurde in der Diözese Périgueux an der südwestlichen Grenze des Bistums Limoges von Clairvaux aus das Kloster Peyrouse gegründet.<sup>2637</sup>

Der Druck der Zisterzienser ist, was in der Forschung mehrmals betont wurde, ein wichtiger Faktor für die monastische Landschaft im Limousin des 12. Jahrhunderts<sup>2638</sup> – ein Faktor, der vielleicht auch eine Rolle für die Niederschrift der Regel A spielte. Die Zisterzienser unterschieden sich in ihrer spirituellen Ausrichtung kaum von den Grandmontensern, so dass sie als gefällige Option für Unzufriedene im Grandmontenserorden erscheinen konnten, und sie „belagerten“ die Diözese Limoges gleichsam von deren Rändern her, allzeit bereit, in das Innere der Diözese vorzustoßen. Aufschlussreich sind auch mögliche Motive dafür, einen Anschluss an die Zisterzienser zu suchen. Bei Savigny spielten wirtschaftliche Gründe eine Rolle – man erhoffte eine wirtschaftliche Sanierung durch die Zisterzienser – als auch verbandspolitische: So kämpfte das Mutterhaus gegen Verselbstständigungstendenzen der englischen Töchter, und hoffte, in den Zisterziensern den Kitt zu finden, der den Verband zusammenhielt.<sup>2639</sup> Die Grandmontenser waren, allerdings gewollt, in einer wirtschaftlich prekären Lage, und sie lagen ab 1154 an der Grenze zum Königreich Frankreich, hatten aber entweder schon französische Tochterzellen oder planten, Zellen in Frankreich zu gründen<sup>2640</sup>,

---

<sup>2635</sup> Barrière, Moines en Limousin, S. 26.

<sup>2636</sup> Dem Verband gehörten im Jahr 1147 neben Obazine und dem Frauenkloster Coyroux auch die Klöster Bonnaigue und Valette an, vgl. Barrière, Moines en Limousin, S. 26. Für die Lage der Klöster siehe Karte 8 im Anhang.

<sup>2637</sup> Vgl. Barrière, Moines en Limousin, S. 27. Für die Lage des Klosters siehe Karte 8 im Anhang.

<sup>2638</sup> Vgl. Becquet, La règle de Grandmont, S. 96. Fouquet/ Philippe-Étienne, Des Bons-hommes, S. 34, hielten den zisterziensischen Druck für eine der Ursachen der grandmontensischen Verbandskrise der 1180er Jahre. Barrière betitelte einen Abschnitt über die Zisterzienser und das Limousin mit „L’irrépressible poussée cistercienne“, vgl. Barrière, Moines en Limousin, S. 26.

<sup>2639</sup> Vgl. hierzu Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux, 310 f.; Eberl, Die Zisterzienser, S. 67 f.

<sup>2640</sup> Aufgrund der problematischen Urkundenüberlieferung kann die Gründung der Grandmontenserkzellen unter Stephan von Liciac in der Regel nicht auf das Jahr genau datiert werden. Im Jahr 1158 sind jedenfalls

was eine Verselbstständigung einzelner Zellen begünstigen konnte. Die Gefahr, dass der Verband auseinanderfiel, wurde durch die politischen Umbrüche in Aquitanien verstärkt; unter verschiedenen Herrschern, welche Einfluss auf den Verband auszuüben suchten, war es noch viel schwieriger, die Einheit zu wahren. Ein Anschluss an die Zisterzienser hätte alle diese Probleme auf einen Schlag gelöst, was die zisterziensische Option noch attraktiver machte. Dass offenbar manche Grandmontenser an den Übertritt in einer andere *religio* nachdachten, in der sie mehr Zeit für Askese und Kontemplation bzw. die Rede über Gott hatten, könnte auf die Attraktivität der Zisterzienser oder anderer Gemeinschaften mit eremitischer Ausrichtung hinweisen<sup>2641</sup>; die Erwähnung der Askese mag nicht recht zu den Benediktinern passen, deren Lebensweise für einige Grandmontenser ein erstrebenswertes Ideal darstellte. Doch obwohl die Zisterzienser wahrscheinlich attraktiv für einige Grandmontenser waren und mit Becquet festzuhalten ist, „que la Règle de Grandmont fut écrite dans une ambiance d’émulation entre diverses formes de vie religieuse austère“<sup>2642</sup>, grenzten sich die Eremiten nicht primär von den Zisterziensern, sondern den Benediktinern ab – vermutlich weil diese sowohl die größte Konkurrenz als auch den eigentlichen monastischen Gegenentwurf zum Leben der Grandmontenser darstellten.

Vor dem Hintergrund der starken monastischen Konkurrenz im Limousin dienten die Stephansregel und die anderen grandmontensischen Schriften dem Selbstschutz; sie begründeten eine spezifisch grandmontensische Identität, vereinheitlichten den Verband, hielten ihn zusammen und verhinderten, dass er von anderen Verbänden aufgesogen wurde und weiterhin allzu viele Mönche zu diesen abwanderten. Zugleich konnte die Stephansregel dazu dienen, dem Verband eine Nische für das Überleben zu sichern: Gerade die ökonomischen Vorschriften, die in der Regel fixiert wurde, trugen dazu bei. Diese reduzierten nicht nur die Konkurrenz zu den Kanonikern und den Benediktinern, sondern im Grunde auch zu den Zisterziensern. Denn die Regel A verdeutlichte, dass die Grandmontenser anspruchsloser als die Zisterzienser waren und weitaus weniger Ausstattung benötigten; sie gaben sich demnach mit Grund zufrieden, der für die Zisterzienser nicht ausreichte. Dies war auch interessant für die geistlichen und weltlichen Förderer des Verbandes, denn die Regel führte ihnen die Vorteile der Grandmontenser gegenüber anderen Orden vor das Auge. Auch dies kann eine Rolle für die Verschriftlichung der Regel A gespielt haben, was im nächsten Kapitel näher beleuchtet werden soll.

---

Grandmontenser in Bois de Vincennes bei Paris nachgewiesen, vgl. Becquet, *Les Grandmontains de Vincennes*, S. 197.

<sup>2641</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 6.

<sup>2642</sup> Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 96.

### 5.1.3.3 Die Rolle der Bischöfe und der weltlichen Herren

Anders als bei den Kartäusern, gibt es keine Beweise, dass die Niederschrift der Stephansregel von außen veranlasst wurde, auch wenn es gut vorstellbar ist, dass Bischof Gerald II. von Limoges (1139-1177) um die Zustände des Verbandes besorgt war und eine Reform initiierte. Ob die Verbandsreform von dem Bischof angeordnet wurde oder eher von Stephan von Liciac und seinen Anhängern ausging, lässt sich nicht mehr feststellen; die Reform konnte jedenfalls nur im Zusammenspiel zwischen Bischof und Verband durchgeführt werden. Auch ob die weltlichen Förderer eine Regel erbat, ist unbekannt. Aber auch diese mussten an der Umsetzung der Reform mitwirken: Wie oben erwähnt, war die Verbandsreform Stephans von Liciac notwendigerweise mit Neugründungen verbunden, die ein Zusammenspiel zwischen Mönchen, Bischöfen und weltlichen Förderern erforderten. Dass dies für Stephan von Liciac eine Rolle spielte, kann man an einer Reihe von Abschnitten in der Regel A erkennen, die sich vor allem auf die Gründung von Zellen beziehen.<sup>2643</sup> Der Wert einer Regel für Neugründungen wird am Beispiel der Zisterzienser deutlich, denn Papst Eugen III. bestimmte in seiner Bestätigungsbulle für die Carta Caritatis, dass die Bischöfe, welche in ihrer Diözese eine Zisterze gründen wollten, zuerst die Carta Caritatis anerkennen mussten.<sup>2644</sup> Auch die Carta Caritatis prior selbst sah eine solche Vorgehensweise vor.<sup>2645</sup> Mit der Regel A hatten die Grandmontenser nicht nur ein Dokument, das die Reform bestehender Klöster ermöglichte – die gegebenenfalls durch die bischöfliche Korrekturgewalt erzwungen werden konnte –, sondern auch einen Text, der den Neugründungen nach den Maßstäben der Reform zugrunde liegen sollte. Vor diesem Hintergrund hatte die Regel A die Funktion einer Werbeschrift für die Verbandsreform Stephans von Liciac – sie sollte die Bischöfe und die weltlichen Förderer von der Reform überzeugen und für die Gründung neuer Grandmontenserkzellen werben. Die Bischöfe und die weltlichen Förderer sollten daher als „verdeckte“ Adressaten der Regel betrachtet werden.

Dies erklärt auch einige charakteristische Züge der Regel A, vor allem die Konzentration der Regel auf ökonomische Belange und das Verhältnis zur Außenwelt.<sup>2646</sup> Gerade diese Aspekte waren wichtig für die Bischöfe und weltlichen Förderer, da sie den Nutzen der Grandmontenserkzellen für die Territorialpolitik und Infrastruktur begründeten, der unten

---

<sup>2643</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 24-33.

<sup>2644</sup> Vgl. Oberste, Visitation und Ordensorganisation, S. 59.

<sup>2645</sup> Vgl. Carta caritatis prior, Prol., S. 274.

<sup>2646</sup> Vgl. Kapitel III.2.2.2.

näher beschrieben werden soll.<sup>2647</sup> Ansprechend für die Förderer musste auch die friedfertige Einstellung der Grandmontenser sein, welche eine relativ konfliktfreie Errichtung von Zellen garantierte. Die üblichen Quellen von Ärgernissen zwischen Klöstern und ihrem Umfeld wurden ausgeschaltet oder so geregelt, dass sie sich im Rahmen hielten: Konflikte darum, dass Weidetiere unerlaubt von den Weiden der Nachbarn fraßen<sup>2648</sup>, Konflikte um ungeordneten Bettel<sup>2649</sup>, Konflikte zwischen Klöstern um den Landbesitz<sup>2650</sup> und den Transitus<sup>2651</sup>, Konflikte mit dem Weltklerus und den Kanonikern wegen der Seelsorge und des Zehnten.<sup>2652</sup> Da die Grandmontenser es ablehnten, vor Gericht zu gehen<sup>2653</sup>, mussten die Förderer, sofern sie Gerichtsrechte innehatten, nicht befürchten, ständig mit Rechtsstreitigkeiten belastet zu werden. Dass die Grandmontenser zudem widerstandslos abzogen, wenn sich eine Gründung nicht bewährte – denn weder durften sie ihre Rechte einklagen, noch sollten sie Urkunden über Besitzungen haben<sup>2654</sup> –, machte die Errichtung – oder auch Reform – einer Zelle wenig riskant. Dies erleichterte es den Bischöfen und anderen Förderern, sich auf das Experiment einer Grandmontenserklosterzelle einzulassen.

Stephan von Liciac versuchte hierbei insbesondere, die Bischöfe auf seine Seite zu ziehen und für die Unterstützung der reformierten Grandmontenser zu gewinnen. So wies die Regel A einige ausgesprochen bischofsfreundliche Passagen auf: Die Grandmontenser wurden gemahnt, ihre Gründungen und Kirchweihen in Übereinstimmung mit den Bischöfen vorzunehmen; ihnen wurde erlaubt, den Bischof um den Zehnten aus eigener Hände Arbeit zu bitten, was verdeutlicht, dass sie prinzipiell den Zehnten zahlten<sup>2655</sup>; sie bettelten zuerst bei den Bischöfen, anstatt gleich unruhig die Gegend zu durchwandern<sup>2656</sup>; sie respektierten die Würde des Weltklerus und verzichteten auf die Einnahmen, die diesem zustanden.<sup>2657</sup> Dass die Bischöfe die wichtigsten verbandsexternen Adressaten der Regel A waren, kann erklären, warum im Text – abgesehen von der Bibel und einem Hieronymus-Zitat – allein Gregor der Große direkt zitiert und dadurch als Autorität hervorgehoben wurde.<sup>2658</sup> Als weiterer kirchlicher Adressat kann das Papsttum angesehen werden, um dessen Approbation man sich

---

<sup>2647</sup> Siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>2648</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 6.

<sup>2649</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 9 und 13.

<sup>2650</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 33.

<sup>2651</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 40.

<sup>2652</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 5 und 48.

<sup>2653</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 31.

<sup>2654</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 24.

<sup>2655</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 32.

<sup>2656</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 13.

<sup>2657</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 5.

<sup>2658</sup> Für das Hieronymuszitat vgl. Regula Stephani, cap. 4; für die Zitate Gregors des Großen und andere Verweise auf ihn vgl. ebenda, cap. 39, 48, 54, 58, 61, 62.

bemühte, und das durch die gleichen Argumente wie die Bischöfe überzeugt werden konnte, die Grandmontenser zu unterstützen – hierbei handelte es sich in erster Linie um kanonistische Argumente, die bereits oben eingehend analysiert wurden.<sup>2659</sup>

Dass Gregor der Große einen besonderen Rang einnahm, hatte die Regel A mit den sehr bischofsfreundlichen und weit verbreiteten Kirchenrechtssammlungen Ivos von Chartres gemeinsam, die Stephan von Liciac für die Regel benutzte.<sup>2660</sup> Der Einfluss der Kanonistik und die Abhängigkeit von Ivo wurden besonders im Prolog der Regel A deutlich, in dem die Einordnung der Grandmontenser in die kirchlichen Strukturen thematisiert wurde. Hier war es auch notwendig, auf die päpstliche Gesetzgebung des Zweiten Laterankonzils einzugehen, welche die Verbindlichkeit der Benedikt-, Augustinus- oder Basiliusregel für monastische Gemeinschaften betonte<sup>2661</sup>; mancher Bischof, der die Grandmontenser noch nicht kannte, mochte skeptisch gewesen sein, eine Gemeinschaft in seine Diözese zu lassen, welche keine der drei Regeln befolgte, weswegen Stephan es für nötig hielt, Bedenken mithilfe kanonistischer Argumentation zu zerstreuen. Die Anspielungen auf Ivos Prolog<sup>2662</sup>, der den meisten Bischöfen wohl gut bekannt war, machte Stephans Argumentation noch überzeugender.

Der Prolog der Regel A verdeutlichte zudem, dass es sich bei den Grandmontensern eindeutig um eine monastische Gemeinschaft handelte, die sich per Gelübde dauerhaft auf die evangelischen Räte für die Vollkommenen festgelegt hatte.<sup>2663</sup> Dies wurde durch die Anspielungen auf Grimlaic und die Augustinusregel unterstrichen<sup>2664</sup>, ebenso wie durch das bekannte Zitat aus der Apostelgeschichte, das als Vorbild für die Mönche diente; der letzte Abschnitt des Prologs betonte hierbei Armut bzw. Gemeinschaftsbesitz, die Einheit in der Liebe und den gegenseitigen Gehorsam. Dass die Grandmontenser sich allein auf die Regel des Evangeliums beriefen<sup>2665</sup>, hätte jedoch den Verdacht bei den Bischöfen erwecken können, dass es sich um Ketzer handelte. Daher enthielt der Prolog auch ein Bekenntnis zur kirchlichen Tradition: „Nec non apostolicis ac canonicis institutionibus subiectos et sanctorum patrum uestigia sequi quoquomodo cupientes dicere audeatis.“<sup>2666</sup> Ein weiterer Satz – der oben als „Änderungsklausel“ analysiert wurde – konnte auch als Anerkennung des

---

<sup>2659</sup> Vgl. Kapitel III.3.1.2.

<sup>2660</sup> Vgl. Kapitel V.1.1.1., V.1.4 und V.1.5.

<sup>2661</sup> Vgl. Concilium Lateranense II, can. 26, in: Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio II, Sp. 532 f.

<sup>2662</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Prolog „De unitate et diuersitate regularum“, Kapitel V.1.4 und V.1.5.

<sup>2663</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 66 f.

<sup>2664</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Prolog „De unitate et diuersitate regularum“, Kapitel V.1.4 und V.1.5.

<sup>2665</sup> Vgl. Regula Stephani, S. 67 f.

<sup>2666</sup> Regula Stephani, Prol., S. 67.

amtskirchlichen Korrekturrechts verstanden werden: „si in aliquo traditiones uestras euangelio contrarias, aut sanctorum patrum monitis oppositas uobis rationabiliter ostenderit, corrigendas esse catholicorum et religiosorum doctorum arbitrio, concedo“<sup>2667</sup>. Stephan von Liciac versuchte somit, den Interessen der Bischöfe so weit als möglich entgegenzukommen.

Doch auch die weltlichen Förderer der Grandmontenser wurden in der Regel A berücksichtigt. Interessant ist, dass die Regel A die Förderung der Grandmontenser auch für kleinere Herren attraktiv machte, die nicht so begütert waren. Bedenken, dass man mit einer Förderung der Grandmontenser die eigenen wirtschaftlichen Möglichkeiten überstrapazieren könnte, konnten durch die Regel zerstreut werden: Regelmäßige Zahlungen konnten beispielsweise relativ problemlos zurückgenommen werden<sup>2668</sup>, zumal die Grandmontenser ihre Rechte nicht einklagen durften.<sup>2669</sup> Ebenso attraktiv für weltliche Förderer war, dass die Entscheidungen, die sie trafen, nicht unbedingt ihre Erben banden, die im Grunde frei entscheiden konnten, ob sie die Förderung einer Zelle fortsetzten.<sup>2670</sup> Seelgeräte, welche den Erben unwiederbringlich Vermögen entzogen hätten, lehnten die Grandmontenser ab.<sup>2671</sup> Dadurch wurde wahrscheinlicher, dass ein Förderer den Rückhalt seiner Familie genoss, wenn er die Grandmontenser beschenkte. Bereits oben wurde erwähnt, dass wahrscheinlich einige Ritter unter den Grandmontensern waren.<sup>2672</sup> Dadurch aber konnten sich personelle Verflechtungen zwischen Grandmontensern und fördernden Familien ergeben. Die Grandmontenserezellen wurden so vom Wohlwollen ihrer Umgebung getragen, auch und vor allem von kleineren Herren.<sup>2673</sup> Als die Förderung durch die Plantagenets einsetzte, wurde der Verband auch zunehmend attraktiver für vornehmere Herren.<sup>2674</sup> Dennoch hielten sich gerade die höheren Adligen im Limousin wie die Vizegrafen von Limoges im 12. Jahrhundert bei der Förderung der Grandmontenser zurück, da sie häufig in Konflikt mit den Plantagenets standen.<sup>2675</sup>

Gab es vielleicht, wie bei den Kartäusern, konkrete Vorhaben der Bischöfe und weltlichen Herren, die für die Niederschrift der Regel A eine Rolle spielten? Leider lassen sich die politischen Umstände, unter denen die Regel A entstand, nicht so genau umreißen wie im Fall

---

<sup>2667</sup> Regula Stephani, Prol., S. 67.

<sup>2668</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 23.

<sup>2669</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 31.

<sup>2670</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 23.

<sup>2671</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 5. Auch im Liber de Doctrina wurden Seelgeräte negativ gesehen, vgl. Liber de Doctrina, cap. 80.

<sup>2672</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.2; vgl. Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 107 f.

<sup>2673</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 67 und 71.

<sup>2674</sup> Nach Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 26, traten in den 1180er Jahren viele hochrangige Männer in den Verband ein.

<sup>2675</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 68-70.

der kartäusischen *Consuetudines*. Eine genaue Bestimmung der territorialpolitischen und ökonomischen Umstände ist aus mehreren Gründen nicht möglich: So ist der Zeitrahmen, in dem die Regel A hätte entstehen können, sehr breit – und auf der anderen Seite ist aufgrund der problematischen Urkundenüberlieferung nicht genau bekannt, wann die einzelnen Grandmontenserzellen entstanden. Gerade bei eremitischen Gründungen ist das Gründungsdatum häufig nicht genau zu bestimmen, da anfangs oft keine Urkunden ausgestellt wurden, sondern erst, nachdem sich die Gemeinschaften bereits etabliert hatten.<sup>2676</sup> Bei den Grandmontensern kommt erschwerend das Verbot der Besitzurkunden in der Stephansregel hinzu<sup>2677</sup>, das – neben anzunehmenden Überlieferungsverlusten – dazu beitrug, dass die Überlieferungslage zu den Zellen im 12. Jahrhundert ausgesprochen schlecht ist. Eine zuverlässige Auflistung aller existierenden Grandmontenserzellen existiert erst für das Jahr 1295, in dem ein Zensus des Ordens vorgenommen wurde; die Liste von 1182 innerhalb einer Urkunde von Papst Lucius III. wurde bereits von Guibert als Fälschung angesehen.<sup>2678</sup> Für einige Zellen gibt es überhaupt keine Belege vor dem Jahr 1295<sup>2679</sup>; die Gründung einiger Zellen wiederum wurde in der Ordenstradition auf die Zeit Stephans von Muret datiert, ohne dass Nachweise aus der Zeit existieren. So galt Boisvert als unter Stephan von Muret gegründet, doch das erste erhaltene Dokument für die Zelle stammt aus dem Jahr 1202.<sup>2680</sup> Ein weiteres Problem ist, dass das Verbot der Besitzurkunden dazu führte, dass im 13. Jahrhundert zahlreiche Urkunden gefälscht wurden.<sup>2681</sup> Bei den meisten erhaltenen Urkunden aus dem 12. Jahrhundert handelt es sich um Fälschungen; dennoch können aus diesen vielleicht Rückschlüsse auf tatsächliche Schenkungen zum Beispiel der Plantagenets gezogen werden, wobei in jedem Einzelfall eine genaue Untersuchung erforderlich ist.<sup>2682</sup>

Eine Auflistung der Zellen zu den Zeiten Stephans von Liciac muss sich daher notgedrungen auf den Zensus von 1295 und die Ordenstradition stützen. In der Regel werden in der Forschung auch die Angaben von Nadaud und Nanglard für die Datierung der Zellen herangezogen, die jedoch beide kaum Belege liefern. Bei Becquet findet man eine nützliche,

---

<sup>2676</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>2677</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 24.

<sup>2678</sup> Vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont*, Appendice (1877), S. 121 f.

<sup>2679</sup> Beispielsweise ist dies bei der Zelle Pourrières in der Diözese Limoges der Fall, vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont*, Appendice (1877), S. 265; Gaborit, *L'architecture de l'ordre de Grandmont*, S. 408 f. Auch Jaillat in der Diözese Limoges ist nicht vor 1295 belegt, vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont*, Appendice (1877), S. 255; Gaborit, *L'architecture de l'ordre de Grandmont*, S. 381.

<sup>2680</sup> Vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont*, Appendice (1877), S. 229.

<sup>2681</sup> Vgl. Delisle, *Examen de treize chartes*, S. 186 f.

<sup>2682</sup> Vgl. Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 172 f.



nach den Diözesen geordnete Auflistung der rund 150 Zellen des Jahres 1295.<sup>2683</sup> Überblicke über die bekannten Zellen mit kurzen Angaben zu ihrer Geschichte findet man derzeit allein in dem veralteten Werk Guiberts, das allerdings die meisten Belege aufweist<sup>2684</sup>, der unveröffentlichten Dissertation von Gaborit, der allerdings einen kunsthistorischen Schwerpunkt setzte und seine Arbeit als provisorisch ansah<sup>2685</sup>, sowie den Artikeln Fougerats in den „Cahiers grandmontains“, die auch im Internet abrufbar sind, wenngleich in den Onlineversionen die Fußnoten entfernt wurden.<sup>2686</sup> Die Angaben dieser drei Autoren widersprechen sich bisweilen<sup>2687</sup> oder enthalten manchmal offenkundige Fehler.<sup>2688</sup> Einige Zellen wurden auch in einzelnen Artikeln behandelt.<sup>2689</sup> Insgesamt jedoch erscheint die Geschichte der grandmontensischen Zellen und des Verbandes noch sehr unterbelichtet, und auch die Geschichte der Ausbreitung des Grandmontenserordens harrt noch einer systematischen Untersuchung.

Es ist offenkundig, dass unter diesen Bedingungen keine zuverlässigen Angaben zur Anzahl der Zellen zu Zeiten Stephans von Liciac möglich sind. In der Forschung wird meist die Zahl

---

<sup>2683</sup> Siehe Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 53-59.

<sup>2684</sup> Siehe Guibert, Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice (1877), S. 120-304.

<sup>2685</sup> Siehe Gaborit, L'architecture de l'ordre de Grandmont, S. 301-433.

<sup>2686</sup> Fougerat schrieb zahlreiche Artikel zu den Grandmontensierzellen, die unterschiedlich ausführlich ausfallen und nicht immer Fußnoten enthalten; jene erschienen in der Zeitschrift „Cahiers grandmontains“. Seine Artikel sind auch online abrufbar unter: <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/liste.html> (22.06.2015), wenngleich dort die Fußnoten entfernt wurden, die sich in einigen seiner Artikel in den „Cahiers grandmontains“ finden. Da die Onlineartikel besser zugänglich sind als die gedruckten Artikel, werden die Onlineversionen hier stets angegeben. In den Fällen, in denen Angaben zu den Zellen in gedruckten Artikeln mit Fußnoten vorliegen, wird zusätzlich der gedruckte Artikel angeführt.

<sup>2687</sup> So wurde die Zelle Malgorce nach Fougerat gegen 1157 gegründet, während Guibert und Gaborit nur eine Gründung vor 1295 annahmen, vgl. Fougerat, Malgorce (Corrèze), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/malgorce.html> (22.06.2015); Guibert, Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice (1877), S. 257; Gaborit, L'architecture de l'ordre de Grandmont, S. 387.

<sup>2688</sup> So gibt allein Gaborit das korrekte Gründungsdatum von La Plaigne (1124) an, während Guibert und Fougerat die Gründung der Zelle auf 1110/11 datierten, vgl. Fougerat, La Plaigne (Dordogne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/plaigne\\_la.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/plaigne_la.html) (22.06.2015); Guibert, Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice (1877), S. 263; Gaborit, L'architecture de l'ordre de Grandmont, S. 407. Dass die Zelle erst 1124 oder später gegründet wurde, ist eindeutig aus der Vita Hugonis zu erschließen, denn laut der Vita wurde Hugo Lacerta erst nach dem Tod Stephans von Muret nach La Plaigne ausgesandt, vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 30.

<sup>2689</sup> Für Zellen in der Diözese Limoges sind unter anderem zu nennen: Becquet, J., Aux origines d'Étricor, in: Bulletin et Mémoires de la Société Archéologique et Historique de la Charente (1977-1978), S.17-20; Grezillier, A., Vestiges grandmontains, in: Bull. Soc. Archéol. Hist. Limousin 86:3 (1957), S. 411-424 (über Étricor, Badeix und Rauzet). Martine Larigauderie-Beijeaud hat mehrere Artikel zu einzelnen Zellen im Limousin verfasst: Larigauderie-Beijeaud, M., Muret et Boisvert, deux sites grandmontains, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 134 (2006) S. 11-64; Dies., Saint-Marc ou l'Écluse, celle grandmontaine du val du Taurion, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 137 (2009), S. 57-79; Dies., Bonneval de Serre ou Bonneval de Montusclat, deux dépendances grandmontaines parfois confondues, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 135 (2007) S. 99-126; Dies., Notre-Dame des Bronzeaux, "celle" de l'Ordre de Grandmont, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 127 (1999) S. 79-102.

von (rund) 40 Klöstern unter Stephan von Liciac genannt<sup>2690</sup>, doch auf der oben genannten Grundlage lassen sich die Zellen nicht erfassen, die im Laufe der Zeit eingingen oder sich einer anderen *religio* zuwandten. Zudem ist es möglich, dass sich einige Zellen älter machten, als sie eigentlich waren, um sich ein größeres Ansehen zu verschaffen – die Ordenstradition kann trügen, wie es auch bei mehreren Zellen belegbar ist, dass sie sich als königliche Gründung ausgaben, um sich Vorteile zu verschaffen.<sup>2691</sup> Auch wenn man die Zahlen aus der Forschung (mit Vorbehalten) übernimmt, so würde eine Untersuchung aller vierzig Fälle den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Eine lokale Eingrenzung wie bei den kartäusischen *Consuetudines*, die auf die Verhältnisse im Bugey und dem Massiv der Chartreuse zugeschnitten waren, ist bei der Grandmontenserregel unmöglich. Im Folgenden sollen daher eher allgemeine Überlegungen und Hypothesen zur territorialpolitischen und ökonomischen Rolle der Grandmontensierzellen stehen, wobei einerseits Grandmont selbst im Fokus stehen soll, das von Larigauderie-Beijeaud eingehend untersucht wurde<sup>2692</sup>, andererseits die Zellen im Limousin, die von Aubrée betrachtet wurden.<sup>2693</sup> Nützlich sind hier auch die Untersuchungen von Barrière zu den Wegen im Limousin, in denen sie auch auf die Grandmontenser einging.<sup>2694</sup> Im Vergleich zu den Kartäusern ist die territorialpolitische und ökonomische Rolle der Grandmontensierzellen weitaus besser herausgearbeitet worden – vor allem durch Larigauderie-Beijeaud und Barrière<sup>2695</sup> –, doch noch fehlt ein Gesamtbild. Hier müssen künftige Forschungen Klarheit bringen.

Auf Basis des Zensus von 1295 können – neben Grandmont selbst – 25 Zellen in der Diözese Limoges ausgemacht werden<sup>2696</sup>; Fougerat nennt darüber hinaus Sauvagnac, bei dem es sich eventuell um eine später den Templern zugehörige Grandmontensierzelle handelte.<sup>2697</sup> Von diesem 25 bzw. 26 Zellen wurden in der Ordenstradition oder in der Fachliteratur 8 bis 12 Zellen den Zeiten Stephans von Muret bis einschließlich Stephan von Liciac zugeordnet. In

---

<sup>2690</sup> Vgl. unter anderem Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 42. Nach Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 13, gab es 1163 39 Häuser.

<sup>2691</sup> Für die Motive für solche Fälschungen siehe Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 174 f.; für eine Untersuchung der Zellen, die eine Gründung durch die Plantagenets behaupteten, vgl. ebenda, S. 175-181.

<sup>2692</sup> Larigauderie-Beijeaud, M., *De l'ermitage à la seigneurie: l'espace économique et social de Grandmont, XIIe - XVIIIe siècles (Histoire médiévale et archéologie 22/ 2009)*, Amiens 2009.

<sup>2693</sup> Aubrée, I., *L'ordre de Grandmont en Bas-Limousin*; in: Allard, J.-M. u.a. (Hg.), *Les ordres religieux au Moyen Âge en Limousin*, Treignac 2003, S. 307-334.

<sup>2694</sup> Barrière, *Itinéraires médiévaux: du Limousin à l'Aquitaine*, in: Dies., *Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles*, Limoges 2006, S. 35-71.

<sup>2695</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 59-71, 78-94 und 114-156; Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 35-71; Dies., *Limousin: occupation du sol*, S. 91-111; Dies., *Étangs et hydraulique en Limousin*, S. 157-188.

<sup>2696</sup> Vgl. Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 53 f.

<sup>2697</sup> Vgl. Fougerat, *Sauvagnac (commune de 87340 - St Léger-la-Montagne)*, <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/Sauvagnac.html> (22.06.2015).

der Ordenstradition galten – neben Muret – die Zellen Boisvert, Le Cluzeau und Le Châtenet als Gründungen Stephans von Muret.<sup>2698</sup> Le Châtenet wurde auch in der Vita Hugonis erwähnt und existierte somit sicher vor 1170<sup>2699</sup>, während für Boisvert und Le Cluzeau erst aus dem 13. Jahrhundert Belege erhalten sind.<sup>2700</sup> Fougerat hielt auch Sauvagnac für eine mögliche Gründung Stephans von Muret.<sup>2701</sup> Unter dem zweiten Prior Peter von Limoges wurde sicher die Zelle La Plaigne gegründet, die bereits in der Vita Hugonis erwähnt wurde.<sup>2702</sup> Als Gründungen Stephans von Liciac werden meist die Zellen Étricot, Bonneval de Serre und Loubert/ La Boulonie angesehen<sup>2703</sup>; Fougerat nennt darüber hinaus als einziger Malgorce<sup>2704</sup>, der Ordenschronist Levesque Puy-Gibert als Gründung des vierten Priors.<sup>2705</sup> Badeix wurde irgendwann im Laufe des 12. Jahrhunderts gegründet, ohne dass man die Zeit näher bestimmen kann.<sup>2706</sup> Bei den folgenden Überlegungen sollen allein die genannten 8 bis 12 Zellen berücksichtigt werden. Für die Lage der Zellen findet sich eine Karte im Anhang.<sup>2707</sup>

Für die Grandmontenserkzellen charakteristisch war ihre Grenzlage: Sie lagen oft in Grenzgebieten sowohl von Staaten, Provinzen als auch Diözesen oder Pfarreien<sup>2708</sup>, was Hutchison als Hinweis darauf deutet, dass die Grandmontenser in ihrem Bestreben nach

---

<sup>2698</sup> Vgl. Fougerat, *Les celles grandmontaines I*, S. 29 (zu Boisvert); Ders., Boisvert (Hte-Vienne), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/boisvert.html> (22.06.2015); Ders., *Les celles grandmontaines II*, S. 34 (zu Le Cluzeau) und S. 7 (zu Le Châtenet); Ders., Le Cluzeau (Hte Vienne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/cluzeau\\_le.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/cluzeau_le.html) (22.06.2015); Ders., Le Châtenet (Haute-Vienne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/chatenet\\_le.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/chatenet_le.html) (22.06.2015); Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice* (1877), S. 200, 229, 240; Gaborit, *L'architecture de l'ordre de Grandmont*, S. 329 f. und 343. Guibert ordnete als einziger auch Trezin dem Ordensgründer zu, begründete dies aber nicht, vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice* (1877), S. 272.

<sup>2699</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 38.

<sup>2700</sup> Vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice* (1877), S. 229 und 240; Fougerat, *Les celles grandmontaines I*, S. 29 f. (zu Boisvert); Ders., Boisvert (Hte-Vienne), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/boisvert.html> (22.06.2015); Ders., *Les celles grandmontaines II*, S. 34 (zu Le Cluzeau); Ders., Le Cluzeau (Hte Vienne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/cluzeau\\_le.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/cluzeau_le.html) (22.06.2015).

<sup>2701</sup> Vgl. Fougerat, Sauvagnac (commune de 87340 - St Léger-la-Montagne), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/Sauvagnac.html> (22.06.2015).

<sup>2702</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 30.

<sup>2703</sup> Vgl. Fougerat, Étricot (Cahiers), S. 4; Ders., Étricot (celle n° 7), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/Etricot.htm> (22.06.2015); Ders., *Les celles grandmontaines I*, S. 36 (zu Bonneval de Serre); Ders., Bonneval de Serre (Hte Vienne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/bonneval\\_serre.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/bonneval_serre.html) (22.06.2015); Ders., La Boulonie (Charente), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/boulonie.html> (22.06.2015); Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice* (1877), S. 230, 247 und 256; Gaborit, *L'architecture de l'ordre de Grandmont*, S.332, 359 und 384 f.

<sup>2704</sup> Vgl. Fougerat, Malgorce (Corrèze), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/malgorce.html> (22.06.2015);

<sup>2705</sup> Vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice* (1877), S. 266.

<sup>2706</sup> Vgl. Fougerat, *Les celles grandmontaines I*, S. 42; Ders., Badeix (Dordogne) - celle n°32, <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/Badeix.html> (22.06.2015); Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, Appendice* (1877), S. 175 und 223; Gaborit, *L'architecture de l'ordre de Grandmont*, S. 315 f.

<sup>2707</sup> Siehe Karte 9 im Anhang.

<sup>2708</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 284 f.; Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 82 f. und 86.

Einsamkeit und ihrem „almost paranoic horror of besoming involved in any kind of lawsuit“<sup>2709</sup> möglichst weit von den Zentren der Macht siedeln wollten. Als für Siedler eher unattraktives und daher einsames Land, meint Hutchison, sei die Gefahr für Rechtshändel um das Gebiet gering gewesen.<sup>2710</sup> Dieser Umstand weist aber auch darauf hin, dass die Mönche von ihren Förderern gern für Grenzbildung und -sicherung in Anspruch genommen wurden. Dass diese Grenzfunktion im Vordergrund stand, zeigt auch der Umstand, dass die Grandmontenser laut der Regel A ihren Grund nicht verbessern durften – oder nur soweit, dass sie von diesem leben konnten –<sup>2711</sup>, womit ausgedehnte Rodungen und andere Maßnahmen wie die Trockenlegung von Sümpfen ausgeschlossen waren. Dieses Verbot gewährleistete zugleich die Ungestörtheit der Eremiten, denn gerade nach Rodungen wurde vielen Mönchen ihr Grund streitig gemacht, weil ihr Land für die Umgebung attraktiver wurde.<sup>2712</sup> Der Verband eignete sich somit, im Gegensatz zu den Zisterziensern oder anderen Eremitengemeinschaften, kaum für den Landesausbau.<sup>2713</sup> Er ließ sich auf bereits kultiviertem Land nieder, was – ähnlich wie bei den Kartäusern – vermuten lässt, dass die Bauern ökonomisch erst einmal unter der Gründung einer Zelle litten. Die Regel A deutet jedenfalls an, dass die Eremiten zunächst nicht immer willkommen waren: „uobis autem firmissime dicimus quia qui uos primitus odio habebunt, cum loca solitudinis habitare coeperitis, postea uos diligent, et multa beneficia uobis conferent.“<sup>2714</sup>

Da die Grandmontenser bei Wäldern siedeln sollten, lag ihr Wert darin, dass ihre Einöden Waldgrenzen konstituierten. Diese Grenzen konnten auf verschiedene Weisen genutzt werden. Ein Zweck lag in der Territorialpolitik, wobei die grandmontensischen Einöden sowohl defensive als auch aggressive Funktionen einnehmen konnten – sie konnten sowohl die Expansion anderer behindern wie eine Basis für die eigene territoriale Expansion bilden. Grundsätzlich ließen sich die Grandmontensierzellen gut für die bischöfliche Territorialpolitik einsetzen, was sich – wie bei den Kartäusern und anderen eremitischen oder eremitisch beeinflussten Gemeinschaften – daraus ergab, dass die Grandmontenser nicht exemt waren. Die sich daraus ergebenden Rechtsverhältnisse wurden bereits im Kapitel über die Kartäuser ausführlich dargelegt.<sup>2715</sup> Auf diese Weise konnte der Bischof bestimmen, an welchem Ort

---

<sup>2709</sup> Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 284.

<sup>2710</sup> Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 284 f.

<sup>2711</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 30.

<sup>2712</sup> Vgl. Picard, *La Chronique Quae in posterum*, S. 18.

<sup>2713</sup> Vgl. Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 16, Anm. 28: „Durch dieses wirtschaftliche Verhalten entziehen sich die Grandmontenser gerade auch den sonst üblichen Leistungen der eremitischen Verbände im Landesausbau (...).“

<sup>2714</sup> *Regula Stephani*, cap. 25.

<sup>2715</sup> Vgl. Kapitel II.4.2.3.

eine Zelle gegründet wurde. Die Verschränkung mit den bischöflichen Interessen wird an dem Mutterhaus von Anfang an deutlich, denn die Ordenstradition notiert Amelius von Montcocu als Stifter von Muret und Grandmont, der nach Larigauderie-Beijeaud ein Vasall des Bischofs von Limoges war.<sup>2716</sup> Zudem lagen sowohl Muret als auch Grandmont an der Grenze zwischen den bischöflichen Besitzungen und der Grafschaft La Marche; als die Eremiten Muret verlassen mussten, weil ihnen nach dem Tod des Gründers der Grund streitig gemacht wurde, konnten sie nur wenige Kilometer weiter Grandmont beziehen, das damit eine ähnliche – und sogar noch vorteilhaftere – territorialpolitische Funktion einnehmen konnte.<sup>2717</sup> Denn anders als Muret drang Grandmont komplett in das Gebiet von La Marche ein und konnte so das Einflussgebiet des Bischofs erweitern.<sup>2718</sup> Larigauderie-Beijeaud sah daher den Bischof als den eigentlichen Drahtzieher hinter der Verlegung des Mutterhauses nach Grandmont.<sup>2719</sup> Da entweder ein paar Eremiten in Muret zurückblieben oder die Grandmontenser es später wieder bezogen<sup>2720</sup>, hatte der Bischof von Limoges damit zwei Bastionen an der Grenze zu La Marche. Darüber hinaus wurde auch die ebenfalls Stephan von Muret zugeschriebene Gründung Boisvert an der Grenze des bischöflichen Gebiets zu La Marche platziert. Auch die Zelle Le Châtenet, die als Gründung Stephans von Muret galt, und Étricor befanden sich an der Grenze der bischöflichen Besitzungen. Zudem konnten die Zellen zur Abgrenzung geistlicher Verwaltungsbezirke dienen; die Verlegung des Mutterhauses von Muret nach Grandmont ging auch mit einer Neuordnung von Pfarrbezirken einher, denn zugleich wurde ein Teil der Pfarrei Ambazac der Pfarrei von Saint-Silvestre zugeschlagen.<sup>2721</sup> Sehr nahe an der Diözesangrenze lagen die Zellen La Plaigne und Loubert/La Boulonie; relativ grenznah lagen auch die Zellen Badeix und Puy-Gibert, die eventuell bereits zu Zeiten Stephans von Liciac existierten.<sup>2722</sup>

So nützlich die Grandmontenser für ihre Förderer sein mochten – es gab auch andere Orden, die Ähnliches leisten konnten, wie die Kartäuser.<sup>2723</sup> Der Vorteil der Grandmontenser gegenüber anderen Orden lag jedoch in ihrer Anspruchslosigkeit: „The founding of a Grandmontine monastery in the twelfth century would have been a relatively uncomplicated

---

<sup>2716</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 60.

<sup>2717</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 60-62, mit Anm. 61. Siehe auch die Karte ebenda, S. 65.

<sup>2718</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 61 f.

<sup>2719</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 61 f.

<sup>2720</sup> Vgl. *Vita Stephani*, cap. 40.

<sup>2721</sup> Vgl. Aubrun, *L'ancien diocèse de Limoges*, S. 376. Für die Lage der betreffenden Grandmontenserkellen siehe Karte 9 im Anhang und die Karte bei Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 65, in der die Grandmontenserkellen an der Grenze zur Grafschaft La Marche verzeichnet sind.

<sup>2722</sup> Siehe Karte 9 im Anhang.

<sup>2723</sup> Vgl. Kapitel II.4.2.3.

and inexpensive operation.<sup>2724</sup> Die Eremiten gaben sich mit kleinerem und schlechterem Land als die anderen Orden zufrieden, und so konnte man sie an Orten installieren, an denen kein anderer Orden siedeln wollte. Gerade in öden Winkeln, die für andere Orden ungeeignet waren, aber an denen man wegen wichtiger Verkehrswege eine Infrastruktur brauchte, waren die Grandmontenser wohl unschlagbar.<sup>2725</sup> Falls sich eine Gründung als fehl am Platz erwies, konnte man die Zelle an einen anderen Ort versetzen, ohne dass man Rechtshändel befürchten musste, denn sowohl Urkunden über Besitzungen als auch gerichtliche Streitigkeiten waren den Grandmontensern verboten.<sup>2726</sup>

Ein Problem war freilich der Lebensunterhalt der Eremiten: Viehhaltung war ihnen nach der Regel A verboten<sup>2727</sup>, womit die Weidewirtschaft als Erwerbsquelle ausfiel; intensive Landwirtschaft war ihnen vermutlich nicht an allen Orten möglich, zumal sie sich die Tiere für die Feldarbeit von ihren Nachbarn ausleihen mussten<sup>2728</sup>; Forstwirtschaft war zwar erlaubt, konnte aber nicht intensiv betrieben werden, weil dadurch unzulässig das Land verbessert wurde; von der Anhäufung von Kapital und Geldverleih ist ganz zu schweigen, da beides streng verboten war.<sup>2729</sup> Es verwundert nicht, dass Walter Map überliefert, dass später entgegen der Regel die Haltung von Bienen erlaubt wurde<sup>2730</sup>, wodurch auch Wachs und Honig Einkünfte liefern konnten. In den 1180er Jahren betrieb der Verband auch eine nennenswerte Landwirtschaft, wenn man der Regel B folgen will.<sup>2731</sup> Aus der Bulle „Religiosam uitam eligentibus“ des Papstes Lucius III. aus dem Jahr 1182 geht hervor, dass die Grandmontenser wie die Zisterzienser Grangien besaßen<sup>2732</sup>, was – streng genommen – ein Verstoß gegen die Regel A war, die keinen Landbesitz außerhalb der Grenzen der *nemora* erlaubte.<sup>2733</sup> Ebenso wird in der Bulle angedeutet, dass die Grandmontenser abhängige Bauern besaßen oder Hilfsarbeiter heranzogen<sup>2734</sup>, was ebenfalls gegen die Regel verstieß.<sup>2735</sup> Zumindest anfangs aber war der Verband massiv auf Subventionen von außen angewiesen, auf Almosen und die Einkünfte aus dem Bettel. Es verwundert nicht, dass die Eremiten nach

---

<sup>2724</sup> Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 281.

<sup>2725</sup> Zur Lage der Zellen vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 282 f.

<sup>2726</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 24 und 31.

<sup>2727</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 6.

<sup>2728</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 50.

<sup>2729</sup> Vgl. hierzu Kapitel III.2.3.3.

<sup>2730</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.

<sup>2731</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 18.

<sup>2732</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 8, S. 89.

<sup>2733</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 4.

<sup>2734</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 8, S. 89: “Sane laborum uestrorum quos propriis manibus aut sumptibus colitis nullus omnino decimas presumat exigere.”

<sup>2735</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 59.

der Regel A immer zuerst den Bischof anbetteln sollten, wenn sie Not litten<sup>2736</sup>: Sie waren sich ihres politischen Nutzens für den Bischof bewusst, weshalb dieser sie wohl gerne subventionierte. Auch für weltliche Herrscher konnte der geringe Landbedarf der Grandmontenser attraktiv sein. So versuchte König Heinrich II., eine weitere Konzentration von Land in den Händen der Kirche zu verhindern, weshalb er für die Gründung von Zellen Schenkungen der Kirche verwendete. Er selbst beschenkte die Grandmontenser weniger mit Land, sondern gewährte ihnen großzügige Geldzahlungen.<sup>2737</sup>

Ein anderer Vorteil, den die Grandmontenser beispielsweise gegenüber den Kartäusern boten, war neben ihrer Anspruchslosigkeit der Umstand, dass sie sich der *caritas* verschrieben. Zwar dürfte sich das Ausmaß der *caritas* in sehr armen Zellen in Grenzen gehalten haben<sup>2738</sup>, doch diese Ausrichtung hatte Folgen für die Platzierung der Zellen. Hutchison erwähnt ebenfalls, dass die Zellen häufig in der Nähe von wichtigen Verkehrswegen lagen. Dies führt sie einerseits auf die Armenpflege zurück, welcher sich die Grandmontenser widmeten, andererseits auf den Bettel, der keine völlige Abgeschlossenheit erlaubte.<sup>2739</sup> Auf der anderen Seite konnten die Grandmontenser dadurch eine Infrastruktur an wichtigen Handels- und Pilgerwegen bereitstellen, was den Handel und das Verkehrsaufkommen steigern konnte und so auch wirtschaftlich einträglich war. Barrière hielt ökonomische Faktoren bzw. die (vorhandenen) Wege für äußerst wichtig für die Ausbreitung der Klosterverbände im Limousin<sup>2740</sup>, und auch Larigauderie-Beijeaud zog für manche Gründungen von Zellen ökonomische Hintergründe in Betracht.<sup>2741</sup>

Für das Limousin gab es zu Zeiten Stephans von Liciac einige Hauptverkehrswege, die sowohl politisch-administrativ als auch ökonomisch und religiös eine wichtige Rolle spielten. Eine zentrale Achse verband Limoges mit Poitiers und führte nach Nordwesten über Charroux; da Limoges seit dem 10. Jahrhundert unter der Herrschaft der Grafen von Poitiers stand, handelte es sich um eine wichtige politisch-administrative Route.<sup>2742</sup> Bei der ältesten nachweisbaren Straße, die bis zum Ende des Mittelalters benutzt wurde, handelte es sich um die alte Römerstraße von Bourges nach Bordeaux. Sie führte im Norden der Diözese durch Fursac strikt nach Süden zu Saint-Léonard-de-Noblat, wo die Straße Richtung Südwesten nach Bordeaux abbog. Alternativ konnte man von Bourges aus über Déols und La Souterraine

---

<sup>2736</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 13.

<sup>2737</sup> Vgl. Hallam, Henry II, Richard I and the Order of Grandmont, S. 181 f.

<sup>2738</sup> Zum Spannungsverhältnis zwischen Armut und Caritas siehe Kapitel III.2.3.3.

<sup>2739</sup> Vgl. Hutchison, The Hermit Monks of Grandmont, S. 283 f.

<sup>2740</sup> Vgl. Barrière, Itinéraires médiévaux, S. 35 f. und 60.

<sup>2741</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 83.

<sup>2742</sup> Vgl. Barrière, Itinéraires médiévaux, S. 50-53. Siehe Karte 11 im Anhang.

oder über Châteumeillant und Ahun nach Saint-Léonard-de-Noblat gelangen. Diese Straßen hatten unter anderem eine wichtige kirchliche Bedeutung, da sie Limoges mit seinem Metropolitansitz Bouges verbanden.<sup>2743</sup> Hinzu kam die Via Lemovicensis bzw. der Weg von Vézelay als einer der vier Jakobswege, die der Liber sancti Jacobi aus dem 12. Jahrhundert nannte. Dieser führte von Vézelay aus nach Saint-Léonard-de-Noblat, ließ den Angaben des Liber nach Limoges aus und führte weiter südwestlich nach Périgueux.<sup>2744</sup> Wie Barrière anmerkte, ist dennoch anzunehmen, dass viele Pilger Limoges aufsuchten – vor allem wegen der berühmten Reliquien des heiligen Martialis.<sup>2745</sup> Die in der Forschung erarbeiteten Karten des Weges von Vézelay geben La Souterraine, Bénévent-l'Abbaye, Saint-Léonard und Limoges als Orte an, die von den Jakobspilgern aufgesucht wurden.<sup>2746</sup>

Eine von Barrière als „axe privilégié“<sup>2747</sup> bezeichnete Route verband Limoges über Uzerche mit Brive. Eine Wegvariante bildete eine große Nord-Süd-Achse durch das Limousin; sie führte relativ geradlinig vom Norden der Diözese in den Süden. Der nördliche Teil war bis zu den zentralen Verkehrsknotenpunkten Limoges und Saint-Léonard-de-Noblat identisch mit dem Weg von Bourges nach Bordeaux über La Souterraine, führte aber dann geradewegs südwärts über Uzerche und Brive nach Cahors und Toulouse.<sup>2748</sup> Diese Straße war von großer politischer Bedeutung; sie wurde nachweislich von den Plantagenets und den französischen Königen benutzt, da sie auch Paris mit Toulouse verband. Aufgrund der Etablierung von Rocamadour als Pilgerzentrum im 12. Jahrhundert war die Nord-Süd-Strecke auch in religiöser Hinsicht wichtig.<sup>2749</sup> Ein Jakobspilger konnte bei Limoges oder Saint-Léonard-de-Noblat aus dem Weg von Vézelay ausscheren, Rocamadour besuchen und dann bei Cahors den im Liber sancti Jacobi benannten Weg von Le Puy oder bei Toulouse den Weg von Arles weitergehen.<sup>2750</sup> Dieser knappe Überblick zu den Hauptverkehrswegen im Limousin kann auch die in der Forschung öfter hervorgehobene Tatsache verdeutlichen, dass es keine „reinen“ Jakobswege gab, sondern dass man vielfach vorgegebene Wege nutzte oder die Wege auch anderen Zwecken – wie militärischen oder ökonomischen – dienen konnten.<sup>2751</sup> Gerade in Anbetracht der politischen und wohl auch militärischen Bedeutung der Nord-Süd-

---

<sup>2743</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 42 f. und 49 f. Siehe die Karten 10 und 11 im Anhang.

<sup>2744</sup> Siehe Karte 13 im Anhang; Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 58. Barrière vermutete, dass ein Teil des Weges mit der alten Römerstraße von Bourges nach Bordeaux bzw. den anderen Wegen von Bourges nach Bordeaux identisch war, vgl. ebenda, S. 42 f. und 59.

<sup>2745</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 58.

<sup>2746</sup> Siehe Karte 13 im Anhang.

<sup>2747</sup> Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 54.

<sup>2748</sup> Siehe Karte 12 im Anhang.

<sup>2749</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 55 f.

<sup>2750</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 59 f.; siehe die Karte 13 im Anhang.

<sup>2751</sup> Vgl. Herbers, *Via peregrinalis*, S. 6-11.



Achse, die zum Teil mit dem rekonstruierten Weg von Vézelay identisch ist, ist auch die auf den Forschungen Cohens basierende Annahme zu hinterfragen, dass dieser hauptsächlich von Pilgern benutzt wurde<sup>2752</sup> und daher – mit dem Weg von La Puy – „am ehesten den Namen ‚Pilgerweg‘ [verdiente]“<sup>2753</sup>. Es gab zahlreiche Alternativen zu den Hauptstrecken und viele Straßen geringerer Bedeutung; darüber hinaus wurden zum Teil auch Viehwege benutzt.<sup>2754</sup> Auch die Reise des Erzbischofs Simon von Bourges durch das Limousin im Jahr 1285 zeigt, dass man sich nicht immer an die Hauptstrecken hielt.<sup>2755</sup> Aus heutiger Sicht gestaltet sich die Wegelage daher zum Teil recht undurchsichtig; einen Überblick über die Vielfalt der mittelalterlichen Wege im Limousin ohne Anspruch auf Vollständigkeit bietet Barrière.<sup>2756</sup> Man kann sich fragen, ob sich die Grandmontenser für stark frequentierte Strecken eigneten; nach Barrière, welche die Zellen am Jakobsweg südlich der Diözese Limoges untersuchte, vermieden die Grandmontenser die großen Routen. Für ihre Zellen bevorzugten sie zwei Wege: zum einen die große Nord-Süd-Achse, an der zwischen Moissac und Lectoure die Zelle Sainte-Rose de Miradoux lag, zum anderen einen sekundären Weg von der Dordogne bei Bergerac bis zur Garonne bei Marmande, an dem drei Zellen gelegen waren. Einige Zellen lagen an Flüssen, doch anders als beispielsweise die Dependancen von Saint-Martial oder Uzerche lagen die Grandmontensenzellen nicht direkt an den Flussübergängen, sondern auf Plateaus in deren Nähe.<sup>2757</sup> Es wäre auch an anderen Beispielen zu untersuchen, ob die Grandmontenser nicht oft zur Entlastung von Hauptstrecken, zur Belebung von Nebenstrecken oder zur Schaffung von Verkehrswegen eingesetzt wurden. So konnte auch der Bau einer Burg neue Verkehrswege schaffen.<sup>2758</sup> Eine Betrachtung der Zellen in der Diözese Limoges erbringt ähnliche Ergebnisse wie bei Barrière. Deutlich zu erkennen ist die Flusslage der Zellen Étricor und Loubert/ La Boulonie an der Vienne. Manche Zellen in der Diözese Limoges zu Zeiten Stephans von Liciac befanden sich deutlich abseits der wichtigsten Verkehrswege – wie Boisvert, Bonneval de Serre, La Plaigne und das vielleicht schon existierende Badeix. Vermutlich lagen Boisvert und Bonneval de Serre an einer Nebenstrecke, die benutzt wurde, um von Saint-Léonard-de-Noblat nach Uzerche zu kommen, ebenso, wie Le Cluzeau und La Plaigne vermutlich an einem alternativen Weg nach Périgieux gegründet wurden. Einige der Zellen zu Zeiten des vierten Priors lagen jedoch in

---

<sup>2752</sup> Vgl. Cohen, *Roads and Pilgrimage*, S. 325-330.

<sup>2753</sup> Herbers, *Via peregrinalis*, S. 12.

<sup>2754</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 38 f.; Herbers, *Via peregrinalis*, S. 11.

<sup>2755</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 39 f. Für die Stationen der Reise siehe Karte 7 im Anhang.

<sup>2756</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 35-71.

<sup>2757</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 64-66; siehe Karte 14 im Anhang.

<sup>2758</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 36.

der Nähe der wichtigsten Verkehrswege. So befanden sich die Zellen Loubert/ La Boulonie und Étricor nahe am Weg von Limoges nach Poitiers, Le Cluzeau nahe an der Straße von Limoges nach Uzerche, und vor allem befanden sich Grandmont selbst und Muret recht nahe an der zentralen Nord-Süd-Achse zwischen La Souterraine und Saint-Léonard-de-Noblat. Blickt man über die Zeit Stephans von Liciac hinaus, so lässt sich feststellen, dass sich gerade zwischen Grandmont und Saint-Léonard-de-Noblat eine Ansammlung von Zellen fand. Leider ist unklar, ob die Zellen Malgorce und Puy-Gibert bereits unter dem vierten Prior existierten; diese lagen ebenfalls nahe an der zentralen Nord-Süd-Achse bei Uzerche bzw. Brive. Mit La Drouille blanche und Pourrières befanden sich am Ende des 13. Jahrhunderts noch zwei weitere Zellen an der Strecke zwischen Saint-Léonard-de-Noblat und Uzerche.<sup>2759</sup> Im 12. Jahrhundert spielte wohl in manchen Fällen der Jakobsweg eine besondere Rolle für die Gründung von Grandmontenserzellen; der Ausbau der Jakobswege und der lokalen Pilgerzentren wurde gerade in diesem Jahrhundert von den Bischöfen gefördert. Der Liber Sancti Jacobi als erster erhaltener Pilgerführer aus dem 12. Jahrhundert benannte vier Hauptwege in Frankreich: die Wege von Tours, Vézelay, Le Puy und Arles. Der Weg von Vézelay bzw. die Via Lemovicensis, die durch das Limousin führte, war dabei besonders ausbaubedürftig, da sie – wie auch der Weg von Le Puy – erheblich weniger frequentiert wurde als die Wege von Tours und Arles.<sup>2760</sup> „Zugespitzt könnte man sogar davon sprechen, dass der Autor dieser Zeilen [des Liber Sancti Jacobi, D. H.] einige Pilgerwege gleichsam ‚erfunden‘ habe.“<sup>2761</sup> Der Bau von Hospizen und Klöstern sowie der Erwerb wichtiger Reliquien konnten dazu beitragen, die Attraktivität des Pilgerweges zu steigern und darüber hinaus Kaufleute anzuziehen. Die Etablierung von Kanonikern in Saint-Léonard-de-Noblat, welche die Reliquien des heiligen Leonhard betreuten, zu Beginn des Jahrhunderts und die Auffindung des Kopfes des heiligen Martialis im Jahr 1130 passten zu einer solchen Politik – wie auch die Translation Stephans von Muret im Jahr 1167. Die Gründung von Grandmontenserzellen könnte daher oftmals auch aus der Intention heraus gegründet worden sein, das Verkehrsaufkommen und den Handel auf der Via Lemovicensis zu steigern. Vielleicht spielte hier auch der Ausbau des in der Diözese Cahors gelegenen Rocamadour als Pilgerzentrum seit dem 12. Jahrhundert eine Rolle, das die religiöse Bedeutung der Nord-Süd-Achse im Limousin steigerte. Falls Malgorce und Puy-Gibert unter Stephan von Liciac gegründet wurden, konnte dies im Zusammenhang mit dem Ausbau des Weges stehen<sup>2762</sup>; es

---

<sup>2759</sup> Siehe die Karten 9, 10, 11 und 12 im Anhang.

<sup>2760</sup> Vgl. Herbers, *Via peregrinalis*, S. 12; Cohen, *Roads and Pilgrimage*, S. 325-330.

<sup>2761</sup> Herbers, *Jakobsweg*, S. 43.

<sup>2762</sup> Siehe die Karten 9 und 13 im Anhang.

sei daran erinnert, dass sich nicht nur der Bischof von Limoges, sondern auch der Bischof von Cahors bei Papst Hadrian IV. für die Grandmontenser einsetzte, was vielleicht vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Wegepolitik zu verstehen ist. Der Zusammenhang zwischen der Gründung von Grandmontenserkellen und dem Ausbau des Jakobsweges wäre sicher noch einige nähere Untersuchungen wert.

Während die ökonomische und territorialpolitische Rolle der Grandmontenserkellen so einigermaßen fassbar wird, bleibt ihre Rolle für den Ausbau von Landesherrschaften undeutlich und kann letztlich nur durch die Aufarbeitung der problematischen Urkundenüberlieferung und eine detaillierte landesgeschichtliche Untersuchung für die Einzelzellen beantwortet werden. Die Quellenlage ist hier deutlich schlechter als bei den frühen Kartäusern: So ist über den Vorgang der Gründungen von Grandmontenserkellen im 12. Jahrhundert nichts bekannt, denn es existiert keine Quelle, die so aufschlussreich wie die *Chronica quae in posterum* für die Kartause Portes ist. Obgleich das Urkundenverbot nahegelegt hätte, dass man die Besitzverhältnisse der Zellen in Klosterchroniken darlegte, ist keine derartige Quelle für das 12. Jahrhundert erhalten. Auch der Rechtsstatus der grandmontensischen Einöden ist nicht so deutlich zu fassen wie bei den Kartäusern, obwohl dieser wichtig für die Frage nach der Landesherrschaft ist. Die ersten Informationen für den ganzen Verband liefert die Urkunde „Religiosam uitam eligentibus“ des Papstes Lucius III. vom 27.08.1182. In dieser gewährte Lucius Frieden für die Klausur der grandmontensischen Zellen und Grangien.<sup>2763</sup> Damit konnten die grandmontensischen Gebiete, ähnlich wie die Kartausen, die Umgebung der Verkehrswege befrieden, doch von Nutzungs- und Zugangsbeschränkungen wie für die kartäusischen Einöden ist nirgendwo die Rede. Die Regel A impliziert jedoch, dass die Grandmontenser – wie die Kartäuser – über die alleinigen (ökonomischen) Nutzungsrechte ihrer Gebiete verfügten oder zumindest verfügen sollten. So sollten die Mönche bei der Gründung einer Zelle nicht nur vom Besitzer, sondern von allen Rechteinhabern die Rechte erbitten (falls notwendig)<sup>2764</sup>, was wohl wichtige Nutzungsrechte am Wald umfasste. Es ist anzunehmen, dass es nicht immer gelang, alle Nutzungsrechte zu erwerben oder Externe von der Nutzung der Wälder fernzuhalten. So mussten die Mönche von Notre Dame du Parc ihr Haus verlegen, da sie sich von Jägern gestört fühlten.<sup>2765</sup> Zudem durfte kein Verbandsexterner Häuser innerhalb der grandmontensischen Einöde besitzen, was allerdings erst in der *Institutio* verboten wurde.<sup>2766</sup>

---

<sup>2763</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 8, S. 89.

<sup>2764</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 30.

<sup>2765</sup> Vgl. Guibert, *Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont*, Appendice (1877), S. 161.

<sup>2766</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 59.

Im Gegensatz zu den Kartäusern sind bei den Grandmontensern keine strikten Zugangsbeschränkungen für die Einöden bekannt: Nirgendwo wurde verboten, dass Bauern ihr Vieh durch die Einöde trieben, noch, dass Kaufleute mit ihren Fuhrwerken durch das Gebiet rollten. Nicht einmal waffentragenden Männern wurde in Dokumenten der Zugang zur Einöde verwehrt, solange sie keine Gewalt ausübten. Vielleicht hielt man solche Verbote aufgrund der Lage der Zellen am Waldrand für unnötig, und womöglich war die Lage so gut gewählt, dass man – ähnlich wie die Kartäuser – unerwünschte Leute meist wirksam von der Einöde fernhalten konnte: Nach Hutchison boten die Bäume und dazu Zäune, Steinmauern, fließende Gewässer oder Gräben den Grandmontensern hinreichenden Schutz.<sup>2767</sup> Doch gerade aufgrund der Gastfreundschaft, welche die Eremiten gewährten, war es sinnvoll, keine allzu strikten Reglementierungen zu treffen – sonst hätten zum Beispiel Kaufleute, die Fuhrwerke dabei hatten, überhaupt nicht bei den Grandmontensern übernachten können. Wenn man waffentragenden Männern den Zugang zur Einöde erlaubte, konnten gerade Adelige die Grandmontenser aufsuchen. Auch Frauen wurde in der Regel A der Zugang zur Einöde nicht prinzipiell verboten, sondern es wurden nur die Kontaktmöglichkeiten zwischen den Eremiten und den Frauen eingeschränkt und Gelegenheiten zur Unzucht verhindert. So sollten Frauen nach Sonnenuntergang die Einöden überhaupt nicht betreten und den Brüdern tagsüber nicht bei der Arbeit helfen. Am Tag aber konnten Frauen ohne Weiteres die Einöde betreten, solange sie von einem älteren Mann begleitet wurden.<sup>2768</sup> Allerdings war dadurch keine Übernachtung von Frauen bei den Grandmontensern möglich, was die Zahl der Gäste einschränkte.

Insgesamt nahm der Rechtsstatus der Grandmontensierzellen wahrscheinlich einen Zwischenstatus zwischen den clunizensischen Gebieten und den kartäusischen Einöden ein. Der von den Päpsten allein gewährte Friede entsprach dem cluniazensischen *ban sacré*, doch die Regel A zeigt, dass die grandmontensische Einöde darüber hinaus zwar Nutzungs-, aber nur geringe Zugangseinschränkungen kannte. So hermetisch gegen außen abgeriegelt wie die Kartäuser waren die Grandmontensierzellen jedoch nicht: Sie waren viel mehr mit ihrer Umgebung verflochten, und sie schienen mehr Wert auf eine friedliche Koexistenz mit der Nachbarschaft – auch den kleineren Herren und Bauern sowie den Frauen – zu legen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die grandmontensischen Gebiete – entgegen der Intention der Regel A – öfter von Externen genutzt wurden, zumal die Grandmontenser nicht vor Gericht gehen durften. Für die Rechtsinhaber und Förderer des Verbandes – und damit auch die

---

<sup>2767</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 282 f.

<sup>2768</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 39.

größeren Herren – musste dies bedeuten, dass sich die grandmontensischen Einöden nicht so sehr ihrer Verfügung entzogen wie die Kartausen. Dies war auch attraktiv für jeden, der seine Herrschaftsrechte ausbauen wollte, zumal nirgendwo belegt ist, dass die grandmontensischen Gebiete aus der weltlichen Jurisdiktion herausgenommen wurden, welche den Friedensbruch ahnden musste.

Mochte die größere Verfügbarkeit der grandmontensischen Einöde dem Ausbau einer (Landes-)Herrschaft zugute kommen, so scheint dies auf den ersten Blick eine weniger große Rolle für die Gründungen der Grandmontenserzellen zu spielen als für die ersten Kartausen. Dass man in der Regel A vielmehr auch an die kleineren Herren dachte, wird an dem Abschnitt deutlich, nach dem die Grandmontenser (wenn es notwendig sei) bei einer Neugründung die Rechte von allen Rechtsinhabern erbitten mussten.<sup>2769</sup> Dies steht im Kontrast zu dem Bild, das sich bei der Analyse kartäusischer Gründungen ergab, dass vor allem die Bischöfe und größeren Herren profitierten und kleinere Herren entmachteten wurden.<sup>2770</sup> So entstand die Einöde der Kartause Portes durch einen herrschaftlichen Akt des Erzbischofes von Lyon, der die Grenzen zog und das Gebiet zu seinem rechtmäßigen Besitz nach altem Recht erklärte; die Abtretung der Rechte durch die Herren, die diese in der Einöde beanspruchten, erfolgte anschließend sukzessive und nicht ohne Konflikte.<sup>2771</sup> Das Vorgehen, das die Regel A beschreibt, zeigt ein harmonischeres Bild und legt nahe, dass die kleineren Herren in die Gründungen eingebunden wurden. Folgt man der Regel A, so schienen die Grandmontenser im Unterschied zu den Kartausen, für welche vor allem die Bischöfe die Rechte besorgten, sich selbst um den Erwerb ihrer Rechte zu kümmern.<sup>2772</sup>

Andere Aspekte legen jedoch nahe, dass das harmonische Bild der Gründungen nach der Regel A trügt und man häufig ähnlich wie die Kartäuser verfuhr. Tatsächlich hätte es den Grandmontensern die größte Rechtssicherheit geboten, wenn beispielsweise der Bischof oder ein weltlicher Herrscher die Rechte der anderen in der Einöde für sich erworben und durch Urkunden abgesichert – und anschließend, anders als bei den Kartäusern, den Grandmontensern nur zur Nutzung überlassen hätte. In dem Fall hätten die rechtmäßigen Besitzer gegen diejenigen, die sich an der Einöde vergriffen, vorgehen können, ohne dass die Grandmontenser selbst vor Gericht mussten, denn die Übergriffe betrafen streng genommen nur die Besitzer und die Delinquenten. Daher hätte die Sache allein zwischen diesen Parteien geklärt werden müssen, so dass die Herren der Einöde de facto die Konflikte für die

---

<sup>2769</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 30.

<sup>2770</sup> Vgl. Kapitel II.4.2.4.

<sup>2771</sup> Vgl. Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum*, cap. 2 und 3; siehe auch Kapitel II.4.2.3.

<sup>2772</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 30.

Grandmontenser ausgetragen hätten. In der Tat unterschied sich die Gründung von Bois de Vincennes nicht besonders von der Gründung einer Kartause, denn König Ludwig VII. von Frankreich erwarb erst wichtige Rechte an der Einöde und schenkte diese anschließend den Grandmontensern; allerdings stellte er entgegen der Regel A eine Urkunde aus.<sup>2773</sup> Falls die Gründung einer Zelle üblicherweise analog wie bei einer Kartause ablief, wäre dies eher den Bischöfen und den höheren Herren zugute gekommen. Trifft dies zu, hätten sich die Grandmontenser sogar noch stärker in den Dienst der Landesherrschaft gestellt als die Kartäuser, denn die Herrscher hätten mehr Verfügung über die Einöden gehabt, die sie ohne Weiteres verlegen konnten, wenn sie es für dienlich hielten. Um die Gründungen näher beleuchten zu können – was den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde –, wäre daher auch eine Auswertung der Urkunden der beteiligten Herren nötig; auf diese Weise könnte man feststellen, ob solche Besitzübertragungen im Vorfeld der Gründung einer Grandmontensierzelle stattfanden.

Ein weiterer Aspekt, der diese Deutung unterstützt, sind die Implikationen der außergerichtlichen Konfliktbeilegung, die aufgrund der Verbote der Regel A die einzig zulässige war. In außergerichtlichen Verfahren, in denen unter anderem Verhandlungen und Streitschlichtungen zum Zuge kamen, spielten Beziehungen und Machtverhältnisse eine noch größere Rolle als in gerichtlichen Verfahren.<sup>2774</sup> Wie solche außergerichtlichen Konfliktlösungen aussehen konnten, hat beispielsweise Warren Brown anhand karolingischer Formelsammlungen gezeigt: Person A, die von Person B bestohlen wurde, wendet sich an seinen Herrn (z.B. einen Bischof) und schildert das Problem. Dieser wiederum wendet sich an den Herrn von Person B (z.B. einen Grafen) und bittet ihn, Person B dazu zu veranlassen, Person A gegenüber gerecht zu sein.<sup>2775</sup> Da die Grandmontenser sich keine Urkunden ausstellen lassen durften, waren sie darauf angewiesen, dass sich die Mächtigen freiwillig für sie einsetzten, und mussten sie daher gewogen halten. Sie mussten ihre Beziehungen nach außen pflegen, wenn sie ungestört leben wollten, und insbesondere Wert auf Beziehungen zu den Allermächtigsten – den Königen – legen, da diese im Konfliktfall am wirksamsten waren. Auch hier zeigt sich, dass die Grandmontenser wohl noch viel abhängiger von ihrer weltlichen Umgebung waren als die Kartäuser und sich daher noch stärker in den Dienst der Landesherrschaft stellten.

---

<sup>2773</sup> Vgl. Becquet, *Les Grandmontaines de Vincennes*, S. 197.

<sup>2774</sup> Zu außergerichtlichen Konfliktlösungen im ottonisch-salischen Reich, für die Beziehungen nach außen eine noch größere Rolle spielten als für gerichtliche Verfahren, vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 267-276.

<sup>2775</sup> Vgl. Brown, *Konfliktaustragung, Praxis der Schriftlichkeit und persönliche Beziehungen*, S. 38-40.

Bei allen Parallelen zu den Kartausen lassen sich jedoch auch wichtige Unterschiede festmachen: Während die Kartausen im Bugey im Zusammenspiel zwischen den Grafen von Savoyen und den Bischöfen gegründet wurden und die kleineren Herren entmachten sollten, so fällt bei den Grandmontensern auf, dass neben den Königen und den Bischöfen vor allem die kleineren Herren den Verband förderten, während sich die Grafen von La Marche und Vizegrafen von Limoges eher zurückhielten.<sup>2776</sup> Wenn hinter der Gründung und Förderung einer Zelle eine Interessengemeinschaft zwischen weltlichen und geistlichen Akteuren steckte, so war die Konstellation deutlich anders als bei den Kartäusern. Dies wiederum lässt sich gut aus der Lage des Limousin in den 1150er Jahren erklären und wird besonders deutlich, wenn man mögliche politische Gründe für die Förderung des Verbandes durch Heinrich II. Plantagenet betrachtet. Seine Einflussnahme gestaltete sich wohl vor allem als Schutzherrschaft; so meinte Hallam, dass Heinrich offenbar als „lay advocate and patron of the order“<sup>2777</sup> betrachtet wurde. Gute Möglichkeiten für den Herrschaftsausbau bot auch der direkte Besitz von Vogteirechten über die Zellen, doch nur wenige Zellen – Bois Rahier und Bercey, vielleicht auch La Meilleraye und Villiers – wurden nachweislich durch Heinrich II. gegründet.<sup>2778</sup> Es ist unklar, ob Heinrich II. versuchte, darüber hinaus Vogteirechte über bereits bestehende Grandmontensierzellen zu erwerben. Generell war der Schutz durch den König bei den Grandmontensern sehr beliebt, weshalb sich einige Zellen als königliche Gründungen ausgaben.<sup>2779</sup> Abseits von formellen Rechtstiteln kam Heinrich auch durch die strikte Festlegung der Grandmontenser auf außergerichtliche Konfliktregelungen eine informelle, aber nicht weniger wirksame Macht über die Zellen zu. In territorialpolitischer Hinsicht war der Zugriff auf die Grandmontenser für Heinrich II. von erheblichem Vorteil, da sich die meisten Zellen in den Diözesen Limoges und Poitiers befanden, welche Grenzdiozesen zwischen Frankreich bzw. französisch beeinflussten Gebieten und dem angloangevinischen Reich befanden.<sup>2780</sup> Zudem verstärkte dies die Kontrolle über die wichtigen Verkehrswege, allen voran den Weg von Limoges nach Poitiers und die große Nord-Süd-Achse im Limousin, wo mehrere Zellen lagen oder erst gegründet wurden – Wege, die nicht nur ökonomische und administrative, sondern wahrscheinlich auch militärische

---

<sup>2776</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 68-71.

<sup>2777</sup> Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 169. Die Grandmontenser gestatten nur ihren Vögten eine Grablege in ihren Zellen; dass Heinrich ursprünglich seine Grablege in Grandmont plante, deutet daher darauf hin, dass er in den Augen der Eremiten einem Vogt gleichkam, vgl. ebenda, S. 168 f.

<sup>2778</sup> Vgl. Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 181.

<sup>2779</sup> Vgl. Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 174 f.

<sup>2780</sup> Die Diözese Tours als Nachbardiözese von Poitiers lag zwar im Angloangevinischen Reich, unterstand jedoch de facto dem Einfluss des französischen Königs, siehe Pacaut, *Louis VII et les élections épiscopales*, S. 63-72.

Bedeutung hatten.<sup>2781</sup> Auch Larigauderie-Beijeaud sieht die günstige strategische Lage von Grandmont als einen Grund für Heinrichs Interesse an dem Haus, das er mehrmals besuchte.<sup>2782</sup>

Die Förderung der Grandmontenser durch den König – und den Bischof von Limoges! – lässt sich daher auch gut aus den gravierenden politischen Veränderungen im Limousin in den 1150er Jahren erklären. Schon vor der Entstehung des Angloangevinischen Reiches konnte das Bistum Limoges nur bedingt dem französischen Königtum zugerechnet werden, da ursprünglich die Grafen von Poitiers bzw. Herzöge von Aquitanien dort Einfluss ausübten. De facto hatte König Ludwig VII. zwischen 1137 und 1152 Zugriff auf das Bistum, aber das nur mittels seiner Ehefrau Eleonore, welche als Erbin die Herrschaft über Aquitanien in die Ehe einbrachte.<sup>2783</sup> Bereits vor der Trennung im Jahr 1152 war klar, dass die Ehe auseinandergehen würde; im Jahr 1151/52 unternahmen die beiden noch eine Reise nach Aquitanien und trennten es administrativ vom Königreich Frankreich.<sup>2784</sup> Ab 1152 fiel die Herrschaft über Aquitanien an den neuen Ehegatten Eleonores, an Heinrich II. Plantagenet, der 1154 englischer König wurde. Limoges wurde zum Grenzbistum, das zwar im herzoglich-aquitanienschen bzw. angloangevinischen Einflussbereich lag, aber nicht nur durch seine Randlage durch französische Eingriffe gefährdet war, sondern auch dadurch, dass der Metropolitansitz Bourges dem französischen Machtbereich zugehörte.<sup>2785</sup>

Es ist verständlich, dass Bischof Gerald II. von Limoges (1139-1177) sich um die Absicherung seines Besitzes kümmerte und im Dezember 1154 eine päpstliche Besitzbestätigung und Schutz für das Bistum Limoges erhielt.<sup>2786</sup> In dieser Situation war die Konsolidierung von Grenzen wichtig, welche unter anderem die Grandmontenserzellen leisten konnten – nahm der Bischof den Machtwechsel in Aquitanien vielleicht zum Anlass, die Grandmontenser zur Reform zu ermahnen und die Niederschrift der Regel A zu befehlen? Auch der König musste in dieser Situation einen Blick auf die Grandmontenser werfen – Heinrich II. musste versuchen, seine Herrschaft gerade in der Grenzregion zu festigen, in der er kaum Machtgrundlagen hatte; zudem musste er sich dort gegen den Vizegraven von Limoges und den Grafen von La Marche durchsetzen.<sup>2787</sup> Die Kontrolle über die wichtigsten Straßen im Limousin, an welche die Gebiete des Vizegraven und Grafen angrenzten, war hier

---

<sup>2781</sup> Zu den beiden Wegen vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 50-56. Zur militärischen Bedeutung der Jakobswege vgl. Herbers, *Via peregrinalis*, S. 6 f. Siehe die Karten 11 und 12 im Anhang.

<sup>2782</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 63-66.

<sup>2783</sup> Vgl. Pacaut, *Louis VII et les élections épiscopales*, S. 70 und 73.

<sup>2784</sup> Vgl. Labande, *Dans l'Empire Plantagenet*, S. 134.

<sup>2785</sup> Vgl. Pacaut, *Louis VII et les élections épiscopales*, S. 64 und 74.

<sup>2786</sup> Vgl. Becquet, *Le bullaire du Limousin*, Nr. 68, S. 133.

<sup>2787</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, *De l'ermitage à la seigneurie*, S. 63 f.



ein wichtiger Machtfaktor – die Kontrolle über die große Nord-Süd-Achse war darüber hinaus wichtig für Heinrichs Ambitionen auf die Grafschaft Toulouse.<sup>2788</sup> Zur Ausschaltung der territorialpolitischen Rivalen war es sinnvoll, sich mit deren Gegnern zu verbünden – und diese waren in erster Linie die Bischöfe und die kleineren Herren, die Personen, die letztlich auch die Grandmontenser förderten. Ein großer Erfolg für Heinrich war schließlich der Erwerb der Grafschaft La Marche im Jahr 1177, mit der eine Zeremonie in Grandmont verbunden war.<sup>2789</sup>

Eine Schutzherrschaft über die Grandmontenserzellen auszuüben oder selbst Zellen zu gründen, hätte Heinrich dazu dienen können, seine Herrschaft im Grenzraum zu festigen. Insbesondere eine Expansion der Grandmontenser in grenznahe französische Gebiete wäre nützlich gewesen und hätte den Machtbereich Heinrichs erweitern können, da die Zellen eng mit dem angloangevinischen Adel verbunden waren. Übt somit vielleicht der König Druck auf die Grandmontenser aus, eine Regel niederzuschreiben? Da die Regel A nicht genau genug datiert werden kann und noch viele Arbeiten zu den Grandmontenserzellen notwendig sind, können diese Fragen leider nicht beantwortet werden. Jedenfalls bietet sich hier eine interessante Möglichkeit, um die Entstehung der Regel A zu erklären. Auch die Grandmontenser selbst mochten aufgrund des Machtwechsels im Limousin und dessen Folgen das Bedürfnis nach einer größeren Rechtssicherheit verspürt und unter anderem auch deswegen die Regel A niedergeschrieben haben. Auch andere religiöse Gemeinschaften ersuchten im Dezember 1154 angesichts der politischen Veränderungen eine Besitzbestätigung an der Kurie.<sup>2790</sup> Falls die Regel in den 1150er Jahren entstand, wie ich es für wahrscheinlich halte, ist es möglich, dass der Machtwechsel im Limousin hierfür eine Rolle spielte.

### **5.1.4 Exkurs: Probleme bei der Implementierung der Regel A**

Bei den Entstehungsumständen der Regel A verwundert es nicht, dass diese – wie bereits oben sichtbar wurde – nicht leicht durchzusetzen war. Mögen die Probleme bei der Implementierung der Regel im Zuge einer Verbandsreform, die notwendigerweise Gegner hervorrufen musste, wenig überraschen, so ist doch bemerkenswert, dass es auch für die Prioratszeit Peters von Boschiac (1163 - 1170), des Nachfolgers Stephans, Indizien gibt, dass

---

<sup>2788</sup> Vgl. Berg, Die Anjou-Plantagenets, S. 29-64.

<sup>2789</sup> Vgl. Larigauderie-Bejeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 66.

<sup>2790</sup> Vgl. Becquet, Le bullaire du Limousin, Nr. 67 und 69, S 132-134.

die Regel A nach wie vor umstritten war. Der wichtigste Beleg dafür ist die Vita Hugonis, die Wilhelm Dandina unter dem Priorat Peters abfasste und die das Leben Hugo Lacertas beschrieb.

Wie die Vita Stephans hatte diese Lebensbeschreibung mehrere Funktionen. Eine davon war es, Hugo als zweiten Heiligen neben Stephan von Muret zu etablieren und damit den Laienbrüdern ein Vorbild und eine Identifikationsfigur zu geben.<sup>2791</sup> Entsprechend wurde in seiner Vita das Leben eines idealen Laienbruders – genauer noch: eines idealen *dispensators* – dargestellt, der dem Prior in Grandmont gehorsam war, asketisch lebte und freudig Gastfreundschaft und Armenfürsorge gewährte.<sup>2792</sup> Zweitens stellte die Vita Hugo als den liebsten Schüler und Vertrauten Stephans von Muret dar, was die Stellung der Laienbrüder aufwertete und die besondere Rolle der *dispensatores* in der Verfassung des Verbandes legitimieren konnte. Drittens wurde Hugo in der Vita als wichtigster Zeuge für die Lehren Stephans, ja sogar als einzig wahrer Apostel Stephans gezeigt.<sup>2793</sup> Hugo diente so als Garant für die Authentizität der Regel und der Sentenzen Stephans im Liber de Doctrina, wodurch beide Schriften legitimiert wurden. In der Vita Hugonis wurde ausdrücklich gesagt, dass die Regel und der Liber de Doctrina auf der Erinnerung Hugos basierten<sup>2794</sup> – und damit einer Person, die im Verband in hohem Ansehen stand. Hiermit wurde auch die Verbandsreform Stephans von Liciac gerechtfertigt, für die beide Schriften eine zentrale Rolle spielten.<sup>2795</sup> Viertens sollte die Vita das Priorat Peters von Boschiac legitimieren, der nicht aus Grandmont selbst, sondern La Plaigne stammte und von Hugo unterrichtet worden war.<sup>2796</sup> Durch Hugo, so wird es impliziert, wurden Peter die wahren Lehren des Gründers übermittelt – überdies durch einen Mann, der selbst als heilig gelten konnte. Die Vita stellte es als Fehler dar, dass Hugo aus Grandmont weggeschickt wurde, denn Stephan wollte seinen liebsten Jünger in Muret behalten.<sup>2797</sup> Auf diese Weise konnte der Anspruch „Hugos“ bzw. seines treuen Schülers Peter von Boschiac auf das Priorat untermauert werden. Ebenso konnte gerechtfertigt werden, dass Peter den Reformkurs Stephans von Liciac beibehielt; dass Peter die bischöfliche Kanonisation des Gründers im Jahr 1167 in die Wege leitete, sollte wohl dem

---

<sup>2791</sup> Zur Vita Hugonis vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S.561-572; Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 102-126; Dies., Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation, S. 45-67.

<sup>2792</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 4-5, 14, 30 und 44.

<sup>2793</sup> Siehe die wunderhafte Erscheinung Stephans in Muret gemäß der Vita Hugonis, die nur Hugo zuteilwurde, und deren Implikationen, siehe Kapitel III.1.1.

<sup>2794</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 50.

<sup>2795</sup> Zur Legitimation des Liber und der Regel in der Vita Hugonis siehe Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 564-567.

<sup>2796</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 31.

<sup>2797</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 16.

angeschlagenen Charisma Stephans zu neuem Glanz verhelfen und die Verbandsreform abstützen.

Anhand der *Vita Hugonis* lässt sich vermuten, dass die drei unter Stephan von Liciac niedergeschriebenen Werke – *Regel*, *Liber de Doctrina* und *Stephansvita* – im Orden nicht unumstritten waren und die Probleme, mit denen der Prior zu kämpfen hatte, auch unter seinem Nachfolger bei Weitem noch nicht gelöst waren. So ist zunächst augenfällig, dass Teile der einzelnen Schriften mit Hugo in Verbindung gebracht wurden. Dabei wurden ganze Passagen aus dem *Liber de Doctrina* in die *Vita Hugonis* übernommen: Die Rede, die der Prior nach dem *Liber* vor den Postulanten halten sollte, hatte Hugo laut der *Vita Hugonis* bereits vom Gründer gehört.<sup>2798</sup> Auch einige Fragen eines im *Liber* namenlosen Schülers, die Stephan beantwortete, wurden in der *Vita Hugo* in der Mund gelegt.<sup>2799</sup> Es finden sich auch immer wieder Anspielungen auf die *Vita Stephani*, deren Darstellungen jedoch abgewandelt oder erweitert wurden. So wurde der Besuch der beiden Kardinäle bei Stephan, wie oben bereits dargelegt, in der *Vita Hugonis* in einen anderen Rahmen gestellt.<sup>2800</sup> Vor allem aber wurde die Unterredung zwischen Stephan und den Kardinälen als eine geheime dargestellt, bei der neben den dreien nur Hugo anwesend war.<sup>2801</sup> Die Vermutung liegt nahe, dass es im Verband einige gab, welche die Erzählung vom Besuch der beiden Kardinäle nicht glaubten; die *Vita Hugonis* liefert hier die interessante Information, dass es für das Gespräch zwischen den Kardinälen und Stephan auch keine Zeugen bis auf Hugo gab. Aus der *Vita Stephani* wurden auch Teile der Szenen am Totenbett Stephans übernommen, aber erheblich erweitert. Stephan erklärte hier noch ausführlicher, wie man nach seinem Tod mit diesen rigiden Armutsvorschriften überleben konnte und warum man sie befolgen sollte, und gab darüber hinaus spirituelle Weisungen.<sup>2802</sup>

Es ist hier klar ersichtlich, dass die *Vita Hugonis* die Verbandsreform Stephans von Liciac stützen sollte: Sowohl die Erzählung vom Kardinalsbesuch als auch die Totenbettszene dienten diesem Zweck. Auch auf seinem eigenen Totenbett bekräftigte Hugo seiner *Vita* nach nochmals die *Regel*: Er erzählte seinen Jüngern von den Vorschriften Stephans und hielt sie an, diese zu befolgen.<sup>2803</sup> Die *Vita Hugonis* lässt dabei erkennen, welche Punkte nach wie vor umstritten waren. Vermutlich fiel es manchen immer noch nicht leicht, den Privatbesitz und die Bindungen an die Verwandten aufzugeben, wie der *Liber* und die *Regel* es forderten, denn

---

<sup>2798</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 13; *Liber de Doctrina*, cap. 1.

<sup>2799</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 22-26; *Liber de Doctrina*, cap. 101, 104-105, 107.

<sup>2800</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 17; *Vita Stephani*, cap. 32; siehe hierzu Kapitel III.1.1.

<sup>2801</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 17.

<sup>2802</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 27-29; *Vita Stephani*, cap. 32.

<sup>2803</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 51.

in der Vita wurde eigens hervorgehoben, dass Hugo dies tat.<sup>2804</sup> Aus einer Stelle im Text geht zudem hervor, dass Hugo ein „pauPERTATIS UOTUM“ geleistet hatte und diesem folgte, was auf die Profess verweist.<sup>2805</sup> Wenig überraschend ist, dass vermutlich die rigiden Armutsvorschriften der Regel nicht besonders beliebt waren; auch in diesem Text fragten die Jünger Stephan an dessen Totenbett, wie sie denn bei diesen Restriktionen überleben sollten.<sup>2806</sup> Interessant ist hierbei eine Ergänzung zur Totenbettszene, in der gezielt auf externe Kritik am Verbot der Tierhaltung eingegangen wurde.<sup>2807</sup> Das ridige Verbot der Tierhaltung und damit der Weidewirtschaft war im Verband anscheinend einer der umstrittensten Punkte.

Obwohl die Vita Hugonis die Verbandsreform Stephans von Liciac in ihren Grundlinien bejahte und stützte, stand sie nicht vorbehaltlos hinter der Politik des Priors. So distanzierte sich die Vita von der Expansionspolitik Stephans von Liciac, die eigentlich untrennbar mit seiner Verbandsreform verbunden gewesen war. Das Thema wurde an einer Stelle angesprochen, als die Jünger Stephan von Muret rieten, Hugo doch für die Gründung einer neuen Zelle auszuschicken. Doch Stephan weigerte sich, da Hugo ihm und den anderen in Grandmont von Nutzen wäre<sup>2808</sup>; folgt man der Vita, wurde Hugo somit erst nach dem Tod Stephans nach La Plaigne gesandt<sup>2809</sup> und damit erst nach einer langen Formationsphase in Grandmont, in der er ausgiebig von Stephan unterwiesen worden war. An einer anderen Stelle kritisierte Hugo Lacerta auf seinem Totenbett recht unverblümt die Expansionspolitik Stephans von Liciac: „Igitur qui conuenerant interrogabant eum dicentes: ‘Domine, quid times? quid sentis nostrae plus posse nocere religioni?’ ‘Noua’ inquit ‘nemora, fratresque nouitios super omnia plus posse nocere timeo et sentio.’“<sup>2810</sup> Auch die Regel und der Liber de Doctrina lassen erkennen, dass die Aussendungen unter dem Prior recht unbeliebt waren<sup>2811</sup>; vielleicht wandte sich Peter von Boschiac davon ab. Es ist jedoch nicht bekannt, wie Peter der sich daraus vielleicht ergebenden ökonomischen Probleme Herr wurde, denn es ist nirgendwo überliefert, dass in Grandmont eine Zulassungsbeschränkung praktiziert wurde; wenn die Anzahl der Brüder wuchs und weniger Aussendungen stattfanden, konnte das die ökonomischen Bedingungen überstrapazieren. Vielleicht stellte sich das Problem für die Grandmontenser damals nicht, da sie unter anderem von den englischen und französischen

---

<sup>2804</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 14.

<sup>2805</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 15.

<sup>2806</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 27-28.

<sup>2807</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 28.

<sup>2808</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 16.

<sup>2809</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 30.

<sup>2810</sup> Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 51.

<sup>2811</sup> Vgl. hierzu Kapitel III.5.1.2.2.

Königen reichlich gefördert wurden. Sowohl der Liber de Doctrina als auch die Vita Hugonis belegen zudem, dass Grandmont auch mit Lebensmittellieferungen bzw. Abgaben aus den Zellen versorgt wurde.<sup>2812</sup>

Neben dieser eher sekundären Kritik an Stephan von Liciac in der Vita Hugonis werden jedoch auch tiefere Differenzen zur Stephansvita sichtbar, auf die insbesondere Wilkinson aufmerksam gemacht hat.<sup>2813</sup> Sie verwies darauf, dass in der Vita Hugonis eine gewisse Distanz zu der Vita Stephani fassbar wird<sup>2814</sup>, was auf Kritik an dem Text innerhalb des Verbandes schließen lässt. Ausdrücklich führte Wilhelm Dandina nur die Regel A und der Liber de Doctrina auf Hugos Erinnerung zurück.<sup>2815</sup> Wilhelm äußerte sich hingegen an einer Stelle unzufrieden mit der Stephansvita, ohne die Punkte zu benennen, die ihn störten: „Cum enim dicta et facta alias plene exarata, scripta modo ac luculenta declarat historia, sed si cuncta, quae in uita eius gesta sint scripta cum non audiuimus, euoluere conaremur, a suscepto iam procul dubio proposito conticescimus.“<sup>2816</sup> Oben wurde bereits gezeigt, dass einige Grandmontenser wahrscheinlich den Italienaufenthalt Stephans und den Besuch der beiden Kardinäle in Muret sowie die „Kanonisation“ Stephans und „Approbation“ seiner Lebensweise auf der Synode in Chartres 1124 laut der Stephansvita zumindest in den Details als unglaubwürdig betrachteten.<sup>2817</sup> Gerade diese Teile aber vermittelten eine (quasi-) päpstliche Anerkennung der Lebensweise Stephans und damit der Regel A, die dem Verband während des Alexandrinischen Schismas unmöglich wurde. Es ist wahrscheinlich, dass diese Passagen von Stephan von Liciac und seinen Anhängern erfunden wurden, um die nach wie vor umstrittene Regel zu legitimieren. Wilhelm Dandina ging einen Mittelweg, indem er sich nur zu dem mündlich Verbürgten bekannte und so einige allzu offensichtliche Erfindungen fortließ oder korrigierte, einiges aber auch bestätigte – wie die Worte Stephans am Totenbett, den Kardinalsbesuch und das im Verband vielleicht umstrittene Diakonat Stephans.<sup>2818</sup> Der in der Stephansvita geschilderte Italienaufenthalt Stephans, die kalabrische Gemeinschaft, Stephans „Kanonisation“ durch die Kardinäle und die „Approbation“ seiner Lebensweise fanden bei Wilhelm allerdings keine Gnade.

Über diese von Wilhelm als unglaubwürdig betrachteten Episoden hinaus muss sich seine Kritik auch auf fundamentalere Aspekte erstreckt haben. Wie Wilkinson zu Recht hervorhob,

---

<sup>2812</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 44; Liber de Doctrina, cap. 1.

<sup>2813</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 102-126.

<sup>2814</sup> Vgl. Wilkinson, The Vita Stephani Muretensis and the Early Life, S. 108 f.

<sup>2815</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 50.

<sup>2816</sup> Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 29.

<sup>2817</sup> Vgl. Kapitel III.1.1.

<sup>2818</sup> Vgl. Kapitel III.1.1.

überliefert die Stephansvita eine klerikale Version der grandmontensischen Anfänge<sup>2819</sup>, die einige Unterschiede zur Version in der Vita Hugonis aufwies, die naturgemäß mehr die Partei der Laienbrüder favorisierte. Wilkinson begründete dies vor allem damit, dass die Stephansvita Stephan zu einem Kleriker bzw. Diakon gemacht habe, wogegen sich die Vita Hugonis gewandt habe; dass sie hierbei manche Stellen der Vita Hugonis überinterpretierte und es keinen stichhaltigen Grund gibt, an Stephans Diakonat zu zweifeln, wurde bereits oben gezeigt.<sup>2820</sup> Ihre Grundthese wird aber durch die auffallend unterschiedliche Rolle Hugos in der Vita Stephani und der Vita Hugonis bestätigt. Bereits oben wurde gezeigt, dass Hugo in seiner Vita zum *adiutor* Stephans und fast zum zweiten Meister in Muret wurde, während in der Vita Stephani Stephan als einziger Meister erschien, der auch über die Almosen bestimmte.<sup>2821</sup> Es ist interessant, dass Hugo in der Vita Stephani nicht einmal erwähnt wurde, was verwundert, wenn die Rolle Hugos wirklich so groß war, wie die Vita Hugonis es behauptet. Ein Grund dafür könnte in der Distanz Hugos zu der Expansionspolitik Stephans von Liciac liegen.<sup>2822</sup> Auch im Liber de Doctrina wurde Hugo nicht erwähnt, obwohl der Liber laut der Vita Hugonis vor allem auf Hugos Erinnerung basierte.<sup>2823</sup> Es fällt auf, dass Wilhelm Dandina versuchte, Hugo gleichsam im Liber präsent zu machen, indem er manche der Sentenzen Stephans in die Vita integrierte und als Episoden aus Hugos Leben darstellte.<sup>2824</sup> Allein in der Regel wurde Hugo als der wichtigste Kronzeuge für die ursprüngliche Lebensweise in Muret benannt, da er mit Stephan „multo tempore familiarissimus uixit“<sup>2825</sup>. Hier entspricht die Darstellung in der Regel derjenigen in der Vita Hugonis, doch es ist möglich, dass es sich bei dem Satz im Prolog der Regel, welche diese vorrangig auf die Erinnerung Hugos zurückführte, um eine nachträgliche Interpolation handelte.<sup>2826</sup>

Denn in der Vita Hugonis fallen auch verdeckte Gegensätze zur Regel auf. Mochte es dem Geist der Regel entsprechen, Stephan von Muret und Hugo – und damit Kleriker und Konversen – als annähernd gleichwertig darzustellen, so war die Spiritualität der Regel eindeutig auf die Kleriker hin ausgerichtet und die Arbeit der Konversen als Dienst an den

---

<sup>2819</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life*, S. 105 und 113.

<sup>2820</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Early Life*, S. 109 f. und 123-125; siehe Kapitel III.1.1.

<sup>2821</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 15-20; *Vita Stephani*, cap. 20-24, 28.

<sup>2822</sup> Vgl. Kapitel III.1.3.

<sup>2823</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 50.

<sup>2824</sup> Siehe weiter oben in diesem Kapitel.

<sup>2825</sup> *Regula Stephani*, Prolog., S. 65.

<sup>2826</sup> Vgl. Kapitel V.1.2, Kommentar zum Prolog „Dum in heremi“.

Klerikern definiert.<sup>2827</sup> Laut seiner Vita erschien Hugo jedoch in La Plaigne als der unangefochtene Meister, der mit seinen weisen Worten seine Schüler instruierte. Er wurde als spiritueller Lehrer und als selbstständiger Leiter der Zellen gezeigt, nicht als bloßer Diener der Kleriker. Nirgendwo wurde erwähnt, dass Hugo Kleriker versorgte oder sich in der Zelle ihrer spirituellen Leitung unterwarf.<sup>2828</sup> Der Einzige, dem sich Hugo unterordnete und von dem er sich belehren ließ, war Stephan von Muret selbst. Damit wich der Hugo der Vita von dem Idealbild, das die Regel von einem Laienbruder zeichnete, deutlich ab; die Vita vertrat eher eine aktive Spiritualität der Freigiebigkeit und Fürsorge denn eine kontemplative Spiritualität wie die Regel. Die Vita Hugos spiegelte so eher die Verhältnisse in den Zellen wider, in denen die Laienbrüder eine überragende Rolle spielten. Sie legitimierte die besondere Verfassung des Verbandes, in dem sich die Konversen – im Gegensatz zu den anderen Orden – nicht den Klerikern, sondern allein dem Prior unterordnen mussten, was ihre faktische Unabhängigkeit begründete. Die Kleriker waren in der Vita Hugonis eine Gruppe, die vernachlässigt werden konnte. In Anbetracht der Weisheit Hugos, die keiner Belehrung mehr bedurfte, erschienen sie geradezu als überflüssig.

Diese Unterschiede belegen deutlich, dass es bei den Grandmontensern unterschiedliche Erzähltraditionen gab. Auch Andenna sprach von zwei unterschiedlichen Erzähltraditionen im Verband, die sie auf einen Konflikt innerhalb der Gemeinschaft zurückführte; die Vita Hugonis habe dazu gedient, die Erzähltradition aus La Plaigne (bzw. der Gruppe um Hugo) und aus Grandmont wieder zusammenzuführen. Als strittigen Punkt zwischen den beiden Gruppen sah sie die Frage, ob man die Lebensweise des Gründers befolgen oder sich an die anderen Orden anpassen sollte.<sup>2829</sup> Die Stephansvita und die Vita Hugonis verkörperten darüber hinaus auch unterschiedliche Auffassungen über die Rolle der Laienbrüder. Dass die eher klerikale Erzähltradition in Grandmont – eine kurze Erwähnung in der Regel vielleicht ausgenommen – keinerlei Bezüge auf Hugo aufweist, lässt sich unterschiedlich deuten: Entweder war die Rolle Hugos bei Weitem nicht so bedeutend wie in der Vita Hugonis dargestellt und wurde erst nachträglich übertrieben, um das Priorat Peters zu legitimieren – oder die Mönche in Grandmont ließen Hugo bewusst beiseite, so dass er nachträglich rehabilitiert werden musste. In diesem Fall lag vielleicht sogar schon unter Stephan von Liciac ein – noch nicht allzu augenfälliger – Konflikt zwischen Klerikern und Konversen vor, der vielleicht auch für die Niederschrift der Regel nicht unwichtig gewesen war. Jedenfalls

---

<sup>2827</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.2.

<sup>2828</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 30-31.

<sup>2829</sup> Vgl. Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 562-564.

hielt es der Prior für notwendig, in der Regel A den spirituellen Vorrang der Kleriker zu betonen.<sup>2830</sup>

Da in der Vita Hugonis ein Laienbruder gerühmt wurde, lässt sich vermuten, dass die Stellung der Konversen bereits unter Peter von Boschiac ein Problem wurde. Man sah das Bedürfnis, ihre Stellung aufzuwerten, aber es ist nicht klar, ob das eine gesteigerte Bedeutung der Laienbrüder im Verband widerspiegelte, die den Intentionen der Regel A zuwiderlief, oder eine Reaktion auf zunehmende Kritik durch die Kleriker darstellte, die mit einem allmählichen Aufstieg der Kleriker und einem Machtverlust der Laien einherging. Wenn Hugos Weisheit und seine selbstständige Leitung der Zellen in der Vita betont wurden, könnte dies einen frühen Reflex auf Bestrebungen der grandmontensischen Kleriker bilden, die ökonomische Kontrolle zu erlangen, wie sie erstmals unter Wilhelm von Treignac, dem Nachfolger Peters von Boschiac, fassbar werden. Die Kombination zwischen der Befürwortung der Regel A und dem Einsatz für die Interessen der Laienbrüder, wie sie auch in der Vita Hugonis deutlich wird, lässt vermuten, dass sich bereits unter Peter von Boschiac die verschiedenen Parteien formierten, welche in den 1180er Jahren gegeneinander kämpfen sollten und Vorboten der gravierenden Verbandskrise erkennbar waren. Unter Wilhelm von Treignac ist – wie oben herausgearbeitet wurde<sup>2831</sup> – deutlich zu erkennen, dass es eine Gruppe von Klerikern war, die eine Änderung oder gar eine Abschaffung der Regel A anstrebte. Mit der Wahl Wilhelms gewann diese an Einfluss; vielleicht befanden sich darunter immer noch einige Anhänger des alten Priors Peter von Limoges, welche unter Stephan von Liciac und Peter von Boschiac ins Hintertreffen geraten waren und eine Angleichung an andere Orden befürworteten.

Möglicherweise war ein Konflikt zwischen Klerikern und Konversen bereits ausschlaggebend für die Niederschrift der grandmontensischen Institutio, die unter Peter von Boschiac oder Wilhelm von Treignac abgeschlossen wurde. Wie oben erwähnt, ist leider nicht klar, ob die heute erhaltene Institutio identisch mit der 1171 oder 1172 durch Alexander III. approbierten Version ist.<sup>2832</sup> Der heute erhaltene Text würde jedoch gut zu einem schwelenden Konflikt zwischen Klerikern und Laienbrüdern passen, denn er spiegelte die zunehmende Selbstständigkeit der Zellen und den Machtverlust des Priors wider, der die Position der Laienbrüder in einem für manche unerträglichen Ausmaß stärkte. In der Institutio wurden die Regel A, die zum Teil wörtlich zitiert und ergänzt wurde, sowie die wirtschaftliche Macht der

---

<sup>2830</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.2.

<sup>2831</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2832</sup> Vgl. Kapitel III.2.5.



Konversen anerkannt.<sup>2833</sup> Wie Wilkinson zu Recht hervorhob, betonte und stärkte die *Institutio* aber auch die geistliche Disziplinargewalt der Kleriker. Auch wenn es unwahrscheinlich ist, dass diese – wie Wilkinson meinte – neu in den Verband eingeführt wurde und eine rein brüderliche Korrektur ersetzte<sup>2834</sup>, so musste der Text offenbar besonders die geistliche Disziplinargewalt in Erinnerung rufen und stärken. Dies passt zu der im Zusammenhang mit der Verbandskrise überlieferten Klage der Kleriker, dass sich die Laienbrüder ihrer Disziplinargewalt entzogen<sup>2835</sup> und sich geistliche Aufgaben anmaßten.<sup>2836</sup> Es ist bezeichnend, dass auch die *Vita Hugonis* nirgendwo eine klerikale Disziplinargewalt erkennen ließ – vielmehr nahm der Laienbruder Hugo die Korrektur der Brüder in *La Plaigne* vor.<sup>2837</sup> Auch das Problem, dass die Konversen Mönche aus einer Zelle in eine andere versetzten, mit dem sich die Reformversammlung in Bois de Vincennes 1187 befasste<sup>2838</sup>, wurde bereits in der *Institutio* behandelt.<sup>2839</sup> Die *Institutio* setzte jedoch der geistlichen Disziplinargewalt der Kleriker Schranken und führte kein geistliches Oberhaupt in den Zellen analog zum laikalen *Dispensator* ein; auch von einer ökonomischen Kontrolle der Konversen durch die Kleriker, wie man sie unter Wilhelm von Treignac anstrebte, war in der *Institutio* keine Rede.<sup>2840</sup>

Möglicherweise stellte die *Institutio* einen ersten Versuch dar, die Probleme zwischen Klerikern und Konversen zu lösen, konnte aber die Missstände nicht abstellen. Es scheint, dass sich daraufhin die Kleriker radikalisierten und die Lösung in einer Abschaffung oder tiefgreifenden Umgestaltung der Regel A sahen, die den Klerikern zur ökonomischen Kontrolle analog zu den anderen Orden verhelfen sollte. Dazu mochte beigetragen haben, dass die Regel A von Anfang an bei einigen unbeliebt gewesen war. Die Probleme bei der Durchsetzung der Regel A unter Stephan von Liciac und unter Peter von Boschiac lassen fragen, ob die Verbandsreform überhaupt je als Ganzes wirksam wurde. Sicher konnte Stephan von Liciac einen Teilerfolg erzielen, denn durch seine Reform wurden die Grandmontenser endgültig zu einem monastischen Verband. Für die radikalen ökonomischen Restriktionen, das Verbot von Messstiftungen und Besitzurkunden in der Regel A ist eine durchgängige Wirkung hingegen nicht anzunehmen; hier lassen sich, wie oben gezeigt,

---

<sup>2833</sup> Vgl. Kapitel III.2.5.

<sup>2834</sup> Vgl. Wilkinson, *Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont*, S. 43 f., mit Anm. 48. Für eine Diskussion ihrer Argumentation siehe oben, Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>2835</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XIV).

<sup>2836</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1417 A; Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss XI) und Sp. 631 (Beschluss XII).

<sup>2837</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 30-31.

<sup>2838</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss IX).

<sup>2839</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 65.

<sup>2840</sup> Vgl. Kapitel III.1.5 und III.2.5.

mehrere Verstöße nachweisen.<sup>2841</sup> Hinzu kam die normative Uneindeutigkeit der Schriften, die oben herausgearbeitet wurde und eine Auffassung der Regel als exhortativer Text bzw. als *uita* begünstigte.<sup>2842</sup> Nicht zuletzt war es auch die reichliche Förderung des Verbandes unter anderem durch die Plantagenets, welche die gelebte Armut – und damit sämtliche Einschränkungen für die Amtsführung der Laienbrüder<sup>2843</sup> – zunichte machte. Das aber enthüllte den Kern der Regel: Für die verbandsinternen Kritiker der Regel A musste sich der Text langfristig als Dokument darstellen, das vor allem die Machtposition der Laienbrüder untermauerte. Als auch die *Institutio* keine Abhilfe brachte, richtete sich die Aggression der Kleriker gegen die Regel selbst; dies war einer der Gründe, die zur Verbandskrise der 1180er Jahre führten.<sup>2844</sup>

## 5.2 Gründe für die Niederschrift der Regel B

### 5.2.1 Die Regel B und die Verbandskrise der 1180er Jahre

Während die Entstehungsumstände der Regel A zum Teil im Ungewissen bleiben, ist die turbulente Entstehungsgeschichte der Regel B außergewöhnlich gut dokumentiert. Wie oben bereits herausgearbeitet wurde, entstand die Regel B im Rahmen der Verbandskrise der 1180er Jahre, die durch einen gravierenden Konflikt zwischen den grandmontensischen Klerikern und Laienbrüdern ausgelöst wurde.<sup>2845</sup> Spätestens in den 1180er Jahren wurde die Regel A von den Grandmontensern als ungenügend angesehen; entsprechend versuchten sie seit 1186, ihre Probleme durch eine Überarbeitung und Neufassung der Regel zu bewältigen.<sup>2846</sup> Da der Konflikt im Jahr 1187 eskalierte, zu einem Schisma im Priorat und zur Spaltung des Verbandes führte und sich auch noch mit dem englisch-französischen Konflikt verzahnte, kamen weitere Probleme hinzu, die einer Lösung harnten.

Die im Jahr 1188 erstellte und approbierte Regel B sollte daher die Probleme beheben, welche die Verbandskrise verursacht hatten oder während der Krise neu hinzugekommen waren, und künftige derartige Krisen von vornherein verhindern. Sie sollte zudem die zerstrittenen Gruppen versöhnen, die Ereignisse während der Verbandskrise nachträglich legitimieren und

---

<sup>2841</sup> Vgl. Kapitel III.3.4.

<sup>2842</sup> Vgl. Kapitel III.3.3.

<sup>2843</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.2.

<sup>2844</sup> Vgl. Kapitel III.1.4 und III.1.5.

<sup>2845</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2846</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

einen Neuanfang ermöglichen. Die Regel B war aber nicht die einzige Maßnahme, durch welche die Krise überwunden werden sollte. Hinzu kamen die päpstliche Exemption des Verbandes im Jahr 1188 und die päpstliche Kanonisation Stephans von Muret ein Jahr später, für die der neue Prior Gerhard Ithier auch eine überarbeitete Version der Stephansvita – die *Vita ampliata* – anfertigte.<sup>2847</sup> Die Kanonisation sollte die Spannungen im Verband unterdrücken, gemeinsame Identität stiften und die Regel B festigen, die nach wie vor vor allem auf dem Charisma Stephans gegründet war.<sup>2848</sup> Dass dies nur eingeschränkt gelang, lag – wie oben gezeigt wurde – vor allem daran, dass die Regel B die Regel der Laienbrüder war, die zwar von einigen versöhnungswilligen Klerikern mitgetragen, aber von vielen anderen Klerikern abgelehnt wurde.<sup>2849</sup> Mit seiner Approbation der Regel B schlug sich Papst Clemens III. auf die Seite der Laienbrüder, da König Philipp II. Augustus von Frankreich in seiner Parteinahme für die Kleriker den Bogen überspannt hatte.<sup>2850</sup> Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch eine überarbeitete Regel der Kleriker existierte, die sich jedoch nicht durchsetzen konnte; jedenfalls kursierten noch 1191 unterschiedliche Versionen der Regel, und Papst Coelestin III. hatte sich 1191 mit den Beschlüssen aus Philipps Versammlung in Bois de Vincennes auseinanderzusetzen, welche die Vorstellungen der Kleriker widerspiegelten.<sup>2851</sup> Im Folgenden sollen einige der Aspekte, die für die Abfassung der Regel B wichtig waren, behandelt werden; hierbei soll auch auf die problematischen Aspekte der Regel B eingegangen werden, welche eine tragfähige Lösung für die verbandsinternen Probleme blockierten und die Durchsetzung der Regel B erschwerten. Abschließend sollen die Probleme bei der Durchsetzung der Regel B betrachtet werden, die schließlich dazu führten, dass im 13. Jahrhundert zentrale Kapitel abgeschafft wurden.

### **5.2.2 Lösung des Konflikts zwischen Klerikern und Konversen und weiterer verbandsinterner Probleme**

Als Regel der Laienbrüder war die Regel B die Regel einer Interessengruppe, die an der Erhaltung des Status Quo interessiert war und sich dafür auf den Willen des Gründers – das heißt, die Regel A – berufen konnten. Die Regel B zeigte sich daher als ziemlich konservativ, denn sie übernahm weitgehend die Regel A und ergänzte sie nur um wenige Passagen.

---

<sup>2847</sup> Vgl. Kapitel III.1.5 und III.1.6.

<sup>2848</sup> Vgl. Kapitel III.1.6 und III.3.2.

<sup>2849</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2850</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2851</sup> Vgl. Kapitel III.1.6.

Vermutlich waren die Laienbrüder mit der Regel A eigentlich recht zufrieden, da sie ihre spezielle Machtstellung begründete und auch die Macht des Priors nicht genauer definierte, was ihnen erst ihren Freiraum in den Zellen gab. Demgemäß überliefert Walter Map, dass es gerade die Laienbrüder waren, welche die „Statuten“ Stephans wahren wollten, während die Kleriker eine Änderung anstrebten.<sup>2852</sup> Möglicherweise dachte die radikale Fraktion der Kleriker unter Führung des Priors Wilhelm von Treignac sogar an eine gänzlich neue Regel oder die Annahme der Benediktregel.<sup>2853</sup> Erst die Statuten aus Bois de Vincennes 1187, welche die klerikalen Vorstellungen wiedergaben, belegen, dass auch die Kleriker die Regel A als normative Grundlage beibehalten wollten. Die Regel A war unpräzise genug, dass sie auch eine Ergänzung im Sinne der Kleriker zuließ; allerdings hätten die Ergänzungen, welche die Kleriker im Sinn hatten, den Charakter des Ordens grundlegend gewandelt und der Intention Stephans von Liciac widersprochen, der sich bei der Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Konversen wohl an Grimlaic orientiert hatte.<sup>2854</sup> Vielleicht war die grundsätzliche Anerkennung der Regel A ein Schritt zu auf die Laienbrüder, denn in Bois de Vincennes hatten die Kleriker bereits den Prior Wilhelm fallengelassen und den Prior Stephan, den die Konversen favorisierten, anerkannt.<sup>2855</sup>

Dass die Regel B die Regel einer Interessengruppe war, erklärt auch den auf den ersten Blick irritierenden Befund, dass die Anordnungen Urbans III. aus der Bulle „Quantum per infusionem“ des Jahres 1186 und die Beschlüsse aus Bois de Vincennes 1187 sowie einige Papstprivilegien nur sehr selektiv in die Regel B eingearbeitet wurden. Gerade der Umgang mit der Bulle Urbans III. verwundert, da sie bestimmte Ergänzungen zur Regel verpflichtend vorschrieb, die jedoch nur sehr nachlässig in die Regel B eingearbeitet wurden. Umso mehr erstaunt es, dass Papst Clemens III. die Regel B dennoch approbierte. Man könnte dies damit erklären, dass die Papstbulle geltendes Recht war und ihre Vorschriften daher nicht in die Regel aufgenommen werden mussten, um gültig zu sein. Dennoch wurden manche Punkte in die Regel B integriert, was zumindest belegt, dass einige Punkte als wichtiger als die anderen angesehen wurden. Ein anderer Gesichtspunkt wäre, dass die Regel B vielleicht in Eile entstanden war und in Eile approbiert wurde. Da das Handeln Philipps II. die Laienbrüder und die Kurie in Zugzwang gebracht hatte, wäre dies gut denkbar. Auch ist möglich, dass die Regel B erst kurz vor der Approbation endgültig fertiggestellt wurde, als die Delegation aus Grandmont an der Kurie war. So fand sich auch die Erlaubnis, letztwillige Verfügungen

---

<sup>2852</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 17.

<sup>2853</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2854</sup> Vgl. Kapitel III.1.5 und III.2.4.

<sup>2855</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

anzunehmen, die Clemens III. im Juni 1188 ausgestellt hatte, in der Regel B wieder.<sup>2856</sup> In dem Fall hätten sowohl die Laienbrüder als auch die Kurie aufgrund des Zeitdrucks nachlässig gearbeitet.

Eine nähere Untersuchung der übernommenen Passagen zeigt jedoch, dass recht deutliche Auswahlkriterien angewendet wurden: Von den Anordnungen Urbans III. wurde nur das übernommen, was den Laienbrüdern entgegenkam. Die Papstbulle Urbans III. „Quanto per infusionem“ aus dem Jahr 1186 nannte sechs Punkte, die der Regel hinzugefügt werden sollten, um die Streitigkeiten zwischen Klerikern und Konversen zu schlichten und die anderen Probleme des Ordens zu lösen: (1) Dem Prior und seinen Nachfolgern sowie – bei Vakanz des Priorats – dem Generalkapitel solle man absoluten Gehorsam versprechen. (2) Die Brüder sollten einander in Nächstenliebe unterstützen und dienen. (3) Niemand solle die Grandmontenser zwingen, jemanden aufzunehmen, der einem anderen Orden angehört habe (*alterius religionis hominem*), damit dieser nicht die einfachen Brüder von der grandmontensischen Lebensweise abbringe (*a vestrae observantia disciplinae animos simpliciorum avertat*). (4) Der Prior solle volle Macht in geistlichen und weltlichen Belangen des Ordens haben. (5) Der Prior solle pro Zelle einem Konversen, der dafür besonders geeignet erscheine, die Erledigung der weltlichen Belange übertragen (*temporalia disponenda*). Dieser solle, auf Geheiß des Priors, Almosen und andere Schenkungen annehmen und sie überlegt verwenden. (6) Die Sorge um die geistlichen Belange solle dagegen den Klerikern zukommen, die der Prior bestimme. Kein Konverse solle sich geistliche Aufgaben wie unter anderem die Abnahme der Beichte und die Feier von Gottesdiensten anmaßen. Abschließend gewährte Urban III. denjenigen, welche die Regel mitsamt den neuen Ergänzungen einhielen, eine *remissio peccatorum*.<sup>2857</sup> Die Ergänzungen Urbans III. betreffen die Kapitel 1, vielleicht auch 2-3, 40, vielleicht auch 54-55, 59; diese Kapitel wurden entweder neu geschrieben oder in Urbans Sinn umgearbeitet.<sup>2858</sup>

Auffällig ist, dass nicht alle Vorgaben Urbans exakt in die Regel B eingearbeitet wurden; allein die Punkte (2)<sup>2859</sup> und (3)<sup>2860</sup> gingen völlig in die Regel ein. Dagegen wurde Punkt (1), der in Kapitel 1 der Regel B einging, verändert: So fehlt in Kapitel 1 der Verweis auf den Gehorsam gegenüber dem Generalkapitel, und nur eine der erhaltenen Handschriften überliefert, dass der Gehorsam *absolute* sein sollte<sup>2861</sup>, wengleich sich der uneingeschränkte

---

<sup>2856</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 26; Becquet, Bullaire (1956), Nr. 20, S. 93.

<sup>2857</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416-1418.

<sup>2858</sup> Siehe den Kommentar zu den entsprechenden Kapiteln im Anhang, Kapitel V.1.2.

<sup>2859</sup> Siehe Regula Stephani, cap. 59.

<sup>2860</sup> Siehe Regula Stephani, cap. 40.

<sup>2861</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 1, mit Anm.

Gehorsam auch aus dem restlichen Inhalt des Kapitels 1 und aus Kapitel 2 der Regel ergibt.<sup>2862</sup> Punkt (4) über die volle Macht des Priors findet sich in keiner Passage der Regel B wieder. Ebenso wurde in der Regel B nicht vermerkt, dass der Prior die geistlichen und weltlichen Amtsträger einsetzte und die Konversen sich keine geistlichen Aufgaben anmaßen sollten; damit wurden auch die Punkte (5) und (6) vernachlässigt. Die Selektionsprinzipien sind hier offensichtlich, denn alle Vorgaben, welche die zentralen Instanzen des Verbandes – Prior und Generalkapitel – stärkten, wurden fortgelassen. Dies begünstigte die Unabhängigkeit der Zellen und zentrifugale Tendenzen im Verband – und kam dadurch den Interessen der Laienbrüder entgegen, deren Stellung ja auf der Schwäche des Priors beruhte. Eindeutig ist auch der Grund dafür, dass Punkt (6) unterschlagen wurde, denn er betonte die geistliche Disziplinargewalt der Kleriker, der sich die Laienbrüder nur ungern unterwarfen. Die Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Konversen wurde in der Regel B zwar grundlegend bejaht, wobei man der Regel A folgte; so wurden die *spiritualia* nach wie vor den Klerikern und die *temporalia* den Konversen zugewiesen. Dabei wurde aber betont, dass die Kleriker sich nicht um die *temporalia* kümmern und ihre Einöde nicht verlassen sollten, während nirgendwo erwähnt wurde, dass die Konversen nicht in die *spiritualia* eingreifen sollten. Diese wurden allenfalls zur Beichte bei den eigenen Klerikern ermahnt.<sup>2863</sup> Auch wenn die meisten Punkte aus der Bulle Urbans III. zumindest teilweise in die Regel B eingearbeitet wurden, so spiegelte der Text vor allem die Interessen der Konversen wider. Es kam den Laienbrüdern darauf an, sich selbst einen möglichst großen Handlungsspielraum zu sichern und den Versuchen der Kleriker, ihre Macht einzuschränken, entgegenzutreten. Die Laienbrüder waren jedoch nicht so kurzfristig, die Interessen der Kleriker überhaupt nicht zu berücksichtigen. Diese Interessen wurden vor allem auf der Reformversammlung in Bois de Vincennes im Jahr 1187 formuliert, die unter Philipp II. von Frankreich abgehalten wurde und die eine Lösung der verbandsinternen Probleme im Sinn der Kleriker herbeiführen sollte, wobei man den Konversen – wie erwähnt – ein Stück weit entgegenkam<sup>2864</sup>; die Statuten wurden jedoch später von den Laienbrüdern nicht anerkannt und gingen erst 1191 in modifizierter Form in die Ordensverfassung ein.<sup>2865</sup> Die Beschlüsse wurden unter dem Vorbehalt erlassen, dass sie nicht im Widerspruch zur Stephansregel stünden, womit die Gültigkeit der Regel A bekräftigt wurde. Einige der Statuten betrafen die Wirtschaftsführung, die transparenter und nachvollziehbarer gestaltet werden sollte (III und VII); zudem sollte

---

<sup>2862</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 1 und 2.

<sup>2863</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 54. Siehe hierzu Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 54.

<sup>2864</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2865</sup> Vgl. Kapitel III.1.5 und III.1.6.

eine jährliche Visitation der Zellen stattfinden (V). Andere Beschlüsse betrafen explizit das Verhältnis zwischen Klerikern und Konversen: Dass Kleriker und Laien eine einheitliche Lebensweise haben sollen und es keine Unterschiede in der Kleidung, im Essen etc. geben sollte (II); dass ein Gremium von 12 Grandmontensern, bestehend aus sechs Klerikern und sechs Konversen, den Prior wählen solle, wobei die Kleriker und Konversen jeweils die Vertreter ihrer eigenen Gruppe wählen sollten (VIII); dass die Konversen keine Kleriker in andere Zellen versetzen dürften, denn dies dürfe nur der Prior (IX); dass der Prior die weltlichen Belange mit den Konversen, die geistlichen mit den Klerikern regeln solle, gleichwohl er für die Regelung weltlicher Belange Kleriker herbeirufen und ihren Rat einholen dürfe (X); dass allein die Kleriker die Kultgegenstände und Bücher verwahren sollten (XI); dass der Prior und die Kleriker für die geistlichen Belange zuständig seien (XII), dass die Buße für Vergehen durch den *sacerdos hebdomarius* im Schuldkapitel verhängt werden sollten (XIII), ein Konverse bei einem Priester seiner Zelle beichten solle (XIV) und die Kleriker die Glocke zur *collatio* läuten dürften (XV).<sup>2866</sup>

Die Beschlüsse sollten vor allem die Macht des Priors und der Kleriker stärken, indem sie diesen eine stärkere Kontrolle der Laienbrüder und einen mittelbaren Zugriff auf die *temporalia* ermöglichten. Dementsprechend wurde kaum etwas von den Beschlüssen in die Regel B übernommen. Vor allem Kapitel 50 (Quod fratres uiris exterioribus peccata sua non confiteantur) und Kapitel 60 (De electione prioris) wurden von den Beschlüssen geprägt; bezeichnenderweise wurde für die Wahlordnung die Bestimmung fortgelassen, dass die Kleriker und die Laienbrüder jeweils die Vertreter ihrer eigenen Gruppen wählen sollten, was die Wahl radikaler Vertreter begünstigt hätte.<sup>2867</sup> Diese Frage war anscheinend im Verband umstritten und wurde erst 1191 durch Papst Coelestin gelöst, der anordnete, dass die Kleriker und Laienbrüder „wie bisher“ die Vertreter der jeweils anderen Gruppe wählen sollten.<sup>2868</sup> Vielleicht gingen auch die Beschlüsse II und XII in die Regel B ein; der Erstere allerdings nur in rudimentärer Form in Kapitel 55, in dem festgesetzt wurde, dass auch der *dispensator* keine andere Nahrung bekommen sollte als die anderen, der Zweitere nur als Nebensatz in Kapitel 54, wobei nicht betont wurde, dass die Konversen sich keine *spiritualia* anmaßen sollten.<sup>2869</sup> Beschluss IX wurde nicht in die Regel B aufgenommen, allerdings war in der grandmontensischen Institutio festgeschrieben, dass allein der Prior Versetzungen vornehmen

---

<sup>2866</sup> Vgl. Martène/ Durand, Thesaurus novus anecdotorum, Bd. 1, Sp. 630 f.

<sup>2867</sup> Siehe den Kommentar zu den Kapiteln im Anhang, Kapitel V.1.2.

<sup>2868</sup> Vgl. Kapitel III.1.6.

<sup>2869</sup> Siehe den Kommentar zu den Kapiteln im Anhang, Kapitel V.1.2.

durfte<sup>2870</sup>; die Regel B aber setzte die Gültigkeit der Institutio voraus (Kapitel 1) und musste den Beschluss daher nicht aufnehmen.<sup>2871</sup> In der Regel B findet er sich daher nur mittelbar wieder – in den Kapiteln 1 und 2, in denen der Gehorsam gegenüber den Aussendungen des Priors thematisiert wurde.<sup>2872</sup> Nicht in die Regel eingearbeitet wurden hingegen die Beschlüsse, welche die Wirtschaftsführung der Konversen kontrollieren und laikale Übergriffe auf den Machtbereich der Kleriker verhindern sollten. Auch die Rechte der Kleriker, deren Disziplinargewalt allerdings bereits in der Institutio behandelt worden war, wollte man nicht eigens betonen.<sup>2873</sup> Völlig inakzeptabel war die Annahme von Beschluss XV; die Laienbrüder erwirkten vielmehr, dass Clemens III. ihnen im Zusammenhang mit der Approbation und Exemption das Recht zugestand, die Glocke zur *collatio* zu läuten.<sup>2874</sup>

Die Übernahme mancher Beschlüsse aus Bois de Vincennes weist darauf hin, dass der Regel B eine Einigung zwischen den Laienbrüdern und zumindest einigen Klerikern vorangegangen war; dafür spricht auch, dass man wahrscheinlich den Prior Stephan fallen ließ und Papst Clemens III. um die Erlaubnis zur Neuwahl eines nicht vorbelasteten Priors bat.<sup>2875</sup> Damit trägt die Regel B durchaus Kompromisscharakter – freilich handelte es sich um einen Kompromiss, der die Laienbrüder favorisierte. Dass nicht alle Kleriker mit diesem Kompromiss einverstanden waren, belegen die Probleme bei der Durchsetzung der Regel B und der Umstand, dass sich Coelestin III. im Jahr 1191 nochmals den Beschlüssen aus Bois de Vincennes widmen musste.<sup>2876</sup> Die Regel B zeigte somit einen Minimalkonsens zwischen den beiden Gruppen und spiegelte damit wider, dass sich seit Beginn der Krise einige Kleriker auf die Seite der Konversen bzw. des Priors Stephan geschlagen hatten.<sup>2877</sup> Dass die Laienbrüder letztendlich ihren Prior Stephan fallen ließen und sich einer Neuwahl öffneten, zeigt, dass wohl auch die klerikalischen Gegner Stephans einen Verhandlungserfolg erzielen konnten; im Vorfeld der Approbation konnten so weitere Kleriker für die Sache der Laienbrüder gewonnen werden konnten, welche wahrscheinlich die Einarbeitung mancher Beschlüsse aus Bois de Vincennes erreichen konnten. Prinzipiell mussten sie aber das Vorgehen der Konversen während der Verbandskrise – und damit auch die Absetzung Wilhelms von Treignac – anerkennen, denn diese wurde durch das neu für die Regel B geschriebene Kapitel

---

<sup>2870</sup> Vgl. Institutio seu consuetudines, cap. 65.

<sup>2871</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 1; ein Grandmontenser sollte neben der Regel auch “cetera huius religionis instituta” befolgen, was sich vor allem auf die Institutio bezog, die der Regel B vorausgesetzt war.

<sup>2872</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 1 und 2.

<sup>2873</sup> Vgl. unter anderem Institutio seu consuetudines, cap. 5, 15a, 40a.

<sup>2874</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2875</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2876</sup> Vgl. Kapitel III.1.6.

<sup>2877</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.



65 gerechtfertigt.<sup>2878</sup> Demgemäß hielt es Clemens III. in der Bulle, welche die Neuwahl eines Priors erlaubte, für möglich, dass Stephan ein rechtmäßiger Prior war, erlaubte aber die Neuwahl, da die Wahl Stephans von manchen als Skandal empfunden worden war<sup>2879</sup>; die Absetzung – oder Abdankung? – Stephans erfolgte also um des lieben Friedens willen.

Die Regel B war somit das Produkt von Verhandlungen zwischen den Laienbrüdern und versöhnungswilligen Klerikern und diente der Versöhnung. Sie bedeutete nicht notwendigerweise, dass alle Differenzen ausgeräumt waren, sondern legte die Rahmenbedingungen dafür fest, dass der Verband seine Konflikte wieder selbst lösen konnte. Papst Clemens III. honorierte diese Bemühungen, indem er die Regel B approbierte; zugleich strafte er damit das Verhalten Philipps II. Augustus und der Kleriker in Bois de Vincennes ab. Daher achtete Clemens auch nicht darauf, dass alle Vorgaben Urbans III. exakt in die Regel eingearbeitet wurden, bestätigte aber deren Gültigkeit. Hätte Philipp II. den Bogen nicht überspannt und hätten die Laienbrüder weniger geschickt verhandelt, so hätten wir heute vielleicht nicht die Regel der Laienbrüder, sondern die Regel der Kleriker vor uns.

Dass die Regel B in erster Linie die Regel der Laienbrüder war, erklärt auch die auffälligen Defizite der Regel B, die bereits oben angesprochen wurden: Sie ging die organisatorischen Probleme, in erster Linie die Führungsschwäche des Priors, nicht an und versuchte, die Schwierigkeiten im Orden durch einen Appell an den Einzelmönch zu lösen; statt konkrete Reformmaßnahmen einzuleiten, appellierten sie an die Spiritualität. Dadurch erscheint sie, wie in der Forschung oft hervorgehoben und es oben gezeigt wurde, als allzu idealistisch und überließ zu viel dem Gutdünken der Konversen.<sup>2880</sup> Mag man bei Stephan von Liciacs Regel A noch eine gewisse Naivität als Grund für dieses Defizit sehen, so ist es unwahrscheinlich, dass die Laienbrüder das Problem nicht erkannten, zumal bereits die Bulle Urbans III. die Macht des Priors stärken wollte. Es scheint, dass hinter dem Idealismus der Regel B durchaus handfeste Gründe steckten: Die Regel B kam so den Machtinteressen der Konversen entgegen, die sich gegen eine organisatorische Verfestigung des Verbandes und eine stärkere Kontrolle durch den Prior sträubten. In erster Linie ging es ihnen um die Wahrung des Status Quo, um die Sicherung ihrer Macht, um die Interessen der *dispensatores*. Auch wenn in der Regel B das Bemühen um einen Ausgleich zwischen Klerikern und Laienbrüdern fassbar ist, so benachteiligte sie insgesamt die Kleriker und war hierin erstaunlich kurzichtig. Zwar ist verständlich, dass man dem Prior keine stärkere Stellung geben wollte, obwohl dies zur Stabilität des Verbandes beigetragen hätte; das Gebaren des Priors Wilhelm von Treignac

---

<sup>2878</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2879</sup> Vgl. Migne, PL 204, Nr. 74, Sp. 1375 f.

<sup>2880</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.1, III.2.3.2. und III.2.3.3.

hatte hier eher Misstrauen geschürt, so dass man den Prior stärker an die Regel binden wollte und dadurch schwächte, umgekehrt aber die Rolle der Brüder und des Generalkapitels stärkte und so die Ordenswerdung beförderte.<sup>2881</sup> Die Umstände erschwerten es somit, ein durchsetzungsfähiges Priorat einzuführen. Dass man aber auch den Gehorsam gegenüber dem Generalkapitel nicht in die Regel B aufnahm und die Absetzung des Priors so undeutlich regelte, dass er noch stärker als nötig geschwächt wurde<sup>2882</sup>, erweckt jedoch den Verdacht, dass es den Laienbrüdern tatsächlich mehr auf ihren Machterhalt als auf eine dauerhafte und tragfähige Lösung für den Verband ankam.

Die Regel B konnte so die Mängel der Regel A sowie die Probleme, welche die Verbandskrise erst ausgelöst hatten, nicht überwinden – und sollte es auch nicht; sie blieb vor allem die Regel einer Partei, die sich gegen notwendige Reformen stemmte und ihre Vorstellungen auf Kosten der Kleriker mit päpstlicher Hilfe durchsetzte. Dass man versuchte, die Normativität der Regel B genauer zu fassen, nutzte vor diesem Hintergrund wenig, zumal man zugleich den aus der Regel A übernommenen Kern untergrub, indem man die Armutsvorschriften aufweichte.<sup>2883</sup> Die päpstliche Kanonisation Stephans von Muret 1189 und der Beginn einer konventionellen Heiligenverehrung sollten zwar die Regel stützen, hatten aber den Preis, dass die Befolgung der Regel von der Heiligenverehrung Stephans gelöst wurde, wodurch Regel und Leben noch weiter auseinanderdrifteten.<sup>2884</sup> Zwar gab es einige konstruktive Ansätze, um die Verbandskrise zu lösen; am wichtigsten war hier die neue Wahlordnung, die Kleriker und Konversen gleichermaßen an der Prioratswahl beteiligte und nur von einer Partei getragene Wahlen wie diejenige des Priors Stephans sowie Schismen im Priorat verhindern konnte.<sup>2885</sup> Zudem versuchte man, die Grandmontenser von externen Einflüssen, die in der Verbandskrise überhandgenommen hatten, zu lösen<sup>2886</sup> – doch dies alles rührte nicht an die Wurzel des Problems, das im Alltagsleben ständig erfahrbare Machtungleichgewicht zwischen Klerikern und Konversen. Fast alles blieb wie zuvor; so trug die Regel B den Keim ihres Scheiterns in sich.

---

<sup>2881</sup> Vgl. Kapitel III.1.5 und III.2.3.1.

<sup>2882</sup> Siehe den Kommentar zu Kapitel 65 im Anhang, Kapitel V.1.2.

<sup>2883</sup> Vgl. Kapitel III.1.5 und III.2.2.4.

<sup>2884</sup> Vgl. Kapitel III.1.6 und III.4.

<sup>2885</sup> Vgl. Kapitel III.1.5 und III.2.2.4.

<sup>2886</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

### 5.2.3 Wiederherstellung der Einheit, Ausschaltung externer Einflüsse und Schutz des Propositum

Die Vorfälle während der Verbandskrise hatten den Grandmontensern vor Augen geführt, wie fragil ihr Verband eigentlich war. Es genügte nicht mehr nur, die Einheit unter den Brüdern auf Grundlage der Stephansregel wiederherzustellen; die vorübergehende Spaltung des Verbandes und die Streitigkeiten um die Regel zeigten den Eremiten auf, wie wichtig es auch war, die Einheit und das eigene Propositum dauerhaft zu schützen. Für beides äußerst schädlich hatten sich während der Verbandskrise externe Einflüsse erwiesen, die den Verband zum Spielball weltlicher Interessen zu machen drohten. Eine große Gefahr stellten insbesondere die Pläne Philipps II. zur Errichtung eines französischen, klerikal dominierten Grandmontenserordens mit dem Zentrum Bois de Vincennes dar, die von den grandmontensischen Klerikern mitgetragen wurden und den Verband auf Dauer gespalten hätten. Die Versammlung von Bois de Vincennes zeigte, dass die Vorstellungen Philipps und der Kleriker die Charakteristika der Grandmontenser dermaßen aufweichten, dass langfristig eine Angleichung an andere Orden und vielleicht sogar ein Anschluss der französischen Grandmontenser an die Zisterzienser denkbar wurden.<sup>2887</sup> In die politischen Streitigkeiten zwischen dem englischen und dem französischen König wurden schließlich auch die Bischöfe einbezogen, die Zugriff auf den nichtexemten Verband hatten und dadurch die Einheit der Grandmontenser gefährdeten. Auch die Übertritte aus anderen Orden und die Attraktivität ihrer Lebensmodelle hatten offenbar zu den Problemen des Verbandes beigetragen.<sup>2888</sup> Die Regel B versuchte, diese Probleme zu überwinden, indem sie die Einheit des Verbandes und dessen Propositum schützte sowie externe Einflüsse ausschaltete.

Die Voraussetzung, dass die Maßnahmen der Regel B ihrer volle Wirkung entfalten konnten, war allerdings die Exemption der Grandmontenser durch Papst Clemens III. im Jahr 1188, die den Verband aus den äußeren Einflüssen löste und allein an das Papsttum band. In erster Linie reduzierte die Exemption den Einfluss des Bischofs von Limoges, der als zuständiger Diözesanbischof bisher das Recht zu einer Bestätigung und Absetzung des Priors wahrnehmen konnte, auch wenn dies prinzipiell dem Grundgedanken einer freien Wahl zuwiderlief. Da die Bischöfe zudem die Aufsichtsrechte über die Grandmontenserkellen in ihren Diözesen hatten, konnten sie – mittels der Anordnung von Reformen – das Propositum wandeln und die Einheit aller Grandmontenserkellen gefährden. Da Grandmont das

---

<sup>2887</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2888</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

Mutterhaus war, war der Einfluss des Bischofs von Limoges sicher am weitreichendsten.<sup>2889</sup> Es ist unklar, ob sich Bischof Sebrand von Limoges unrühmlich hervorgetan hatte, denn seine Rolle während der Verbandskrise bleibt undeutlich; vielleicht wollte man die Angelegenheit auch einfach nur prinzipiell regeln. Wollte man das Propositum auf Dauer schützen und die ideelle und organisatorische Einheit des Verbandes wahren, so war es unausweichlich, ihn exemt machen. Auf diese Weise konnten auch die weltlichen Herrscher ihren Einfluss auf die Bischöfe nicht mehr nutzen, um auf den Verband zuzugreifen; so ließ sich auch der Bischof von Paris nicht mehr dazu instrumentalisieren, um die Vorstellungen Philipps II. Augustus von einem französisch dominierten Grandmontenserorden mit dem Zentrum Bois de Vincennes durchzusetzen.<sup>2890</sup> Die Regel B setzte die päpstliche Exemtion voraus und übersetzte sie in praktische Anweisungen, die zugleich das neue Privileg schützen sollten. Die Exemtion verschränkte sich hierbei mit den wohl wichtigsten Neuerungen der Regel B – den Kapiteln 60 und 65, vielleicht auch 61, die Wahl und Absetzung des Priors regelten. So sah die Regel B eine von außen absolut unbeeinflusste Wahl des Priors auf dem Generalkapitel vor, die von allen Zellen und von Klerikern und Konversen gleichermaßen getragen werden sollte. Dabei sollte unbedingt jemand zum Prior gewählt werden, der dem grandmontensischen Propositum bisher treu angehangen hatte.<sup>2891</sup> In Kapitel 61, bei dem unklar ist, ob es bereits in der Regel A vorhanden war oder erst für die Regel B neu verfasst wurde, wurde nochmals betont, dass der Prior auf jeden Fall ein Grandmontenser sein musste, da er andernfalls die Mönche zu einer anderen Lebensweise anhalten würde. Eine Angleichung an andere Orden sollte auch die Bestimmung verhindern, dass das Oberhaupt des Verbandes nur Prior und nie Abt genannt werden sollte. Auch die Freiheit der Wahl wurde in dem Kapitel bekräftigt, denn hier wurde ausdrücklich verboten, dass ein Verbandsexterner bei der Wahl anwesend war.<sup>2892</sup> Kapitel 65 schließlich, das erst für die Regel B entstand, machte auch die Absetzung des Priors von der Gemeinschaft abhängig. Der Prior sollte abgesetzt werden, wenn er das Propositum zu wandeln suchte.<sup>2893</sup> Es wurde bereits oben dargelegt, dass diese Kapitel auch dazu dienten, die Vorgänge um die Absetzung Wilhelms von Treignac, eventuell auch des Priors Stephan zu legitimieren.<sup>2894</sup> Die Quellen bleiben hier recht undeutlich, doch es kann nicht ganz ausgeschlossen werden, dass die Wahl des Priors Stephan von außen beeinflusst wurde. Dies könnte der Bericht Bernhard Ithiers

---

<sup>2889</sup> Zu den Rechten der Bischöfe über nichtexemte Klöster vgl. Kapitel II.4.2.3.

<sup>2890</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2891</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 60.

<sup>2892</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 61.

<sup>2893</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 65.

<sup>2894</sup> Vgl. Kapitel III.2.2.4.

nahelegen, nach dem Wilhelm und zweihundert Kleriker sowie dreizehn Laienbrüder überstürzt Grandmont verließen („de domo sua prosiliens“), vielleicht aufgrund der Veranlassung einer Neuwahl.<sup>2895</sup> Nach Bernhard waren neben dem Legaten Octavian auch Hugo von Nonans, Lothar von Segni (der spätere Papst Innozenz III.), Bischof Pontius von Clermont und sieben Äbte anwesend. Bischof Sebrand von Limoges war auf der Veranstaltung nicht zugegen.<sup>2896</sup> Den Ausschluss Externer in die Regel B aufzunehmen, wäre eine elegante Möglichkeit gewesen, Stephans Wahl für ungültig zu erklären und damit die Kleriker des Verbandes zu befriedigen, ohne dabei dem Papsttum vor den Kopf zu stoßen, das durch seinen Legaten vor Ort vertreten war.

Waren auf diese Weise die Rahmenbedingungen für den Schutz des Propositum und die Wahrung der Einheit festgelegt worden, so traf die Regel B auch Vorsorge dagegen, dass die Brüder selbst ihr Propositum wandelten. Die wichtigste verbandsinterne Gefahr für das Propositum lag bei dem Prior, der stärker als vorher an die Regel gebunden wurde und seine Absetzung befürchten musste, wenn er sie wandelte.<sup>2897</sup> Wichtig war auch die Präzisierung der Profess, die in der Regel B neben dem Gehorsam gegenüber dem Prior auch – vielleicht erstmals ausdrücklich – den Gehorsam gegenüber der Regel und den gegenseitigen Gehorsam der Brüder umfasste.<sup>2898</sup> Insgesamt wurde dadurch, wie oben bereits gezeigt, die Normativität der Regel B gegenüber derjenigen der Regel A präzisiert; sie erhielt einen beinahe sakrosankten Charakter, der jedoch in der Praxis unterlaufen wurde. Die Gründe dafür wurden oben ausführlich erläutert.<sup>2899</sup>

Zuletzt war es noch wichtig, sich stärker von den anderen Orden abzugrenzen und die eigene Identität zu betonen. Während der Verbandskrise der 1180er Jahre waren die Grandmontenser vor allem gefährlich nahe an die Zisterzienser gerückt. Das zisterziensische Modell war so attraktiv für einige Grandmontenser, dass es um 1178/ 80 zu einigen Übertritten und Auseinandersetzungen zwischen den beiden Orden kam, die sich auch in polemischen Schriften niederschlugen – vor allem dem ersten Brief des Stephan von Tournai, der die Überlegenheit des Zisterzienserordens demonstrieren und die Übertritte legitimieren sollte.<sup>2900</sup> Dass die Zisterzienser den Idealvorstellungen der grandmontensischen Kleriker zumindest nahekamen, zeigt auch die Tatsache, dass Wilhelm von Treignac und seine Anhänger sich

---

<sup>2895</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2896</sup> Siehe Bernhard Ithier, Chronik, S. 54.

<sup>2897</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 65.

<sup>2898</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 1.

<sup>2899</sup> Vgl. Kapitel III.3.2 und III.3.4.

<sup>2900</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 3-16. Auch Peter von Celle äußerte sich zu den Übertritten, ebenfalls im Sinne der Zisterzienser, vgl. Peter von Celle, Epistola 161, S. 626-629, und Epistola 162, S. 630-635.

zunächst in französische Zisterzen flüchteten, ehe ihnen eigene Zellen unterstellt wurden.<sup>2901</sup> Damit erschien die Gefahr nicht unrealistisch, dass sich nicht nur einige Kleriker, sondern sogar manche Zellen den Zisterziensern anschlossen. Doch die Papsturkunde Urbans III. deutet an, dass auch Mönche aus anderen Orden zu den Grandmontensern übertraten<sup>2902</sup>; dass Zisterzienser und Grandmontenser um 1180 ein wechselseitiges Transitusverbot vereinbarten<sup>2903</sup>, impliziert, dass auch Übertritte von den Zisterziensern zu den Grandmontensern stattfanden.

Das für die Regel B neu verfasste Kapitel 40, in dem Übertritte aus anderen *religiones* zu den Grandmontensern verboten und das Transitusverbot somit auf alle anderen Orden ausgedehnt wurde, impliziert jedoch, dass nach wie vor in erster Linie Übertritte aus traditionell wirtschaftenden Benediktinerklöstern als problematisch empfunden wurden. Das Kapitel nannte nämlich die körperliche Arbeit als zentralen Streitpunkt zwischen den übergetretenen Mönchen und den alteingesessenen Grandmontensern: „Nam uestri mores ab eorum moribus plurimum differunt; uos quippe fimum et ligna portantes, et clibanum calefacientes, panem et alia multa facere consueuistis; nullos enim nisi uosmetipsos habetis famulos. Vobis itaque talia facientibus, frequenter improperearent, dicentes: ‚Numquam de huiusmodi uilibus in nostra religione tractaremus.‘“<sup>2904</sup> Bei der *alter religio* in der Regel dachte man somit wohl vor allem an die Benediktiner, was wiederum zeigt, dass offenbar noch in den 1180er Jahren der Horizont vieler Novizen vom Benediktinertum geprägt war. Die Grandmontenser spezialisierten sich damit auf die Aufnahme von Klerikern und Laien ohne Klostererfahrung<sup>2905</sup>, wenngleich die Aufnahme von Kandidaten, die einzig das Noviziat in Klöstern anderer *religiones* absolviert hatten, nirgendwo explizit ausgeschlossen wurde.

Das Verbot der Aufnahme von Mönchen aus anderen *religiones* sollte jedoch nicht nur Querelen innerhalb des Verbandes, sondern auch Streitigkeiten mit anderen Klöstern verhindern.<sup>2906</sup> Offenbar hielten die Grandmontenser das erste Klostergelübde für unverbrüchlich; dies jedenfalls war die Linie der Regel B. In Kapitel 40 wurde es als rechtmäßig angesehen, wenn ein Mönch, der aus einer anderen *religio* zu den Grandmontensern gekommen war, doch wieder in sein ursprüngliches Kloster zurückkehren

---

<sup>2901</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2902</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416.

<sup>2903</sup> Die Vereinbarung zwischen Zisterziensern und Grandmontensern ist ediert bei Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 666 (cap. 127); von Becquet wurde sie auf 1180 datiert, vgl. Becquet, La première crise, S. 131.

<sup>2904</sup> Regula Stephani, cap. 40.

<sup>2905</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 41, und die Bulle „Religiosam uitam eligentibus“ des Papstes Lucius III. aus dem Jahr 1182, vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 8, S. 88-90.

<sup>2906</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 40.

wollte; man sollte diesen nicht an der Rückkehr hindern. Die Auffassung von der Unverbrüchlichkeit der Gelübde mochte auch hinter dem Verbot einer Aufnahme von Mönchen aus anderen *religiones* stecken.<sup>2907</sup> Auch in Kapitel 42, das vielleicht ebenfalls für die Regel B neu geschrieben wurde, wird diese Grundauffassung deutlich, weil einem Mann, dem die Aufnahme in Grandmont zugesagt und dessen Profess bereits terminlich festgelegt worden war, die Dispens von seinem Versprechen verweigert werden sollte. Jedoch musste er nicht fürchten, dass die Grandmontenser ihn zurückforderten.<sup>2908</sup> Vielleicht hoffte man, dass die anderen Orden ähnlichen Respekt vor dem grandmontensischen Gelübde zeigen würden, wenn man keine Mönche von diesen abwarb. Dies entsprach der Grundlinie bereits der Regel A, die es als besten Schutz für die Eremiten sah, wenn diese Konflikte mit ihrem Umfeld vermieden.<sup>2909</sup>

Die Bulle Urbans III. überliefert noch ein interessantes Detail, denn dort stand geschrieben, dass niemand die Grandmontenser zwingen dürfe, gegen ihren Willen Mönche aus anderen Orden aufzunehmen.<sup>2910</sup> Aber wer zwang die Grandmontenser zur Aufnahme von Mönchen? Richtete sich Urbans Bulle gegen Wilhelm von Treignac, der vielleicht gegen den Willen seiner Untergebenen Mönche aus anderen Orden aufgenommen hatte? Oder hatte jemand die Aufnahme von fremden Mönchen forciert – beispielsweise Adelsfamilien oder bestimmte Machthaber, welche die Abweisung von Familienmitgliedern nicht dulden wollten? Unterstützte vielleicht Bischof Sebrand von Limoges die Bestrebungen Wilhelms von Treignac, die Grandmontenser an die anderen Orden anzupassen? War er vielleicht deswegen nicht auf der Versammlung dabei, auf der wohl die Neuwahl eines Priors beschlossen wurde und Wilhelm mit seinen Anhängern Grandmont verließ? Ohne die Unterstützung des örtlichen Bischofs war eine Reform des Verbandes, wie Wilhelm sie beabsichtigte, schlecht durchführbar. Es ist nicht auszuschließen, dass er Rückhalt von Sebrand hatte, was nochmals erklären würde, warum man den Einfluss des Bischofs von Limoges auf den Verband ausschalten musste.

Im Einklang mit dieser verstärkten Abschottung stand es, wenn der neue Prior Gerhard Ithier versuchte, die eigene Identität der Grandmontenser in Abgrenzung von den anderen Orden zu betonen. Die Kanonisation des Gründers, den Gerhard an die Seite von Benedikt, Augustinus und Basilius stellte, und die Aufwertung der Regel B, die nun zunehmend als *regula* bezeichnet wurde, gehören in diesen Zusammenhang. Daraus resultierte ein ausgeprägtes

---

<sup>2907</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 40.

<sup>2908</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 42.

<sup>2909</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 30.

<sup>2910</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416.

Sendungsbewusstsein, das – wie oben gezeigt – an die späteren Franziskanerspiritualen erinnert.<sup>2911</sup> Vor dem Hintergrund der Ereignisse während der Verbandskrise und der Pläne Philipps II. erwies sich auch die alte Heiligenvita, die Stephan von Liciac verfasst hatte und die von Gerhard Ithier erweitert wurde, als nützlich, denn sie überlieferte, dass den Mönchen nach dem Tod des Gründers vom Himmel her offenbart wurde, dass sie nach Grandmont gehen sollten.<sup>2912</sup> Dies machte unmissverständlich klar, dass das Zentrum des Verbandes in Grandmont und nicht in Bois de Vincennes lag. Auf diese Weise konnte die Einheit der Grandmontenser auch ideell und spirituell fundiert werden, was wiederum die Regel B stützte. Dem konservativen Anliegen der Laienbrüder entsprach es, wenn man nahtlos an die Tradition Stephans von Liciac und der Regel A anknüpfte.

#### **5.2.4 Der englisch-französische Konflikt**

Auch wenn die Regel B und die anderen damit verbundenen Maßnahmen einige wirksame Mittel zur Lösung der Verbandskrise boten, so blieb doch als grundlegendes Problem, dass nach wie vor die Laienbrüder den Verband dominierten und zahlreiche Kleriker damit unzufrieden sein mussten. Dass die Kompromisslösung der Regel B für die Kleriker so ungünstig ausfiel, ist jedoch vor allem den politischen Umständen zu verdanken. Die ganze grandmontensische Verbandskrise hatte sich in ungünstiger Weise mit dem englisch-französischen Konflikt verzahnt, was entscheidend zu seiner Eskalation beitrug. Wie oben bereits erwähnt wurde, fanden in den 1180er Jahren im Limousin, der Auvergne und dem Berry die zentralen Auseinandersetzungen zwischen England und Frankreich statt, so dass sich Grandmont mitten im umstrittenen Gebiet befand.<sup>2913</sup> Die meisten Grandmontensierzellen befanden sich in der Diözese Limoges und der Diözese Poitiers, so dass der gesamte Verband seinen Schwerpunkt im umkämpften Bereich hatte.<sup>2914</sup> Es überrascht daher nicht, dass es sowohl für den englischen als auch den französischen König wichtig war, Kontrolle über den Verband ausüben zu können; wenn man Schutzrechte über den Verband an sich brachte, konnte man die weltliche Jurisdiktion über die Verbandsgebiete ausüben und zahlreiche Besitzungen im umkämpften Gebiet kontrollieren, auf denen man seine Herrschaft aufbauen

---

<sup>2911</sup> Vgl. Kapitel III.3.2 und III.4.

<sup>2912</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 39; Gerhard Ithier, Vita ampliata, cap. 49.

<sup>2913</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2914</sup> Vgl. Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 53-59.



konnte. Dies erklärt, warum Philipp II. Augustus als Schutzherr des von ihm geplanten französischen Grandmontenserordens auftreten wollte.<sup>2915</sup>

Die Kontrolle über den Verband war jedoch für Philipp II. nicht nur in territorialer, sondern auch in personaler Hinsicht wichtig; dies wurde in der Forschung noch nicht hinreichend beachtet. Da der Eintritt des Verbandes nur in Grandmont möglich war und sich die Mönche von dort aus über die Zellen verteilten<sup>2916</sup>, ist es sehr wahrscheinlich, dass der Großteil der Mönche aus dem lokalen Umfeld Grandmonts stammte. Zumindest für die Prioren ist eine lokale Herkunft – aus nicht mehr als 100 Kilometern Entfernung von Limoges – belegt<sup>2917</sup>, und auch Hugo Lacerta stammte aus Châlus, das circa 35 Kilometer südwestlich von Limoges gelegen war.<sup>2918</sup> Interessant ist auch die Nachricht Walter Maps, dass der Orden sehr viele Adelige anzog<sup>2919</sup> – dies bedeutete, dass wahrscheinlich ein nennenswerter Teil der grandmontensischen Mönche dem angloangevinischen Adel angehörte – und die meisten Grandmontenser waren Laienbrüder! Dies machte Philipp II. wohl nicht allzu viel aus, solange sich die Grandmontensierzelle so weit weg von Limoges befand wie Bois de Vincennes; es war aber besonders problematisch in den umkämpften Grenzbereichen zwischen England und Frankreich, zumal lokale Adelsfamilien vielfach Zellen gegründet hatten und als ihre Vögte amtierten.<sup>2920</sup> Die Zellen waren somit auch Vorposten des angloangevinischen Adels, den Philipp II. schwächen oder auf seine Seite bringen musste, wenn er im Grenzgebiet Fuß fassen wollte. Hinter dem Kampf gegen die grandmontensischen Laienbrüder steckte also der Kampf gegen den angloangevinischen Adel; umgekehrt hatten die Laienbrüder wohl gerade bei dem angloangevinischen Adel Rückhalt, da die Adelsfamilien ihren Einfluss auf den Verband nicht verlieren wollten. Dies erklärt, warum laut Stephan von Tournai auch einige Fürsten und das „Volk“ die Laienbrüder unterstützten.<sup>2921</sup> Es lag wohl auch nicht nur am Mitgefühl Philipps mit den grandmontensischen Klerikern, wenn aus zwanzig französischen Zellen die Laienbrüder vertrieben und komplett den Klerikern unterstellt wurden.<sup>2922</sup> Auch die Drohung, die Philipp im Zusammenhang mit der Versammlung von Bois de Vincennes äußerte, ist vor diesem

---

<sup>2915</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2916</sup> Vgl. *Institio seu consuetudines*, cap. 65.

<sup>2917</sup> Siehe die Herkunftsbezeichnungen der ersten Prioren: Peter von Limoges, Peter von Saint-Christophe (ca. 40 Kilometer nordwestlich von Limoges), Stephan von Liciac (ca. 100 Kilometer südlich von Limoges), Peter von Boschiac (bei Arnac-Pompadour, ca. 60 Kilometer südlich von Limoges), Wilhelm von Treignac (ca. 70 Kilometer südöstlich von Limoges).

<sup>2918</sup> Vgl. Fouquet/ Philippe-Etienne, *Des Bons-hommes*, S. 21.

<sup>2919</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.

<sup>2920</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.3.3.

<sup>2921</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 154, S. 180.

<sup>2922</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

Hintergrund zu verstehen. Es war absehbar, dass die Laienbrüder den Beschlüssen nicht zustimmen würden; wenn Philipp damit drohte, die Gegner der Beschlüsse aus Frankreich zu vertreiben<sup>2923</sup>, lieferte ihm das den notwendigen Vorwand, die angloangevinischen Laienbrüder aus seinen Gebieten zu vertreiben und eine Schutzherrschaft über die Zellen zu errichten. Da Philipp kurz vor der Versammlung einige Vasallen Heinrichs II. im Grenzgebiet auf seine Seite gebracht hatte<sup>2924</sup>, konnte er hoffen, bald den angloangevinischen Adel aus Grandmont und den meisten Zellen des Verbandes vertreiben zu können. Wenn Bois de Vincennes die Stellung Grandmonts einnehmen sollte, so dass ein Eintritt nur im Mutterhaus möglich war, so bedeutete das langfristig, dass französische Mönche die Zellen besiedeln würden. Philipps Politik gegenüber dem Verband zielte so nicht auf eine Einbindung des angloangevinischen Adels, sondern darauf, ihn durch seine Gefolgsleute zu ersetzen.

Diese politischen Umstände und der Zugzwang, in den Philipp alle Beteiligten brachte, begünstigten die Bildung radikaler Fronten und erschwerten es, einen tragfähigen Kompromiss zwischen Klerikern und Konversen zu finden. Philipp mochte durch sein Vorgehen zwar einige Kleriker auf die Seite der Laienbrüder getrieben und die Einigung verursacht haben, die in der Regel B festgehalten wurde. Doch insgesamt wurden die Laienbrüder dadurch in Abwehrstellung gebracht – nicht nur, weil die Unabhängigkeit des Verbandes bedroht war, sondern auch, weil hinter ihnen der angloangevinische Adel stand, der den Verlust seines Einflusses innerhalb und außerhalb des Verbandes fürchtete. Eine eigenständige Einigung zwischen den beiden Parteien wurde dadurch unwahrscheinlich; die Verbandskrise konnte deshalb nur durch eine Parteinahme des Papstes beendet werden, die durch die politische Notwendigkeit diktiert wurde. Letztlich bestimmten somit die politischen Umstände die Gestalt der Regel B und blockierten eine konsensuale Lösung der Verbandskrise: Approbiert wurde eine Regel, die einseitig die Konversen begünstigte und so in der Tat nur die Regel der Laienbrüder, nicht der Kleriker war.

### **5.2.5 Exkurs: Das Scheitern der Regel B**

Kennt man die Entstehungsgeschichte der Regel B nicht, kann man die Erosion der Stephansregel im 13. Jahrhundert nur mit Verwunderung beschreiben. Bis zum Jahr 1247 wurden sukzessive die Kapitel abgeschafft, welche besonders charakteristisch für das

---

<sup>2923</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>2924</sup> Vgl. Pfaff, *Grave Scandalum*, S. 153.

grandmontensische Propositum waren. Bereits eine Urkunde Innozenz' III. aus dem Jahr 1214 hatte einige Besitzbestimmungen der Regel B ausgehebelt<sup>2925</sup>, was sich unter Honorius III. fortsetzte.<sup>2926</sup> Ein entscheidender Schlag für die Laienbrüder erfolgte schließlich im Jahr 1217, als Papst Honorius III. die Kleriker über die Konversen stellte und so einen Hauptpunkt der Regel B beseitigte.<sup>2927</sup> Bis zum Jahr 1224 fielen weitere wichtige Punkte der Regel den päpstlichen Reformen und dem grandmontensischen Generalkapitel zum Opfer, wie die Stabilitas des Priors, das Verbot der Tierhaltung, der festen Einkünfte und des Landerwerbs außerhalb der Grenzen, das Verbot von Besitzurkunden und Gerichtsstreitigkeiten.<sup>2928</sup> Berücksichtigt man, dass die Regel B gerade erst im Jahr 1188 approbiert wurde, so zeigt dies, dass die Regel nachgerade gescheitert ist. Die Probleme bei der Durchsetzung der Regel B wurden bereits oben detailliert beschrieben<sup>2929</sup> und sind aufgrund der Entstehungsgeschichte des Textes kaum verwunderlich. Die Regel B war kaum geeignet, die Differenzen zwischen beiden Gruppen zu überbrücken. Sie war von Anfang an bei den Klerikern unbeliebt, und es war erst die Kanonisation Stephans von Muret, welche die klerikalen Opponenten dazu brachte, überhaupt den neuen, nach der Wahlordnung der Regel B gewählten Prior Gerhard Ithier anzuerkennen. Dies war wohl die Voraussetzung dafür, dass wieder Verhandlungen aufgenommen wurden, was in die Inkraftsetzung einer modifizierten Form der Beschlüsse von Bois de Vincennes im Jahr 1191 mündete.<sup>2930</sup> Dass die Grandmontenser jedoch bereits ab 1202 wieder Dauergäste an der Kurie waren und Innozenz III. mit ihren Querelen belästigten<sup>2931</sup>, zeigt, dass die Regel B und die anschließenden Verhandlungen keinen Frieden im Orden schaffen konnten. Die Aufweichung der Armutsvorschriften durch Innozenz III. und die immer stärkere Erosion der Regel B durch päpstliche Eingriffe bis 1247 zeigen, dass sich die Regel B im Orden schlichtweg nicht durchsetzen konnte.<sup>2932</sup>

Es war jedoch nicht nur die Parteilichkeit der Regel B, welche die Durchsetzung der Regel erschwerte. Die Autorität der Regel B war noch aus anderen Gründen brüchig; so war das

---

<sup>2925</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 56, S. 190.

<sup>2926</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 129 f.

<sup>2927</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 66, S. 195.

<sup>2928</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 127-129. Nach Hutchison wurden im Jahr 1223 vier Kapitel der Regel abgeschafft, vgl. ebenda, S. 130; die betreffende Urkunde Honorius' III. stammt jedoch aus dem Jahr 1224, vgl. Becquet, Bullaire (1957), Nr. 80, S. 35; Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 170-172.

<sup>2929</sup> Vgl. Kapitel III.1.6.

<sup>2930</sup> Vgl. Kapitel III.1.6.

<sup>2931</sup> Vgl. Kapitel III.1.6; Innozenz III. ermahnte im November 1202 sogar die zisterziensischen Äbte von Cîteaux, La Ferté, Clairvaux, Pontigny und Morimond, sich an ihr Propositum zu halten, damit die Zisterzienser nicht zum Gespött würden wie die Grandmontenser, vgl. Migne, PL 214, Nr. 109, Sp. 1107 f.

<sup>2932</sup> Vgl. Kapitel III.1.6.

Projekt, die Verbandskrise durch eine Neufassung der Regel zu überwinden und die Regel A umzuarbeiten, bereits an sich problematisch. Fatal war hier gerade die Treue zur Regel A, welche die charismatischen Ursprünge des Verbandes so weit wie möglich bewahren wollte und deren normative und organisatorische Uneindeutigkeit die Verbandskrise wohl mit ausgelöst hatte. In einer Krise waren jedoch feste, konkrete Handlungsanweisungen gefragt, auf die man sich im Streitfall berufen konnte; hier wäre eine juristisch verbindliche, präzise und praktikable Regel angebracht gewesen. Dort oder in einem anderen normativen Text hätte man auch die Organisation des Verbandes reformieren und für klare Machtverhältnisse sorgen, insbesondere den Prior und das Generalkapitel stärken müssen. Mit anderen Worten, der Schritt von einer charismatischen hin zu einer legalen Herrschaft(sbegründung) hätte vollzogen, das Charisma des Gründers ein Stück weit veralltäglicht werden müssen. All dies bot die Regel A nicht, und die Laienbrüder, die von der Regel profitiert hatten, sorgten dafür, dass auch die Regel B dies nicht änderte: Sie wehrten sich gegen jegliche Institutionalisierung, die ihre Macht eingeschränkt hätte. Die Beschlüsse in Bois de Vincennes, unter welch skandalösen Umständen sie auch entstanden, waren viel besser geeignet, die Probleme des Verbandes zu lösen, da sie beispielsweise eine jährliche Visitation vorsahen, und wurden daher später in modifizierter Form vorgeschrieben; es ist möglich, dass auch eine heute nicht erhaltene klerikale Version der Stephansregel entworfen wurde, welche die Probleme besser anging.<sup>2933</sup>

Ein anderes Problem war die oben erläuterte Tradition, die Regel A als ermahnenen Text anzusehen, die den Versuchen, der Regel B verbindlicher zu machen und die Normativität präziser zu fassen, zuwider lief. Es war nicht nur schwierig, einem Text zu mehr Geltung zu verhelfen, der traditionell als exhortativer Text angesehen wurde, zumal die dort fixierte Lebensweise viel strenger war als die praktizierte – es half auch nicht sehr, dass die Regel B in manchen Punkten die Armutsvorschriften aufweichte.<sup>2934</sup> Es hätte somit einer sehr umfassenden Umarbeitung und Ergänzung der Regel A bedurft, die den Text an die tatsächliche Lebensweise des Verbandes angepasst hätte. Schaden hätte der Verband aber auch dadurch genommen: Denn da die Regel A als „Wort“ des Gründers galt und daraus ihre Legitimation bezog, hätte dies wohl das Ansehen des Gründers und damit auch die Verbandsidentität weiter beschädigt.<sup>2935</sup> Dies wäre umso gefährlicher gewesen, als das Charisma Stephans bereits angeschlagen war.<sup>2936</sup> Die Alternative, einen ganz neuen Regeltext

---

<sup>2933</sup> Vgl. Kapitel III.1.6.

<sup>2934</sup> Vgl. Kapitel III.3.3 und III.3.4.

<sup>2935</sup> Vgl. Kapitel III.3.1.1 und III.4.

<sup>2936</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.1.

ohne Bezug auf Stephan von Muret zu verfassen, hätte ebenfalls die Rolle des Gründers reduziert. Es scheint somit, dass es vor allem die Defizite der Regel A waren, welche den Verband während der Krise einholten.

Dennoch hielt man wenigstens einige Jahrzehnte der Form nach an der Regel B fest; aufgrund der päpstlichen Approbation des Textes blieb dem Orden wohl zunächst nichts anders übrig. Man suchte eine Lösung für die Probleme zu finden, indem man die Päpste anrief und Gesetze von ihnen einforderte. Es waren so die Päpste, welche das normative Gerüst des Ordens an die tatsächlichen Gegebenheiten anpassten und praktikabel machten, indem sie beispielsweise Erleichterungen der Armut verfügten und später eine Ordensverfassung ausarbeiteten. Das Papsttum nahm damit im Orden die Funktion des Generalkapitels ein, das zum Beispiel bei den Zisterziensern solche Fragen völlig selbstständig lösen konnte. Das weitgehende Versagen der grandmontensischen Ordensorgane zeigt, wie tief die Kluft zwischen den Brüdern war. Die päpstliche Approbation hatte der Regel B zugleich Statutencharakter verschafft und mit dem restlichen Kirchenrecht gleichgestellt, so dass der Papst beliebig über den Text verfügen konnte.<sup>2937</sup> Bald wurden erste Abschnitte der Regel B abgeschafft; erstmals hob Honorius III. im Jahr 1217 die Klausur des Priors in Grandmont auf, damit dieser den Orden persönlich visitieren konnte, und im Jahr 1224 schaffte er – auf Bitten der Mönche, die von mehreren Bischöfen unterstützt wurden – weitere vier Kapitel ab.<sup>2938</sup> Als zentrales Argument führte ein Bischof, der die Regel untersucht hatte, an, dass diese einen sicheren Lebensunterhalt für die Eremiten verhindere: „quod nisi regula ipsa temperaretur in aliquo, nulla utilis provisionis via poterat inveniri.“ Gerade das war aber der zentrale Punkt der Stephansregel gewesen! Zudem argumentierten die Mönche, dass die Regel ohnehin nie so wie geschrieben praktiziert worden sei: „vos nunquam vidisse quod regula ipsa sicut scripta est fuerit observata.“<sup>2939</sup> Honorius machte sich die Entscheidung nicht leicht, da er mehrere Lösungen für das Problem erwog, wie man mit den zahlreichen Besitzungen umgehen sollte, an denen der Orden entgegen der Regel festhielt.<sup>2940</sup> Letztlich wurden aber doch zentrale Punkte, die aus der Regel A übernommen worden waren, wie das Verbot, Land außerhalb der eigenen *termini* zu erwerben, das Verbot der festen Einkünfte und der Tierhaltung sowie das Verbot, entzogene Güter zurückzufordern, fallengelassen.<sup>2941</sup> Im Jahr 1247 schließlich kürzte Papst Innozenz IV. die Regel B um weitere Kapitel; zudem

---

<sup>2937</sup> Vgl. Kapitel III.3.4.

<sup>2938</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 85 und 127-129.

<sup>2939</sup> Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 171.

<sup>2940</sup> Vgl. Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 171 f.

<sup>2941</sup> Vgl. Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 170-172.

wurden einige bestehende Kapitel modifiziert und Vorschriften abgemildert.<sup>2942</sup> Der Wille, ein widerspruchsfreies und praktikables juristisches Korpus für den Orden zu schaffen, übertraf inzwischen die Treue zur Regel A als dem „Wort“ des Gründers; man versuchte zwar, an der Stephansregel festzuhalten, aber nur noch soweit, wie es angemessen schien. Damit hatte der Orden endgültig zu einer vorwiegend legalen statt zu einer vorrangig charismatischen Begründung seiner normativen Texte gefunden.<sup>2943</sup> Die Desidentifikation mit der Regel B unter den Klerikern aufgrund ihrer Parteilichkeit mochte diese Lösung angebahnt haben.

Zugleich beförderten die politischen Rahmenbedingungen eine solche Lösung. Wie die Entstehung und Approbation der Regel B auch in einem politischen Zusammenhang zu sehen ist, so ist es die Erosion der Regel. Sie wurde von den Laienbrüdern getragen, so dass sie mit ihrer Stellung stand und fiel; ihre Macht wiederum hatten sie ihrem Rückhalt bei dem angloangevinischen Adel und dem englischen König zu verdanken. Mit den zunehmenden Erfolgen Philipps II. von Frankreich gerieten der König und der angloangevinische Adel ins Hintertreffen – und damit verloren auch die Laienbrüder an Bedeutung. Somit ist es wohl mehr als nur Zufall, dass der Konflikt zwischen Klerikern und Konversen just in den Jahren 1201/ 1202 wieder ausbrach: Der Konflikt zwischen Johann Ohneland und den Lusignan – die seit 1199 die Grafschaft La Marche innehatten – hatte sich im Herbst 1201 so zugespitzt, dass Letztere Johann bei König Philipp II. Augustus anklagten. Im April 1202 erklärte Philipp II. Johann Ohneland seiner Lehen Poitou und Anjou verlustig, eroberte daraufhin einige der englischen Gebiete und zog viele angevinische Barone auf seine Seite.<sup>2944</sup> Es verwundert nicht, dass die päpstliche Gesetzgebung zunehmend freundlicher gegenüber den Klerikern wurde. Nur zwei bis drei Jahre nach der Schlacht bei Bouvines im Jahr 1214, die dem angloangevinischen Reich ein Ende setzte, waren die Laienbrüder so geschwächt, dass Papst Honorius die Kleriker über sie setzen konnte. Nun war auch der Weg frei, um die Regel B umstürzen zu können.

---

<sup>2942</sup> Die Veränderungen, die Innozenz IV. vornahm, wurden von Becquet in seiner Edition der Stephansregel gekennzeichnet, vgl. *Regula uenerabilis uiri Stephani Muretensis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 64-99.

<sup>2943</sup> Vgl. Kapitel III.3.4.

<sup>2944</sup> Vgl. Berg, *Die Anjou-Plantagenets*, S. 95-100.

## IV Schlussbetrachtung

### 1 Die Consuetudines Guigonis und die Stephansregel – Zusammenfassung und Vergleich

#### 1.1 Rechtsgeschichtliche Aspekte

##### 1.1.1 Textgattung und -bezeichnung der Regeln

###### 1.1.1.1 Textgattung und -bezeichnung der Consuetudines Guigonis

Die Consuetudines Guigonis trugen wohl von Anfang an den Titel *consuetudines*, und diese Bezeichnung für den Text war im 12. Jahrhundert auch gebräuchlich, wenngleich er zuweilen auch als *institutio* oder *norma*, vielleicht auch als *constitutiones* bezeichnet wurde. Im Spätmittelalter verwendete man auch die Bezeichnung *statuta*. Die Vita Antelmi, die gegen 1180 entstand, belegt eindeutig, dass die Bezeichnung *consuetudines* zu dieser Zeit als die richtige galt, was mit dem Befund der ältesten Handschriften übereinstimmt. Die Consuetudines Guigonis weisen denn auch vor allem Merkmale idealtypischer Consuetudines gemäß der Typologie Gert Melvilles auf, denn sie beschrieben retrospektiv die Gebräuche der Chartreuse.<sup>2945</sup> Allerdings lässt sich die Typologie von Anselme Davril, der bei den monastischen Consuetudines-Texten zwischen *coutumiers directifs*, *coutumiers normatifs* und *coutumiers descriptifs* unterschied<sup>2946</sup>, aufgrund der komplexen Rezeptionsbedingungen der Consuetudines Guigonis nicht auf den Text anwenden; dies wird unten in Kapitel IV.1.1.2.1 über die Normativität der Consuetudines Guigonis erläutert werden.

Wenn man inhaltliche und funktionale Kriterien hinzunimmt, lässt sich der Text auch nicht eindeutig von Regeln und Statuten abgrenzen, da er ebenso Merkmale dieser beiden Gattungen trägt. Vor allem handelt es sich bei den Consuetudines Guigonis unzweifelhaft um einen normativen Basistext, der die Funktion einer Regel einnehmen sollte. Das Regelwerk ordnete die Belange der Kartausen so ausführlich und grundlegend, dass sie keineswegs die Benediktregel oder eine andere Klosterregel als Grundlage benötigten. Tatsächlich regelten die Consuetudines Guigonis das Leben in den Kartausen viel umfassender, als es beispielsweise bei der Stephansregel der Fall war. Allein das Fehlen von Strafbestimmungen

---

<sup>2945</sup> Für Melvilles Typologie siehe Kapitel I.2.1.1.

<sup>2946</sup> Für Davrils Typologie siehe Kapitel I.2.1.1.

fällt in den *Consuetudines* auf; sonst wurde jeder wichtige Bereich abgedeckt. Auch die Unterschiede zur Benediktregel verbieten es, die *Consuetudines Guigonis* einfach als „Ausführungsbestimmung“ zur Benediktregel zu betrachten, wie die monastischen *Consuetudines* gewöhnlich definiert werden. Zudem enthält der Text Passagen, die kartäusische Spiritualität vermittelten und Identität begründeten, was weit über die bloße Beschreibung von Gebräuchen hinausging. Es ist daher legitim, ihn als eine Regel zu bezeichnen, auch wenn er nicht alle Merkmale einer idealtypischen Regel sowie kein bis ins Letzte durchdachtes Rechtskonzept aufweist. Das erste Generalkapitel von 1140 machte den Text endgültig zum normativen Basistext des Kartäuserordens, verlieh ihm aber zugleich Statutencharakter, da er durch das Generalkapitel verändert werden konnte.

Interessant für die Gattungsfrage ist auch die Rechtfertigung, die Guigo für die Niederschrift des Textes lieferte. So gab er an, nur auf Bitten von außen und vor allem auf Anweisung der kirchlichen Autorität zu handeln. Die Niederschrift konnte damit ganz im Sinn der Kirchenreform mit dem Gehorsam gegenüber der Amtskirche gerechtfertigt werden. Insgesamt wird offenbar, dass Guigo und/ oder seine Zeitgenossen es nicht für unproblematisch hielten, ein eigenes, neues Regelwerk niederzuschreiben; Guigo hielt es sogar für notwendig, eine dem Anschein nach bloße neue *Consuetudo* zu rechtfertigen. Dies wiederum untermauert die Annahme, dass die Zeitgenossen Guigos und auch Guigo selbst nicht immer scharf zwischen Regel und *Consuetudo* unterschieden. In der Tat wurde das Verhältnis zwischen *regula* und *consuetudines* auch im Benediktinertum, aus dem die beiden Gattungen stammten, unterschiedlich bestimmt. Während die Benediktiner von Monte Cassino und die Zisterzienser eine Rechtshierarchie zwischen *regula* und *consuetudines* postulierten, behandelten die Cluniazenser ihre *Consuetudines de facto* als gleichwertig zur Benediktregel.<sup>2947</sup> Konsequenterweise wurden diese bei Bernhard von Cluny, in Parallele zur *sancta regula* Benedikts, *sanctae consuetudines* genannt.<sup>2948</sup> *Consuetudines* wurden somit von einem Teil der Bevölkerung als weit mehr als nur als „Ausführungsbestimmungen“ angesehen, womit die Annahmen Laportes, Meyers und Smets' sowie Patzolds bestätigt werden.<sup>2949</sup>

Möglicherweise wählte Guigo die *Consuetudines*-Form bewusst, um die Ambivalenz der Textgattung zu nutzen, denn jeder konnte darin sehen, was er wollte: So konnte man die Kartäuser als besonders strenge Benediktiner interpretieren, was zu Guigos Tendenz passen würde, die Neuheit der kartäusischen Lebensordnung zu verschleiern und nicht eindeutig

---

<sup>2947</sup> Vgl. Kapitel I.2.1.3.

<sup>2948</sup> Vgl. Tutsch, Zur Rezeptiongeschichte der *Consuetudines* Bernhards, S. 87 mit Anm. 39.

<sup>2949</sup> Vgl. Kapitel II.3.2.



zwischen Eremiten und Benediktinern zu trennen. Tatsächlich fand sich in Papsturkunden für manche Kartausen eine Regularitätsklausel, welche die Eremiten der Benediktregel zuordnete. Guigos Auffassung der *Consuetudines* ist allerdings näher an den *Consuetudines* von Cluny zu verorten, denen im cluniazensischen Klosterverband eine regelgleiche Funktion zukam; es verwundert daher nicht, dass die *Consuetudines* Guigonis in der päpstlichen Approbation von 1133 zu *sanctae consuetudines* gleich dem cluniazensischen Vorbild wurden.<sup>2950</sup> Dass Guigo *Consuetudines* und keine *regula* schrieb, lässt sich auch daraus erklären, dass zum Zeitpunkt der Niederschrift noch keine kartäusische Observanzgemeinschaft, geschweige denn ein kartäusischer Klosterverband existierte. Der Text spiegelte allein die Gebräuche einer Einsiedelei wider, die sich in einem benediktinischen Umfeld entfaltet und noch nicht völlig von diesem gelöst hatte. Auf der anderen Seite war es auch naheliegend, die *Consuetudines*-Form zu wählen, wenn man eine Observanzgemeinschaft und eventuell einen künftigen Klosterverband konstituieren wollte. Denn *Consuetudines* dienten auch als Bindeglied des cluniazensischen Klosterverbandes, der in der Umgebung der ersten Kartausen präsent war und an dem sich Guigo vielleicht orientierte. Die Ambivalenz der *Consuetudines*-Form war bereits in den cluniazensischen *Consuetudines* angelegt. Von dort aus war es nur noch ein kleiner Schritt für Guigo, *Consuetudines* zu einem normativen Basistext zu machen und auf die *Regula* zu verzichten.

Auch später noch mussten die Begriffe *regula* und *consuetudines* nicht unbedingt zwei strikt voneinander getrennte Textgattungen bedeuten. Dies zeigt zum Beispiel die *Vita Antelmi*, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstand. Der Autor der *Vita Antelmi*, Wilhelm von Portes, unterschied zwar grundsätzlich zwischen *regulae* und *consuetudines*, wenn er schrieb, dass Guigo eine Regel geschrieben hatte, die er (aus Demut) *Consuetudines* genannt hatte. Es ist jedoch unklar, was der Verfasser genau damit meinte – spielte er auf die regelgleiche Funktion der *Consuetudines* als normativen Basistext der Kartäuser an? Der Zusatz „aus Demut“, der allerdings nur in einer Handschrift überliefert ist<sup>2951</sup>, könnte darauf hindeuten, dass der Autor die *regulae* als Texte von höherer Autorität bzw. höherem Ansehen betrachtete als die *Consuetudines*; er wollte vielleicht ausdrücken, dass die kartäusischen *Consuetudines* den Regeln an Autorität bzw. Ansehen gleichkämen. Offenbar verdiente es nicht jeder normative Text, als „Regel“ bezeichnet zu werden, doch leider schweigt sich der Autor

---

<sup>2950</sup> Vgl. Bligny, Recueil Nr. 20, S. 52; Innozenz II. sprach hier von „sanctas constitutiones vestras et consuetudines“.

<sup>2951</sup> Der Zusatz „ex humilitate“ findet sich nicht in der Edition von Picard (vgl. Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, 6), aber in den *Acta Sanctorum*, die auf eine alte Handschrift aus der Kartause Meyriat zurückgriffen, vgl. AA SS Junii, Bd. 5, S. 226; die entsprechende Stelle der *Vita Antelmi* ebenda, S. 230. Obwohl Picard auch diesen Abdruck berücksichtigte, wird die Variante im kritischen Apparat seiner Edition nicht angeführt.

darüber aus, welche anderen Texte als „Regeln“ gelten konnten – die Benediktregel war sicher darunter. Er verwendete den Begriff *regula* aber offenbar nicht als Gattungsbegriff, sondern als Ausdruck der Ehre und Autorität eines Textes, und definierte auch die *consuetudines* nicht als eine streng von Regeln abgegrenzte Textgattung.

Insgesamt wird damit die häufig diskutierte Frage, ob die Kartäuser Benediktiner seien oder nicht, hinfällig, denn die moderne Unterscheidung zwischen Regel und *Consuetudines* greift hier nicht. Sie verfehlt darüber hinaus die Identität der damaligen Kartäuser, welche sich dem Mönchtum ihrer Zeit verbunden sahen, als auch die Sicht vieler Zeitgenossen, welche keine scharfen Trennlinien zwischen Mönchen und Eremiten zogen. Weiterhin muss beachtet werden, dass die *Consuetudines Guigonis* mit den Akten der Annahme durch einzelne Kartäuser ab 1128 und den ersten Generalkapiteln ihren normativen Charakter änderten, wodurch sie idealtypische Merkmale der Regeln und Statuten gewannen; dies wird unten näher erläutert werden.<sup>2952</sup> Die Frage, ob die Kartäuser Benediktiner seien, sollte daher endgültig *ad acta* gelegt werden.

### 1.1.1.2 Textgattung und -bezeichnung der Stephansregel

Die Bestimmung von Textgattung und -bezeichnung der Stephansregel muss für Regel A und B gesondert vorgenommen werden. Gerade bei der Regel A ist die Bestimmung dadurch erschwert, dass sie nicht erhalten ist und ihre Inhalte nur zum Teil rekonstruiert werden können. Die Regel B weist alle Merkmale einer idealtypischen Regel nach Melville auf; Abstriche kann man allein in der Vollständigkeit der Regel sehen. Für die Regel A ist keine sichere Gattungsbestimmung möglich – wahrscheinlich ist aber, dass sie zumindest teilweise einer idealtypischen Regel nach der Typologie Gert Melvilles entsprach und durch Satzungscharakter, den Wechsel zwischen organisatorischen und spirituellen Teilen sowie eine weitgehende Unveränderlichkeit charakterisiert war.<sup>2953</sup>

Auch die Benennung der Stephansregel als *regula* setzte sich unter den Grandmontensern endgültig erst für die Regel B durch. Es ist belegt, dass die Eremiten bis 1188 andere Bezeichnungen für den Text bevorzugten; in erster Linie nannten sie ihn *uita*, aber auch die Bezeichnungen *institutiones*, *mores*, *traditiones* und *consuetudines* konnten sich auf die Regel beziehen. Das Antidotum des Magisters Wilhelm und der Prolog zur Stephansregel legen

---

<sup>2952</sup> Siehe Kapitel IV.1.1.2.1.

<sup>2953</sup> Vgl. Kapitel III.2.1.

nahe, dass man sich unter Stephan von Liciac zwar der aus dem Benediktinertum überkommenen Trennung zwischen Regel und *Consuetudines* bediente, aber argumentierte, dass das Evangelium die eigentliche Regel und die „Stephansregel“ nur die *Consuetudines* seien<sup>2954</sup>, obwohl sie vermutlich schon von Anfang an Satzungscharakter trugen und kaum etwas mit den benediktinischen *Consuetudines* gemein hatten. Damit ordneten sich die Grandmontenser in das *regula-consuetudines*-Schema des Benediktinertums ein, grenzten sich zugleich aber deutlich von ihm ab.

Ähnlich wie die Kartäuser, zögerten die Grandmontenser somit anfangs, den Begriff „Regel“ zu verwenden, um die Regel A zu bezeichnen – es gibt tatsächlich nur eine Stelle in der Stephansvita, die eindeutig auf eine geschriebene *regula* verwies, und zwei Stellen in der Vita Hugonis des Wilhelm Dandina, die sich vielleicht auf die Regel A beziehen. In beiden Texten kann der Begriff aber auch die ungeschriebene Lebensregel oder die einem Mönch angemessene Lebensordnung bedeuten.<sup>2955</sup> Im Prolog der Stephansregel wurde der Begriff *regula* auf das Evangelium und speziell auf die drei Klosterregeln bezogen, die in den Papsturkunden im Rahmen der „Regularitätsklausel“ seit Innozenz II. vorkamen: die Augustinus-, Benedikt- und Basiliusregel.<sup>2956</sup> Daneben wurde im Prolog des *Liber de Doctrina* die Existenz weiterer bzw. vieler Regeln angedeutet („*Quot prophetae, tot regulae; quot apostoli, tot regulae; quot doctores, tot regulae*“<sup>2957</sup>). Dies könnte auf die Kenntnis weiterer frühmittelalterlicher Regeln verweisen; für die Regel A wurde letztlich auch die *Regula solitariorum* Grimlaics benutzt. Auch Magister Wilhelm wies darauf hin, dass es viele Regeln gebe, bezeichnete aber allein das Evangelium als Regel der Grandmontenser und sprach von zusätzlichen *Consuetudines*, was sich wohl auf die Regel A bezog.<sup>2958</sup>

Insgesamt erscheinen die verschiedenen Bezeichnungen der Regel A als sehr konfus. Es gibt keine eindeutigen Hinweise darauf, dass eine dieser Bezeichnungen als Gattungsbegriff verwendet wurde; sie erschienen völlig austauschbar. Es wurde nicht zwischen Regeln und *Consuetudines* unterschieden; man verwendete zwar das aus dem Benediktinertum stammende Schema, übertrug es aber auf das Verhältnis zwischen Evangelium und Stephansregel. Ebenso gab es keinen grundlegenden Unterschied zwischen der Regel A und dem *Liber de Doctrina*, die beide *institutiones* oder *mandata* transportierten, oder zwischen der Regel und der Stephansvita, die beide die grandmontensische *uita* übermittelten.<sup>2959</sup>

---

<sup>2954</sup> Vgl. Kommentar zum Titel im Anhang, Kapitel V.1.2.

<sup>2955</sup> Vgl. Kommentar zum Titel im Anhang, Kapitel V.1.2.

<sup>2956</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prol., S. 66 f.

<sup>2957</sup> *Liber de Doctrina*, Prol., S. 5.

<sup>2958</sup> Vgl. Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 420 f., V. 100-102.

<sup>2959</sup> Vgl. Kapitel III.3.3.

Interessant ist, dass die Grandmontenser andere normative Texte durchaus als Regeln bezeichneten. Vermutlich sollte die Ablehnung des Begriffes *regula* für die eigene Regel in erster Linie Bescheidenheit ausdrücken, da dadurch nach außen hin suggeriert wurde, dass die *regulae* einen höheren Rang hatten als die Regel A. Zugleich konnte man, wenn man die Regel des Evangeliums annahm, begründen, warum man nicht eine der anderen Regeln wählte, und zugleich dem Vorwurf der Regellosigkeit entgegentreten. Dagegen wurde die Regel A von den Päpsten sowie von dem kanonistisch gebildeten Stephan von Tournai als *regula* der Grandmontenser bezeichnet. Falls die Approbationsbulle Alexanders III. für die grandmontensische *Institutio* (1171/72) echt ist, liegt hier der erste verbandsexterne Beleg für die Bezeichnung der Regel A als *regula* vor. Hierbei ist unklar, ob inhaltliche Merkmale des Textes eine Rolle spielten oder die Tatsache, dass es sich bei der Regel A um den (von Papst Hadrian approbierten) normativen Basistext der Grandmontenser handelte.

Erst nach 1189 wurde die Regel B auch bei den Grandmontensern selbst zur *regula*. Interessant ist hierbei die Begründung Gerhards Ithiers, denn er plädierte für eine Bezeichnung des Textes als *regula* (statt als *uita*), da Stephan von Muret jetzt kanonisiert war. Dies machte die Regel B in seinen Augen den anderen Regeln – der Augustinus-, Benedikt- und Basiliusregel – gleichwertig, wegen ihres Inhalts sogar überlegen. Stephan von Muret sah er als einen Erneuerer des müde gewordenen Mönchtums, was auf eine universale Sendung der Grandmontenser hinweist.<sup>2960</sup> Hier wird deutlich, dass Gerhard Regeln nicht als eine Gattung normativer Texte oder als normative Basistexte auffasste. Regeln waren für Gerhard vielmehr in erster Linie normative Texte von besonderer Autorität, die von Heiligen geschrieben wurden und deren Bedeutung über die einzelnen Orden hinaus reichte. Der Begriff *regula* wurde von ihm als Ehrentitel für solche Texte verwendet. Falls unter den Grandmontensern ein solches Regelverständnis dominierte, würde das erklären, warum man anfänglich Skrupel hatte, die Stephansregel *regula* zu nennen.

Die Bezeichnungen *regula* und *consuetudines* wurden somit von den Grandmontensern im 12. Jahrhundert nicht als Gattungsbegriffe für bestimmte normative Texte verwendet. Die Grandmontenser bedienten sich des *regula-consuetudines*-Schemas anfangs allein zu legitimatorischen Zwecken, um ihre Eigenständigkeit gegen äußere Kritik – und vor allem der Vorwurf einer hochmütigen *nouitas* – zu verteidigen. Den Begriff *regula* verwendeten sie zudem, um besonders angesehene Texte zu bezeichnen, die von Heiligen verfasst wurden und deren Bedeutung über die einzelnen Orden hinausging.

---

<sup>2960</sup> Vgl. Kommentar zum Titel im Anhang, Kapitel V.1.2., ebenso Kapitel III.4.

### 1.1.1.3 Vergleich zwischen beiden Regeln

Ein Vergleich zwischen Kartäusern und Grandmontensern zeigt einige interessante Parallelen auf. In beiden Verbänden wurden die Begriffe *regula* und *consuetudines* im 12. Jahrhundert nicht als Gattungsbegriffe nach heutigen Maßstäben verwendet, auch wenn die *Consuetudines Guigonis* vor allem Charakteristika idealtypischer *Consuetudines* und die Stephansregel (Regel B) vor allem Charakteristika idealtypischer Regeln aufweisen. Insbesondere bezeichnete der Begriff *regula* nicht generell einen normativen Basistext, wie auch der Begriff *consuetudines* sich nicht auf „Ausführungsbestimmungen“ zu einer Regel bezieht. Die *Consuetudines Guigonis* schilderten Gewohnheiten und ähnelten daher in formaler Hinsicht den benediktinischen *Consuetudines*, stellten aber eindeutig einen normativen Basistext dar. Bei den Grandmontensern wurde die Stephansregel (Regel A) bis in die 1180er Jahre hinein in erster Linie *vita* genannt und erst danach (Regel B) *regula*. Erst bei der Regel B fielen somit die Merkmale einer Regel nach heutigen Maßstäben und die Textbezeichnung zusammen.

Beide Verbände bedienten sich offenbar anfangs des *regula-consuetudines*-Schemas, um ihre neuen Regeln zu legitimieren – sie wollten wohl keinen Bruch mit dem traditionellen Religiosentum signalisieren, keine *nouitas* postulieren und betonten daher ihre Verbindung mit der Tradition. Auch die Grandmontenser gaben ihre Regel A, analog zu den Kartäusern, wahrscheinlich zunächst als *consuetudines* aus – allerdings positionierten sich die beiden Verbände unterschiedlich zu den Benediktinern und den anderen Verbänden mit anerkannter Regel. Die Kartäuser betonten die Gemeinsamkeiten mit der Benediktregel und ließen das Verhältnis ihrer *Consuetudines* zu dieser offen; die Grandmontenser hingegen beriefen sich auf die „Regel“ des Evangeliums, wodurch sie sich stärker von den anderen Verbänden abgrenzten.

Diese auffällige Scheu davor, die neuen Regeln auch als *regulae* zu bezeichnen, legte sich erst im Laufe des 12. Jahrhunderts, als sich die Texte bereits etabliert hatten; allerdings ist die Belegstelle für die Kartäuser wohl eher als Ausdruck der Privatmeinung des Autors der *Vita Antelmi* zu werten, denn der Begriff *Consuetudines* wurde im Verband nicht vom Begriff *regula* abgelöst. Bei den Grandmontenser führte erst die Kanonisation Stephans von Muret dazu, dass die Stephansregel im Verband *regula* genannt wurde. In den relevanten Quellenaussagen jedoch wurde der Begriff *regula* nicht eindeutig als Gattungsbegriff verwendet; man bezog sich hier allenfalls auf die Funktion als normative Basistexte. Vor allem aber wurde der Begriff *regula* für besonders angesehene und anerkannte normative

Basistexte verwendet; er stellte gleichsam eine Auszeichnung dar und drückte die besondere Würde eines Textes aus. Diese Würde wollten sich die Eremiten offenbar anfangs nicht anmaßen; sie mussten den Begriff für ihre normativen Basistexte aus Demut ablehnen, da sie sonst wohl für Hochmut kritisiert worden wären.

Insgesamt ergibt sich hier ein klares Bild. Das bekannte *regula-consuetudines*-Schema aus dem Benediktinertum wurde von Kartäusern und Grandmontensern zwar zur Einordnung und Legitimierung des Neuen gebraucht, aber in andere Kontexte übertragen und war nicht mit klaren Definitionen von Textgattungen verbunden. Es ist daher problematisch, wenn man – wie im Fall der Kartäuser – aus modernen Gattungsabgrenzungen heraus Forschungsfragen entwickelt: Wenn man *Consuetudines* schrieb, setzte das keine geschriebene Regel voraus. Die Bedeutung der Begriffe *regula* und *consuetudines* erscheint bei den untersuchten Beispielen als fluktuierend. Sie konnten einerseits Gattungsbegriffen nahekommen, andererseits aber auch verwendet werden, um die Neuheit von Texten zu verschleiern, indem man sie unter bekannte Kategorien subsumierte. Schließlich konnte der Begriff *regula* mit einer bestimmten – hohen – Wertung des Textes verknüpft sein. Bei der Erforschung von Klosterregeln im 12. Jahrhundert sollte man sich von den modernen Kategorien lösen und die genannten – und womöglich weitere – Bedeutungsnuancen der Begriffe in Erwägung ziehen.

## **1.1.2 Die Normativität der Regeln – rechtspositivistisch betrachtet**

### **1.1.2.1 Die Normativität der *Consuetudines Guigonis* – rechtspositivistisch betrachtet**

Aus einer rechtspositivistischen Analysehaltung heraus gestaltet sich die Normativität der *Consuetudines Guigonis* je nach dem Blickwinkel, aus dem man sie betrachtet, unterschiedlich. Dabei ist die Differenz zwischen den Aussagen des Textes selbst, seiner Rezeption und seiner konkreten Umsetzung zu beachten, der bislang in der Forschung nicht berücksichtigt wurde. Der Text der *Consuetudines* erscheint zwar als in sich selbst nicht normativ<sup>2961</sup>, doch daraus darf nicht geschlossen werden, dass er für die Kartäuser nicht verbindlich war – tatsächlich erhielten die *Consuetudines* durch andere Texte einen anderen normativen Charakter, als es dem Wortlaut des Regelwerks entsprach. Für die Rezeption und Umsetzung sind die erhaltenen Urkunden – insbesondere die Urkunde „*Qui divina gratia vocante*“ – und die Akten der Generalkapitel aufschlussreich.

---

<sup>2961</sup> Vgl. Cygler, *Les consuetudines et statuta des chartreux*, S. 185.

Dass die *Consuetudines Guigonis* vorwiegend als deskriptiv und nicht normativ erscheinen, ist aus den besonderen Entstehungsbedingungen und der Art der Implementierung des Textes zu erklären. Die *Consuetudines* waren vermutlich zunächst als Handreichung für eine Probephase in den drei adressierten Einsiedeleien Portes, Meyriat und Saint-Sulpice vorgesehen, an deren Ende sie sich für oder gegen diese Lebensweise entscheiden mussten.<sup>2962</sup> Der Text beschrieb somit vor allem die Gebräuche der Chartreuse, deren Annahme den Adressaten freigestellt war; Saint-Sulpice entschied sich schließlich aus unbekanntem Gründen dagegen. Insofern scheinen die *Consuetudines Guigonis* einem *coutumier descriptif* gemäß der Typologie Davrils zu entsprechen.

Dass sich der Text dieser Gattung jedoch nicht eindeutig zuordnen lässt, liegt daran, dass er seinen normativen Charakter änderte, sobald er von den Einsiedeleien adaptiert wurde. Denn mit der sorgfältig vorbereiteten Annahme der *Consuetudines* durch Portes mittels der Urkunde „*Qui divina gratia vocante*“ im Jahr 1128, welche in analoger Weise durch andere Kartausen vorgenommen wurde, wurden die *Consuetudines* verbindlich und kamen einer Regel gleich; damit entsprachen sie eher dem von Davril beschriebenen Typus der *coutumiers normatifs*. Da der Text von Beginn an als künftige Regel und wohl auch im Hinblick auf eine Reform von Benediktinerklöstern und auf Neugründungen geschrieben wurde, trug er in den Augen der frühen Kartäuser wohl weit mehr als nur deskriptiven Charakter. Dass der Text für Neugründungen, denen die *Consuetudines* grundgelegt wurden, normativen bzw. präskriptiven Charakter trug, versteht sich dabei von selbst. In Bezug auf die adressierten Kartausen im Bugey könnte man die *Consuetudines* etwas spitzfindig als potenziell normativ bzw. präskriptiv bezeichnen; mit dem Text wurde ihnen eine künftige Regel vorgestellt, die grundsätzlich einzuhalten war, sobald man sie annahm, auch wenn man sie an die lokalen Gegebenheiten anzupassen wusste. Allerdings muss man auch von einer Vorbildhaftigkeit der Chartreuse bzw. einem „Amtscharisma“ Guigos ausgehen, das die Eremiten im Bugey dazu bewegte, in den *Consuetudines* mehr zu sehen als einen bloß deskriptiven, vielleicht auch bloß potenziell normativen Text. Schließlich hatten die drei Adressaten Guigo um die *Consuetudines* gebeten, weil sie diese annehmen wollten, so dass sie dem Text einen normativen bzw. präskriptiven Charakter zuschrieben. Von einer „Gleichgültigkeit“<sup>2963</sup> der Chartreuse den anderen Kartausen gegenüber kann unter diesen Umständen kaum eine Rede sein. Ebenso wird deutlich, dass für die Interpretation der Regel auch andere Texte wie die

---

<sup>2962</sup> Vgl. Kapitel II.3.2.

<sup>2963</sup> Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 212.

Urkunde „Qui divina gratia vocante“ beachtet werden müssen, welche die Rezeption der Consuetudines belegen.

Bei der Legitimationsgrundlage des Textes muss zwischen der Chartreuse und den adressierten Gemeinschaften und Priors unterschieden werden. In Bezug auf die Chartreuse erscheinen die Autorität des Priors und der ihm geschuldete Gehorsam sowie die lange geübte Gewohnheit als Wurzeln für die Verbindlichkeit des Textes. Die Gewohnheit kann dabei als Ausfluss des Gehorsams gegenüber den verschiedenen Priors seit Bruno gedeutet werden; eine zentrale oder gar exklusive Rolle von Bruno konnte hierbei nicht festgestellt werden, denn Guigo berief sich nicht auf die Anordnungen Brunos, um seinen Text zu rechtfertigen.<sup>2964</sup> Eine besondere Rolle für die Legitimation des Regelwerks spielte überdies seine Übereinstimmung mit den kirchlichen Traditionen; die Neuheit der Lebensweise wurde dabei von Guigo heruntergespielt, der Text als bloße Mischregel dargestellt. Manche Stellen zeigen, dass die Consuetudines sowohl Guigo selbst als auch seine Nachfolger verpflichteten. Somit schränkte der Text die Macht des Priors ein und sicherte die Gebräuche der Chartreuse für die Zukunft, womit die Consuetudines Guigonis Charakteristika der von Davril beschriebenen *coutumiers directifs* aufwiesen.

In Bezug auf die adressierten Kartausen hingegen war es das „Amtscharisma“ des Priors und der Gemeinschaft der Chartreuse, welches die Autorität des Textes bekräftigte. Für sie war der Text also nur insofern verbindlich, als sie die Autorität der Chartreuse anerkannten; die Verbindlichkeit des Textes wurde durch den urkundlich bezeugten Rechtsakt seiner Annahme begründet. Die betonte Verankerung der Consuetudines in der kirchlichen Tradition mag ihnen dabei die Annahme erleichtert haben. Durch die Annahme wiederum wurde der Text zu einer prinzipiell unveränderlichen Grundlage für die jeweiligen Kartausen. Die Verbindlichkeit der Consuetudines oder zumindest der eremitischen Lebensweise der Kartäuser wurde zudem durch einzelne Urkunden – unter anderem auch die Urkunde „Qui divina gratia vocante“ – gesteigert. Denn einzelne der Urkunden für die frühen Kartäuser enthielten eine Vorbehaltsklausel, welche die Schenkungen an die *sancta religio* der Eremiten, die Einhaltung des Propositum oder das in den Consuetudines enthaltene Verbot, Besitzungen außerhalb der *termini* zu erwerben, banden. Die Consuetudines wurden durch einzelne Urkunden gleichsam zu einem Gesetz, dessen Einhaltung durch konkrete materielle Sanktionen erzwungen werden sollte. Denn wenn die Kartäuser gegen die geforderten Bedingungen verstießen, sollten sie den geschenkten Besitz wieder verlieren. Am schärfsten wurde dies in der Urkunde „Qui divina gratia vocante“ für Portes und der Gründungsurkunde

---

<sup>2964</sup> Vgl. auch Meyer/ Smet, Guigo's „Consuetudines“ van de eerste Kartuijzers, S. 97 f.



für Arvières formuliert, die mit dem Verlust des ganzen Besitzes und aller Rechte drohten, wenn die Eremiten von ihrem Propositum abfielen oder Besitz außerhalb der *termini* erwarben.

Anders als der Wortlaut des Textes suggeriert, hatten die *Consuetudines Guigonis* durch diese Urkunden normativen Charakter und waren für die Kartausen, die den Text angenommen hatten, verbindlich und nahmen die Funktion einer Regel ein. Den Urkunden war die Unveränderlichkeit des (in den *Consuetudines* fixierten) Propositum vorausgesetzt, doch die Unveränderlichkeit des Wortlauts der *Consuetudines* für die einzelnen Kartausen wurde de facto erst durch das erste Generalkapitel des Ordens 1140 festgesetzt. Es wurde den Einzelklöstern ausdrücklich verboten, Abzüge oder Ergänzungen am Text vorzunehmen. Man wollte damit offenbar verhindern, dass einzelne Kartausen die *Consuetudines* nach ihren Bedürfnissen abänderten, wie es häufig bei der Übernahme der cluniazensischen *Consuetudines* geschehen war; zugleich wurden partikuläre Gesetze für die einzelnen Kartausen und ihre Umwandlung in Häuser anderer *religiones* verboten. Ziel dieser Maßnahmen war die einheitliche Befolgung der *Consuetudines Guigonis* als Basis des neu entstandenen Ordens. Damit nahmen die *Consuetudines* endgültig die Funktion einer Regel ein und wiesen mit der Unveränderlichkeit ein Merkmal idealtypischer Regeln auf – zumindest von der Ebene der Einzelklöster aus gesehen.

Denn das Generalkapitel – aber nur dieses – durfte den Text durchaus verändern, wodurch den *Consuetudines* ein Merkmal idealtypischer Statuten verliehen wurde. Dass hierbei nur von Ergänzungen und Abzügen am Text die Rede war, könnte darauf hinweisen, dass der Text inzwischen als sakrosankt betrachtet wurde – bereits in der päpstlichen Approbation von 1133 wurden sie *sanctae consuetudines* genannt. Die ergänzenden *Consuetudines*, die bei den Kartäusern im Laufe des 12. Jahrhunderts aufgezeichnet wurden, wurden somit an die Zustimmung des Generalkapitels gebunden, wodurch die kartäusische Gesetzgebung im Grunde in die Statutengesetzgebung einmündete. Die wichtigste Sanktionsmöglichkeit des Generalkapitels war sein Recht, die einzelnen Prioren abzusetzen, falls diese die Normen nicht hinreichend umsetzten. Allerdings wurde die Macht des Generalkapitels dadurch eingeschränkt, dass im 12. Jahrhundert bei den Kartäusern keine Visitation stattfand.<sup>2965</sup> Zuletzt legitimierte das Papsttum die gesamten kartäusischen Ordensgesetze, indem es die

---

<sup>2965</sup> Diese wurde erst im 13. Jahrhundert, kurz vor 1222, eingeführt, vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 234-241.

Statuten des Generalkapitels von 1155 approbierte und die Rechte des Generalkapitels bestätigte.<sup>2966</sup> Die Kartäuser fanden somit sehr schnell zu einer legalen Normbegründung.

Über die konkrete Umsetzung der *Consuetudines Guigonis* im 12. Jahrhundert gibt es nur wenige Untersuchungen. Schon auf dem ersten Generalkapitel wurde beschlossen, dass die *Consuetudines* vollständig einzuhalten seien und Änderungen sowie Ausnahmen immer der Zustimmung des Generalkapitels bedurften<sup>2967</sup>, was darauf hindeutet, dass man in den Einzelhäusern häufig flexibel mit dem Text umgegangen war. Allerdings schien man von Vorneherein einzuplanen, dass in Einzelfällen Abweichungen von der Norm nötig waren – diese durften aber nur mit Erlaubnis des Generalkapitels geschehen. Aufschlussreich für die Umsetzung der *Consuetudines Guigonis* sind die Forschungen Sylvain Excoffons über die Kartausen im Dauphiné des 12. und 13. Jahrhunderts.<sup>2968</sup> Das Verbot von Besitz außerhalb der *termini* wurde zwar von den frühen Kartäusern nachweislich sehr ernst genommen und konnte – wie in den 1130er Jahren für Portes und Meyriat belegt – tatsächlich von der Umgebung erzwungen werden. Dennoch ist für die Kartausen im Dauphiné im 12. Jahrhundert belegt, dass sie manchmal Landbesitz außerhalb ihrer Grenzen hatten, was ab dem Beginn des 13. Jahrhunderts häufiger vorkam. Zudem traten ab dem 13. Jahrhundert die Bewirtschaftung durch Grangien und Renteneinkünfte hinzu.<sup>2969</sup>

Daraus, dass es dem Generalkapitel oblag, Ausnahmen von der Regel zu erlauben, folgte Excoffon: „Les *Coutumes* de Guigues sont en conséquence effectivement considérées, non pas comme une somme normative, mais comme un auxiliaire dans la fixation des critères de l’action, un éclairage dans l’obscurité des temps à venir.“<sup>2970</sup> Abweichungen von der Strenge des Gesetzes konnten jedoch auch durch das juristische Prinzip der *aequitas* (Billigkeit) gerechtfertigt werden; daher darf aus den erlaubten Ausnahmen nicht geschlossen werden, dass die *Consuetudines* nicht als normativer Text verstanden wurden.<sup>2971</sup> Die *Consuetudines* wurden auch sonst bei den Kartäusern im Grunde genauso wie jedes andere Statut behandelt, das durch das Generalkapitel abgeändert und ergänzt werden konnte. Entscheidend war auch hier, dass die Änderungen nicht eigenmächtig von den Klöstern vorgenommen werden durften, sondern unter der Kontrolle des Generalkapitels standen. Dies ermöglichte eine

---

<sup>2966</sup> Vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 228 f.

<sup>2967</sup> Vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, cap. 1 und 7.

<sup>2968</sup> Siehe folgender Aufsatz: Excoffon, S., *Aspects et limites de l’expansion temporelle cartusienne. La Grande-Chartreuse et les chartreuses dauphinoises aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, in: Comba, R./ Merlo, G. G. (Hg.), *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*. Atti del Convegno Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi. Giovedì 23 - Domenica 26 Settembre 1999 (Storia e Storiografia 26), Cuneo 2000, S. 59-80.

<sup>2969</sup> Vgl. Excoffon, *Aspects et limites de l’expansion temporelle cartusienne*, S. 71-75.

<sup>2970</sup> Excoffon, *Aspects et limites de l’expansion temporelle cartusienne*, S. 78.

<sup>2971</sup> Siehe hierzu unten, Kapitel IV.2.1.1.

behutsame und geregelte Anpassung der Normen an die Gegebenheiten – oder, wie Excoffon es treffend ausdrückte, eine „réforme permanente de l’idéal cartusien“.<sup>2972</sup> Auf diese Weise traten die *Consuetudines Guigonis* und die kartäusische Lebenspraxis allmählich auseinander. Es scheint, dass dies den Kartäusern während des 13. Jahrhunderts zunehmend bewusst und als Missstand empfunden wurde; dies legen die Anordnungen in den *Antiqua Statuta* von 1272 nahe, auf die unten eingegangen werden wird.<sup>2973</sup>

### **1.1.2.2 Die Normativität der Stephansregel – rechtspositivistisch betrachtet**

Bei der Normativität der Stephansregel sind wieder die Unterschiede zwischen Regel A und Regel B zu beachten. Schon die Regel A bestand wahrscheinlich aus „hypothetisch-generelle[n] Rechtssätze[n]“<sup>2974</sup>, denn auch manche Passagen des *Liber de Doctrina* trugen Satzungscharakter. Demnach hatte die Regel A wahrscheinlich präskriptiven und prospektiven Charakter. Es ist unklar, ob in der Regel A schon die Profess auf die Regel vorgesehen war und dem Prior mit der Absetzung gedroht wurde, falls er gegen die Regel verstieß. Dennoch wurde im Prolog zur Regel deutlich gemacht, dass die Regel weitgehend unveränderlich war. Eine Relativierung der Geltung der Regel fand sich allein im Prolog des *Liber de Doctrina*, denn dort wurden Änderungen erlaubt – aber nur in Richtung einer strengeren Lebensweise. Die Regel A sollte demgemäß – ähnlich wie die Benediktregel – Minimalanforderungen formulieren, die durch eine strengere Lebensweise übertroffen werden durften.

Für die Begründung der Geltung des Textes bzw. dessen Legitimationsgrundlage ist vor allem der Prolog zur Stephansregel aussagekräftig, der bereits Bestandteil der Regel A war. In diesem Prolog lassen sich alle drei Begründungen nach Max Weber vorfinden: die charismatische, die traditionale und die legale Begründung. Zentral war hierbei die charismatische Begründung, denn die Stephansregel galt als die Lebensweise und Satzung des Gründers Stephan von Muret, des vorbildlichen und heiligmäßigen Vaters der Grandmontenser. Daneben fand sich auch eine traditionale Begründung, da im Prolog auch behauptet wurde, dass Stephan von Muret die Regel aus dem Evangelium und der vergleichenden Lektüre monastischer Traditionen gewonnen hatte und der Text somit in der kirchlichen Tradition verankert war. Zuletzt nutzen die Grandmontenser auch die legale

---

<sup>2972</sup> Excoffon, *Aspects et limites de l’expansion temporelle cartusienne*, S. 78.

<sup>2973</sup> Vgl. Kapitel IV.1.1.3.1.

<sup>2974</sup> Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 357.

Begründung und bedienten sich der neuesten kanonistischen Argumentation. So wurde das Evangelium als das einzige universale Gesetz für Christen dargestellt und die Klosterregeln als zeitgebundene *leges positivae*, die theoretisch von jedem verfasst werden konnten, solange sie keinen Widerspruch zum Evangelium und zur kirchlichen Tradition aufwiesen. Nimmt man die annähernd zeitgleich verfasste Vita Stephans hinzu, welche die Regel legitimieren und die Leser von der Bildung und Heiligkeit Stephans überzeugen sollte, so trat noch ein Argumentationsstrang hinzu, denn die Vita behauptete eine päpstliche Anerkennung der Lebensweise und damit letztlich auch der Regel Stephans. In den Texten nicht ausdrücklich hervorgehoben wurde hingegen die legislative Befugnis des Priors. So enthielt die Regel A nicht nur Anordnungen, die Stephan von Muret zugeschrieben wurden, sondern auch Bestimmungen, die wohl erst in späterer Zeit entstanden<sup>2975</sup>, aber als Satzungen des Gründers ausgegeben wurden.

Das Konglomerat an Legitimationsstrategien führte bereits im Prolog der Regel A zu einem gewissen Widerspruch in der Rechtfertigung der Niederschrift bzw. der Neuheit des Textes: Es wurde zwar selbstbewusst der Anspruch formuliert, sich eine gänzlich neue Regel auf Basis des Evangeliums geben zu dürfen – zugleich aber wurde die radikale Aussage durch die behauptete Verankerung in der kirchlichen Tradition gemildert. Unter diesem Aspekt erschien die Stephansregel nur als Mischregel, deren Geltung und normativer Charakter sich im Grunde aus den älteren Texten herleiteten. Im Text selbst lassen sich denn auch einige Einflüsse anderer monastischer Texte fassen (unter anderem der Augustinus- und Benediktregel, der *Consuetudines Guigonis* und der *Regula solitariorum* Grimlaics), die für einen gebildeten Leser der Zeit wohl leicht erkennbar waren. Die Grandmontenser bedienten sich somit mehrerer Legitimationsstrategien, ohne die Widersprüchlichkeit aufzulösen.

Bei der Umarbeitung und Ergänzung des Textes zur Regel B wurde die Normativität noch präziser gefasst und die Unveränderlichkeit noch deutlicher unterstrichen, so dass man von einem „Legalismus“ der Grandmontenser sprechen kann. In der Regel B wurde eindeutig eine Profess auf die Regel und die grandmontensische *Institutio* verlangt, und auch der Prior wurde stärker als zuvor an die Regel gebunden, denn nun wurde ihm mit der Absetzung gedroht, falls er die Regel änderte. Es scheint, dass der „Legalismus“ vor allem dazu dienen sollte, gegen das Amtschisma des Priors vorzugehen, das in der grandmontensischen *Institutio* noch sichtbar war. Grund für diese Maßnahmen waren wohl die Ereignisse während der Verbandskrise der 1180er Jahre, in der sich die Kleriker und Laienbrüder bekämpften.

---

<sup>2975</sup> So wurde das Verbot aus Kapitel 33, auf dem Grund von Abteien Gebäude zu errichten, wohl erst aufgrund der Erfahrungen nach dem Tod des Gründers erlassen.

Ausschlaggebend war hier wohl die Prioratszeit Wilhelms von Treignac, der vermutlich die Regel A zugunsten der Kleriker hatte ändern wollen und deswegen zur Abdankung gezwungen worden war, woraufhin die Konversen einen neuen Prior wählten. Die Regel B sollte wahrscheinlich auch die Absetzung Wilhelms rechtfertigen, was erklärt, warum man den Prior so schwächte.

Was die Legitimationsgrundlagen des Textes betraf, so wurde der Prolog der Regel A mit seinen Aussagen in die Regel B übernommen. De facto aber hatte die päpstliche Approbation des Textes durch Clemens III. eine entscheidende Rolle gespielt – denn die Regel B war die Regel der Laienbrüder, die diese gegen die Kleriker durchgesetzt hatten. Dennoch rückte mit der Kanonisation Stephans von Muret im Jahr 1189 vor allem die charismatische Legitimation der Stephansregel in den Vordergrund, während die anderen Legitimationen in den Hintergrund traten. In den grandmontensischen Texten – auch der von Gerhard Ithier erweiterten Stephansvita – wurde nun die Eigenständigkeit und Neuheit der grandmontensischen Lebensweise und Regel herausgestellt. Auch die päpstliche Legitimierung der grandmontensischen Regel wurde nochmals durch die erweiterte Vita untermauert, aber sonst berief man sich nicht auffällig auf das Papsttum, obwohl es für die Legitimierung der Ergänzungen zur Regel A zentral gewesen war, denn der Großteil der Ergänzungen basierte auf päpstlichen Urkunden. Die Stephansregel wurde von Gerhard Ithier als absolut gleichwertig zur Augustinus-, Benedikt- und Basiliusregel gesehen, übertraf diese aber im Grunde. Denn sie wurde von Gerhard sogar als göttliche Offenbarung dargestellt und als die beste Klosterregel überhaupt, die eigentlich für alle Mönche gelten sollte. In seinen Augen reichte die Bedeutung der Regel über die Grandmontenser hinaus. Es ist klar, dass die Macht des Papsttums, das Regeln ändern konnte, de facto eine solche charismatische Legitimierung unterlaufen konnte. Das mag der Grund dafür gewesen sein, dass die Rolle des Papstes für die Legitimierung der Regel B heruntergespielt wurde. Die faktisch legale Legitimierung des Textes wurde bewusst verschwiegen und eine nach wie vor vor allem charismatische Legitimierung behauptet.

Nicht nur die Legitimationsgrundlage des Papsttums konnte die strikte Geltung unterhöhlen, die in der Regel A und stärker noch in der Regel B behauptet wurde. Auch die Rezeption der Regel lief einer strikten Geltung zuwider, denn die Regel A wurde wohl von Anfang an eher als exhortativ aufgefasst, was durch die normative Unschärfe der unter Stephan von Liciac entstandenen Schriften begünstigt wurde. So bestand auch kein grundlegender normativer Unterschied der Regel A zum Liber de Doctrina oder der Stephansvita. Wichtig war hier auch, dass die Regel A im Rahmen einer umstrittenen Verbandsreform erlassen und

möglicherweise nie völlig umgesetzt wurde. Auch bei Gerhard Ithier lässt sich noch eine exhortative und nicht strikt juristische Auffassung der Regel B erkennen. Auch in der Praxis wurde die Stephansregel eher flexibel angewandt; man nahm Anpassungen im „Geist“ des Gründers vor. So umging man das strikte Verbot der Tierhaltung in der Regel A und erlaubte die Bienenhaltung – das Verbot der Tierhaltung war unter anderem damit begründet worden, dass Weidetiere von den Weiden der Nachbarn fressen und diese wirtschaftlich schädigen würden, Bienen aber schädeten den Nachbarn nicht. Auch die strikten wirtschaftlichen Prinzipien Stephans von Liciac, die jegliche Überschüsse verboten, und das Verbot, Land außerhalb der Grenzen der Einöde zu besitzen, wurden im Laufe der Zeit vernachlässigt. Da die Regel A wohl weitgehend unverändert in die Regel B übernommen wurde, standen somit Vorschriften in der Regel B, die schon lange nicht mehr praktiziert wurden. Zudem wurden einige der später praktizierten Milderungen ergänzt, wodurch sich Widersprüche zu den aus der Regel A übernommenen Teilen ergaben. Aller im Text behaupteten strikten Verbindlichkeit und Unveränderlichkeit zum Trotz wurden diese in der Praxis unterlaufen, was wiederum eine exhortative Lesart des Textes begünstigte. Es ist daher fraglich, ob die präzisierte Normativität der Regel B eine nennenswerte Wirkung zeigte.

Paradoxaerweise trug auch das bereits in der Regel A vorhandene Verbot von Besitzurkunden zu dem Auseinandertreten von Norm und Praxis bei. Das Verbot von Besitzurkunden sollte die Grandmontenser völlig vom Gutdünken der Außenwelt abhängig machen und dadurch die Einhaltung der Regel gewährleisten – aber eben durch diese Abhängigkeit, zu der die ökonomische Abhängigkeit durch den Bettel hinzutrat, bekam der Einfluss der (weltlichen) Förderer großes Gewicht, die wohl eher konventionell dachten. Dass unter diesen Umständen das strikte Verbot von Stiftermessen und Jahresgedächtnissen nicht aufrechterhalten werden konnte, verwundert nicht. Die Stifter stellten entgegen der Regel A Urkunden aus, wie zum Beispiel Ludwig VII., aber wohl nicht nur auf Bitten der Mönche, denn sie nutzten die Urkunden bisweilen, um Bedingungen zu diktieren, die der Regel zuwiderliefen. Auf der anderen Seite verhinderte das Verbot von Besitzurkunden, dass diese auf eine stabilisierende Weise eingesetzt wurden wie bei den Kartäusern. Keine Urkunden bedeutete auch keine Vorbehaltsklauseln wie bei den Kartäusern, durch die einzelne Punkte der Regel verschärft wurden, indem konkrete materielle Sanktionen bei Regelverstößen angedroht wurden. Solange die Grandmontenser von Wohlwollen der Mächtigen geschützt waren, war das lokale Umfeld aufgrund des Mangels an Urkunden eher machtlos, was wiederum die Abhängigkeit von den faktischen – weltlichen und geistlichen – Machthabern unterstrich. Die Diskrepanz zwischen Norm und Praxis, die sich aus dem Verbot von Besitzurkunden wie aus der allzu

großen Strenge der Regel A ergab, trug wiederum zu einer exhortativen Auslegung des Regeltextes bei.

Ein weiterer Grund lässt daran zweifeln, dass die Regel A durchgängig als sakrosankt bzw. unveränderbar betrachtet wurde oder als strikt zu befolgender Rechtstext: die bald zu erfassende Opposition der Kleriker gegen die Regel. Schon in den 1180er Jahren wurden, auf Bitten der Brüder, durch Urban III. Änderungen der Regel angeordnet – im Konflikt zwischen Klerikern und Konversen nutzte man also die in der Kirchenreform errungene Stellung des Papsttums als Kirchenoberhaupt, wobei unklar bleibt, ob der Papst als bloßer Streitschlichter oder als Quelle des Rechts angerufen wurde. Aber zumindest die Laienbrüder behandelten die Regel A weitgehend als sakrosankt, d.h. sie legten Wert darauf, dass die Regel als Textbestand weitgehend intakt erhalten blieb und allenfalls ergänzt werden konnte – auch um den Preis von Widersprüchen im neuen Regeltext. Sowohl die Reformversammlung in Bois de Vincennes als auch die Regel B folgten diesem Prinzip. Weniger wichtig hingegen war den Laienbrüdern die inhaltliche Widerspruchsfreiheit der Regel B. Doch auch die Regel B löste die Probleme des Verbandes nicht, denn auch gegen diese bildete sich eine klerikale Opposition – die Kleriker sahen in diesem Text ihre eigenen Interessen nicht vertreten. Letztlich konnten sie im 13. Jahrhundert durchsetzen, dass wesentliche Teile der Regel B fallen gelassen wurden.

Insgesamt ist somit auch bei der Stephansregel sichtbar, dass Wortlaut der Regel und Rezeption wie Praxis auseinandertraten. Die Regel wurde nur eingeschränkt als sakrosankt und unveränderbar angesehen, obwohl dies im Text behauptet wurde; sakrosankt und unveränderbar war allenfalls – wenn überhaupt – der Wortlaut der Regel A, bei der Umsetzung der Regel hingegen handelte man flexibel. Ebenso wenig vertraten die Grandmontenser eine strikt juristische Auffassung ihres Textes, die man aus dem „Legalismus“ der Regel B herauslesen könnte. Das Generalkapitel spielte bei den Grandmontensern im 12. Jahrhundert eine sichtlich andere Rolle als bei den Kartäusern, denn es fungierte bis 1188 überhaupt nicht als legislatives Organ, sondern diente eher dem Zusammenhalt und der Kommunikation unter den Häusern. Im Jahr 1188 wurde dem Generalkapitel erstmals per päpstliche Urkunde ein Zustimmungs- und Vetorecht in der Legislative zugestanden, während die eigentliche legislative Gewalt nach wie vor dem Prior zukam. Auch die jährliche Visitation wurde erst 1191 eingeführt.<sup>2976</sup> Da die Grandmontenser im 12. Jahrhundert keine funktionsfähige Ordensverfassung schufen und die Macht des Priors beschränkt war, gab es keine Instanz, welche die Einhaltung der Regel wirksam durchsetzen

---

<sup>2976</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.1.

und eine konstante Reform des Verbandes gewährleisten konnte. Daher traten Stephansregel und grandmontensische Lebenspraxis bei ihnen sehr viel schneller auseinander als bei den Kartäusern.

### 1.1.2.3 Vergleich zwischen beiden Regeln

Für eine Analyse der Normativität der *Consuetudines Guigonis* und der Stephansregel aus rechtspositivistischer Perspektive ist es wichtig, neben dem bloßen Wortlaut der Texte auch die Rezeption und den Umgang mit den Regeln zu beachten. In beiden Fällen ist eine Diskrepanz zwischen Regeltext, Rezeption und Umgang sichtbar. Der Wortlaut der Texte kann sehr täuschend sein – ein in sich nicht normativ erscheinender Text wie die *Consuetudines Guigonis* war de facto viel verbindlicher als die Stephansregel, die sich als sakrosankt und unveränderbar ausgab. Andere Rechtstexte, wie zum Beispiel Urkunden oder die Statuten der Generalkapitel, sowie Rechtsakte außerhalb der Texte konnten die faktische Normativität von Klosterregeln ändern. Hieraus ergibt sich ein fluktuierender normativer Charakter der Regeln und eine Durchlässigkeit zwischen verschiedenen normativen Gattungen, die besonders bei den Kartäusern deutlich wird – durch das erste Generalkapitel wurden die *Consuetudines Guigonis* de facto kurzerhand zum Statut gemacht. Zieht man Rezeption und Umsetzung der Regeln in Betracht, wird es noch komplizierter als bisher, die Frage nach der Normativität der Klosterregeln zu beantworten – eine Beobachtung, die auch Patzold für die Benediktregel im 11. Jahrhundert gemacht hat.<sup>2977</sup> Dennoch sind diese beiden Kategorien unabdingbar, wenn man die Verbindlichkeit eines Regeltextes untersuchen möchte. Ebenso kann es sinnvoll sein, die Entstehungsumstände des Textes zu berücksichtigen.

Auch bei der Legitimation der Regeln fällt es auf, wie sehr der Wortlaut trügen kann. Das Beispiel der Stephansregel (Regel A und B) zeigt besonders drastisch, dass die faktische Legitimationsgrundlage nicht immer der behaupteten Legitimationsgrundlage entsprach. Für die Grandmontenser war es offenbar wichtig, die Kontinuität zum Gründer zu betonen und die Identität des Lebens nach der Stephansregel mit der Lebensweise des Gründers zu behaupten. Daher wurden in der Regel A zumindest eine Anordnung, die aus späterer Zeit stammte, dem Gründer in den Mund gelegt.<sup>2978</sup> In der Regel B verschleierte man die tatsächliche

---

<sup>2977</sup> Vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 304.

<sup>2978</sup> Das Verbot, auf dem Grund von Abteien zu bauen (*Regula Stephani*, cap. 33), vgl. Kapitel III.5.1.2.1.



Legitimationsgrundlage – das Papsttum – vollends und spiegelte eine rein charismatische Legitimierung des Textes vor. Das Papsttum war damit zwar de facto eine konkurrierende Instanz zum Charisma des Gründers – das Amtcharisma des Papstes und seine Stellung als oberste juristische Instanz der Kirche konnten die Regeln unterwandern. Die Approbationsbulle Clemens' III. aus dem Jahr 1188, welche den Wortlaut der gesamten Regel B überlieferte, gab zwar an, dass Urban III. die ursprüngliche Regel korrigiert hatte<sup>2979</sup>; der Text selber aber wählte die Fiktion einer absolut eigenständigen Gesetzgebung des Gründers. Sowohl Kartäuser als auch Grandmontenser spielten die Neuartigkeit ihrer Lebensweise herunter und betonten ihre Verankerung in der Tradition. Sie gaben ihre Regeln als bloße Mischregeln aus, die im Grunde ihre Geltung aus den kompilierten Autoritäten bezogen und damit traditional begründet waren; bei den Kartäusern stand diese Legitimierung im Vordergrund, da sie sich nicht wie die Grandmontenser auch auf einen charismatischen Gesetzgeber – im Grunde Kompilator – beriefen. Guigo gab darüber hinaus an, dass er die Regel auf Befehl des Bischofs Hugo und auf Bitten von Portes, Meyriat und Saint-Sulpice geschrieben habe, und stellte die Regel so als rein innerkirchliche Sache dar. Dass der Graf von Savoyen dabei ein Wort mitzureden hatte, verschwieg Guigo wohl bewusst.<sup>2980</sup> Beide Regeln enthielten somit Fiktionen, was eng damit zusammenhängt, dass die Texte auch die Identität der Orden fundierten.

In der Umsetzung der Regeln waren beide Orden flexibel. Anders als bei heutigen Gesetzen waren die Normen der Eremiten nicht in jedem Buchstaben strikt einzuhalten. Das Rechtscorpus der Kartäuser sah diese Ausnahmen sogar ausdrücklich – wohl nach dem juristischen Prinzip der *aequitas* (Billigkeit) – vor; die Entscheidung über solche Ausnahmen traf jedoch das Generalkapitel. Dieses war auch für die kontinuierliche Anpassung der Normen an die Praxis zuständig, wodurch im Laufe der Zeit die *Consuetudines Guigonis* und die gelebte kartäusische Lebenspraxis auseinandertraten. Im Gegensatz zu dem praktisch und juristisch gedachten Ansatz der Kartäuser stand der Idealismus der Grandmontenser. Bei der Stephansregel ist es grundsätzlich fraglich, ob sie jemals strikt eingehalten wurde; der Text von Regel A und Regel B spiegelte in einigen Punkten eher ein Ideal als die Wirklichkeit wider. Zudem fehlten bei den Grandmontensern wirksame Kontrollinstanzen, die einer allzu flexiblen Umsetzung der Regel in den Einzelklöstern entgegenwirken konnten. Daher kann man das Auseinandertreten von Regel und Leben bei den Grandmontensern früher beobachten als bei den Kartäusern.

---

<sup>2979</sup> Vgl. Migne, PL 204, Sp. 1137 f. und 1161 f.

<sup>2980</sup> Siehe unten, Kapitel IV.1.3.1.

Insgesamt liefert eine Analyse der Normativität der beiden Regeln aus einer rechtspositivistischen Perspektive heraus einen komplexen und möglicherweise verwirrenden Befund. Grundsätzlich unterschieden sie sich hierin nicht von den frühmittelalterlichen Regeln, über die Diem bemerkte: „Many (though not all) of the thirty monastic rules preserved in Benedict of Aniane’s collection claim in different ways to have a ‘certain normative character’. However, we should not assume that this ‘normative character’ was as stable and unchangeable as the normative status that would come to be accorded to the *RB* in the course of the Carolingian reforms. It is possible that the normative character of early monastic rules was related to the specific circumstances in which they were written.“<sup>2981</sup> Ein eindeutiger normativer Charakter der Regeln konnte nur durch weitere Akte hergestellt werden, wie beispielsweise die bischöfliche Korrektur, ab dem Hochmittelalter teils auch die päpstliche Approbation sowie vor allem die Integration der Regeln in die Statutengesetzgebung der Orden. Um zu verstehen, warum die Regeln grundsätzlich einen fluktuierenden normativen Charakter hatten, muss man sich von einer rein rechtspositivistischen Betrachtungsweise abwenden und auch die Kategorie der Moral einbeziehen. Ebenso wichtig ist es, die faktische Implementierung von Klosterregeln zu betrachten. Beides soll unten versucht werden.<sup>2982</sup>

### **1.1.3 Die Rezeption des neuen hochmittelalterlichen Rechtsdenkens**

#### **1.1.3.1 Die Kartäuser und das neue Rechtsdenken**

Die Charakteristika des neuen hochmittelalterlichen Rechtsdenkens lassen sich, wie in der Einleitung dargelegt, folgendermaßen zusammenfassen: Die Normen trugen zunehmend Satzungscharakter, waren veränderbar und legal begründet. Man folgte den Leitlinien der Praktikabilität und Widerspruchsfreiheit und etablierte eine klare Rechtshierarchie. Diese kann sich bei der Ordensgesetzgebung durch eine hierarchische Abstufung von Gesetzen sowie im Verhältnis zum allgemeinen Kirchenrecht bemerkbar machen. Die normativen Texte wurden juristisch und nicht primär exhortativ aufgefasst, und die Schriftlichkeit spielte eine besondere (wenn auch nicht ausschließliche) Rolle für die Geltung der Normen. Wie in der

---

<sup>2981</sup> Diem, *Inventing the Holy Rule*, S. 56.

<sup>2982</sup> Siehe Kapitel IV.2.1.1 und IV.2.1.5.

Einleitung dargelegt, handelte es sich nicht bei allen diesen Aspekten um absolute Neuerungen gegenüber dem Frühmittelalter, sondern zum Teil um Weiterentwicklungen.<sup>2983</sup>

Es ist deutlich, dass die *Consuetudines Guigonis* in ihrer Form und traditionellen Normbegründung den frühmittelalterlichen benediktinischen *Consuetudines* ähnelten – für die Geltung der *Consuetudines* (innerhalb der Chartreuse) entscheidend waren die faktisch praktizierten Gewohnheiten, die wiederum auf der monastischen Tradition basierten, nicht aber die schriftliche Satzung. Sie waren für die Chartreuse wohl theoretisch unveränderbar und konnten allenfalls bei der Annahme durch ein anderes Kloster verändert werden. Da die *Consuetudines* faktisch praktizierte Gewohnheiten enthielten, begünstigten sie jedoch langfristig eine juristische Auffassung des Textes, denn sie konnten die Leitlinien der Praktikabilität und Widerspruchsfreiheit erfüllen. Bereits bei der Annahme des Textes durch andere Einsiedeleien ab dem Jahr 1128 wurde der juristische Charakter verstärkt. So gestaltete sich die Annahme als Rechtsakt, und es bestand ein enger Konnex zwischen Schriftlichkeit und Geltung der Norm.

Mit den ersten Generalkapiteln schließlich adaptierten die Kartäuser das zisterziensische Vorbild und das neue Rechtsdenken vollends: Die *Consuetudines Guigonis* wurden durch das Generalkapitel veränderbar und damit den Statuten gleichgestellt. Da damit die gesamte kartäusische Gesetzgebung in die Statuten einmündete, wurde eine ständige Revision und Anpassung der Normen an die Praxis möglich, die Praktikabilität und Widerspruchsfreiheit herstellen konnte. Die neuen Normen wurden vom Generalkapitel erlassen und damit legal begründet, wenngleich auch das Amtsscharisma (des Priors) der Chartreuse nach wie vor eine große Rolle spielte, denn das Mutterhaus dominierte das Definitorium (Beschlussgremium des Generalkapitels).

Dennoch entzieht sich die kartäusische Ordensgesetzgebung im 12. und 13. Jahrhundert einer stringenten Modernisierungslogik. Hier sind noch genauere Untersuchungen nötig, und ein Problem stellt dar, dass die kartäusische Ordensgesetzgebung noch nicht kritisch ediert wurde – hier können also nur Aussagen unter Vorbehalt gemacht werden. Charakteristisch für die Kartäuser war offenbar, dass auch ihre Statuten spätestens ab dem Ende des 13. Jahrhundert weitgehend unveränderbar waren – dies führte zu einer Vermengung normativer Textgattungen und ihrer idealtypischen Charakteristika, bei der sich die Typologie Melvilles nicht mehr strikt anwenden lässt. Nicht nur bildeten die Statuten der ersten Generalkapitel eine Art Verfassung gleich der *Carta Caritatis*, der sich die einzelnen Kartäuser völlig unterwarfen, wodurch die Statuten im Grunde ebenfalls einer Regel gleichkamen. Darüber

---

<sup>2983</sup> Vgl. Kapitel I.2.1.3.

hinaus wurde das Generalkapitel bei den Kartäusern sakralisiert und in den Antiqua Statuta von 1272 sogar als „Vikar Gottes“ betrachtet<sup>2984</sup>, weshalb sie die Statuten „konservatorisch“ auslegten und additiv vorgingen.<sup>2985</sup> Dies gipfelte in der Vorgabe der Antiqua Statuta, dass möglichst kein Ordensgesetz in Geist und Buchstabe geändert werden sollte; dabei wurden Revisionen bestehender Gesetze durch strenge Reglementierungen dermaßen erschwert, dass sie nahezu ausgeschlossen waren.<sup>2986</sup> Es scheint, dass diese Vorgabe im Rahmen einer Ordensreform zu sehen ist und die vorangegangenen Revisionen der Normen als Missstand empfunden wurden; dies legen die Bestimmungen zu den Consuetudines nahe, auf die unten im Kapitel noch eingegangen wird.

Die verschiedenen Gattungen normativer Texte glichen sich so in der Praxis aneinander an. Ebenso gab es im Grunde keine Rechtshierarchie, da die Consuetudines Guigonis und die Statuten gleichgestellt waren; eine herausragende Rolle spielten allerdings die Statuten des Ersten Generalkapitels, welche die Rahmenbedingungen des Ordens und der Gesetzgebung festlegten und mit gleichem Recht als Regel der Kartäuser bezeichnet werden könnten wie die Consuetudines Guigonis. Auch die später im Laufe des 12. Jahrhunderts hinzugefügten Consuetudines – die Ergänzungen von 1140/41 und 1151 sowie die Consuetudines Basiliis und ihre Supplementa ab 1170 – unterschieden sich in normativer Hinsicht nicht von den Consuetudines Guigonis. Der Unterschied zwischen Consuetudines und Statuten betraf eher die Art und Weise, wie die Kodifikation zustande kam und welchen Inhalt sie hatte: einmal durch Niederschrift der praktizierten Gewohnheit, einmal durch Satzung des Generalkapitels. Man schrieb altes und neues, durch Dauer und durch Satzung legitimierte Recht nieder, aber beides hatte die gleiche Wertigkeit; die neue Rechtsauffassung des hochmittelalterlichen Religiosentums löste die alte nicht ab, sondern verschmolz mit ihr und ergänzte sie. Auch die idealtypischen Normbegründungen nach Max Weber lassen sich hier kaum mehr sinnvoll anwenden. Die traditionale und die legale Normbegründung existierten nebeneinander und ineinander, genauso wie die amtscharismatische durch die Rolle des Generalkapitels und des Priors der Chartreuse bzw. der Chartreuse selbst, die sich im Definitorium (Beschlussgremium des Generalkapitels) zeigte.<sup>2987</sup> Zuletzt legitimierte auch das Papsttum die

---

<sup>2984</sup> Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 205; Cygler bezog sich hierbei auf eine Formulierung in den Antiqua Statuta von 1272, vgl. ebenda, S. 205, Anm. 1.

<sup>2985</sup> Vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 225 f.

<sup>2986</sup> Vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 280.

<sup>2987</sup> Vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 217 f.; die Rolle der Chartreuse im Definitorium wurde im Laufe der Zeit als zu groß empfunden, was in einem Streit über die Besetzung des Definitoriums mündete, der päpstlich entschieden werden musste (1253-1281), vgl. ebenda, S. 271-283.

kartäusischen Ordensgesetze, indem es die *Consuetudines* approbierte und die Rechte des Generalkapitels bestätigte.<sup>2988</sup>

Ein Problem, das sich aus dem Fehlen einer klaren Rechtshierarchie und dem additiven Vorgehen in der Gesetzgebung ergab, war, dass die *Consuetudines Guigonis* im Laufe der Zeit immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurden.<sup>2989</sup> Offenbar stand dies dem Bedürfnis einiger Kartäuser nach einer klar erkennbaren Regel entgegen. In den *Antiqua Statuta* von 1272 wurde schließlich vorgeschrieben, dass die *Consuetudines Guigonis* in jedem Schaltjahr gelesen werden sollten. Diese Vorschrift verpflichtete die einzelnen Kartäuser dazu, ein Exemplar des Textes zu besitzen – eine Vorschrift, die vorher nicht belegt werden kann. Interessant ist hierbei, dass der ursprüngliche Text gelesen werden sollte, ohne die späteren Veränderungen durch das Generalkapitel. Jacques Dubois bemerkte hierzu treffend: „Comme la Règle de saint Benoît lors de l’élaboration de la législation de Benoît d’Aniane au IX<sup>e</sup> siècle, les Coutumes de Guigues devinrent après la parution des *Statuta antiqua*, le texte vénérable donnant les principes de vie spirituelle, mais sans portée juridique immédiate. Le texte est gardé intact même pour les détails qui ne sont plus observés.“<sup>2990</sup> Die *Consuetudines Guigonis* sollten demnach für die Kartäuser eine ähnliche Rolle wie die Benediktregel für die Benediktiner und Zisterzienser spielen. Eine Rechtshierarchie wurde dadurch jedoch nicht konstruiert – die Sonderrolle des Textes lässt sich allein als Ehrevorrang beschreiben. Zudem sollte er mehr spirituelle als juristische Bedeutung haben, denn der Sinn der Lesung war laut den Statuten: „ut videamus quantum lapsus facimus a conversatione patrum antiquorum.“<sup>2991</sup> Erst in der *Nova collectio statutorum* von 1582 verlor sich der Ehrevorrang der *Consuetudines Guigonis* wieder. Die Vorschriften der *Consuetudines* gingen nur zum Teil in die Sammlung ein, und die Vorschrift, den Text in jedem Schaltjahr zu lesen, wurde aufgehoben.<sup>2992</sup> Wie Dubois hierzu wiederum treffend konstatierte, „l’heure était à la prépondérance du juridisme dans les textes législatifs.“<sup>2993</sup>

Seit der päpstlichen Approbation der *Consuetudines Guigonis* 1133 und der Statuten des Generalkapitels von 1155 im Jahr 1164 und weiterer Rechte des Generalkapitels im Jahr 1177<sup>2994</sup> war die kartäusische Ordensgesetzgebung in das allgemeine Kirchenrecht integriert – eine Anrufung des Papstes gegen die Ordensgesetze war damit theoretisch möglich.

---

<sup>2988</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 213 f. und 228 f.

<sup>2989</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 226.

<sup>2990</sup> Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 213.

<sup>2991</sup> *Statuta antiqua, secunda pars, cap.1, n. 7*, in: *Statuta ordinis cartusienensis*, fol. 80 r.

<sup>2992</sup> Vgl. Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 213 f.

<sup>2993</sup> Dubois, *Les institutions monastiques*, S. 214.

<sup>2994</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 213 f. und 228 f.

Allerdings trugen die Kartäuser in ihrer Gesetzgebung dafür Sorge, dass dieser Fall nicht eintrat: So verbot bereits das Generalkapitel von 1156, den Papst um partikuläre Privilegien oder Dispense zu ersuchen. Ein Privileg Papst Alexanders III., das von nachfolgenden Päpsten bestätigt wurde, verbot Appellationen an den Heiligen Stuhl gegen Anordnungen und Entscheidungen des Generalkapitels<sup>2995</sup>; schließlich wurden die Kartäuser durch mehrere Privilegien zwischen 1185 und 1192 schrittweise exempt.<sup>2996</sup> Durch die Gesetzgebung und die päpstlichen Privilegien konnte zwar nicht verhindert werden, dass einige Prioren sich gegen Beschlüsse des Generalkapitels stellten und an den Papst appellierten; so musste Papst Clemens III. im Jahr 1188 eine Urkunde erlassen, die gegen diese Missstände vorging und das Generalkapitel stärkte.<sup>2997</sup> Dennoch war die Ordensverfassung im 12. Jahrhundert so gut ausgearbeitet, dass es zu keiner großen Krise kam und der Papst nicht in wichtigeren ordensinternen Angelegenheiten angerufen werden musste.

So war die kartäusische Ordensgesetzgebung formell zwar in das allgemeine Kirchenrecht eingebunden, de facto sollte es aber einen fast eigenständigen Rechtsbereich bilden, was auch die Päpste unterstützten. Erst in der Mitte des 13. Jahrhunderts kam es zu einer Verfassungskrise der Kartäuser, in welcher der Papst bemüht wurde. Die Krise wurde durch einen Streit um die Besetzung des Definitoriums verursacht, welches das eigentliche Entscheidungsgremium im Generalkapitel bildete. Diese bestand aus acht Mönchen, von denen vier aus der Chartreuse stammten, und stand unter dem Vorsitz des Priors der Chartreuse. Wegen der Expansion des Ordens schien das Übergewicht der Chartreuse im Definitorium nicht mehr angemessen – und es benötigte dreißig Jahre, einige Anrufungen des Papstes und einige Arbeiten von Kommissionen, um eine tragfähige Lösung zu entwickeln.<sup>2998</sup> Der Papst musste erst eingeschaltet werden, als Defizite in der Ordensverfassung zu Tage traten – die normale Gesetzgebungstätigkeit konnte das kartäusische Generalkapitel jedoch absolut eigenständig vornehmen.

---

<sup>2995</sup> Vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 228 f.; Urkunde bei Bligny, Recueil, Nr. 32, S. 92-94.

<sup>2996</sup> Vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 228 f.; Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 192-201.

<sup>2997</sup> Vgl. Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 196 f.

<sup>2998</sup> Vgl. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 217 f. und 271-283.

### 1.1.3.2 Die Grandmontenser und das neue Rechtsdenken

Dass die Grandmontenser das neue Rechtsdenken rezipierten, zeigt sich bereits am Prolog der Stephansregel (bereits Regel A), der sichtlich von Ivo von Chartres geprägt wurde. In dem Prolog wurden der Satzungscharakter und die prinzipielle Änderbarkeit der Stephansregel betont. Diese Ansätze zu einer legalen Normbegründung wurden aber dadurch abgeschwächt, dass auch eine traditionale und charismatische Begründung verwendet wurde – gerade Letztere stand im Vordergrund, denn die Satzung galt vor allem deshalb, weil es die Satzung des heiligen Gründers Stephan war, nicht, weil sie auf rechtmäßige Weise zustande gekommen war. Zudem wurden die Änderungen der Regel an so strikte Bedingungen geknüpft, dass diese faktisch so gut wie unveränderbar war. Im Laufe des 12. Jahrhunderts wurde die legale Normbegründung immer mehr betont. Bei der grandmontensischen *Institutio* war es die Satzung durch die Prioren, welche die Geltung der Normen begründete; hierbei ist allerdings unklar, ob ein Amtcharisma des Priors eine Rolle spielte oder die Tatsache, dass er die rechtmäßige Autorität im Verband darstellte. Spätestens 1188 lag eindeutig eine legale Normbegründung vor, denn der Prior wurde in einer Papsturkunde zwar als Quelle der grandmontensischen Gesetzgebung dargestellt, doch diese musste vom „*maioris et sanioris partis clericorum et laicorum*“, was sich wohl vor allem auf das Generalkapitel bezog, bestätigt werden.<sup>2999</sup> Auf der anderen Seite wurde, wie oben gezeigt, die faktisch legale Begründung der Regel B verschleiert und die charismatische Begründung betont – auch die Regel B sollte als Ganzes als Satzung Stephans gelten. Zudem begründete die päpstliche Approbation der normativen Texte (Regel A, *Institutio* und Regel B) offenbar eine Unveränderbarkeit, die den Satzungscharakter abschwächte.

Setzt man die Kriterien der Eindeutigkeit, Praktikabilität und Widerspruchsfreiheit der normativen Texte an, so zeigt sich noch deutlicher, dass die Grandmontenser das neue Rechtsdenken nur teilweise rezipierten. Sie entwickelten im 12. Jahrhundert keine kontinuierliche Statutengesetzgebung, welche die Normen an die Praxis anpasste und somit Eindeutigkeit, Praktikabilität und Widerspruchsfreiheit der Normen gewährleisten konnte – daher mussten Norm und Praxis auseinandertreten. Auch die Regel B folgte nicht dem Grundsatz der Widerspruchsfreiheit, der das neue hochmittelalterliche Rechtsdenken ausmachte, und legte keinen Wert auf durchgängige Praktikabilität – oder durchgängige textgetreue Umsetzung der Regel. Aufgrund der Autorität der Regel A ging man additiv vor und nahm für die Regel B Anordnungen des Papstes gleichwertig neben den ursprünglichen

---

<sup>2999</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.1.

Teilen auf. Dies spiegelte zwar die hochmittelalterliche Stellung des Papsttums als der Quelle des Kirchenrechts wider, aber die Wende zum neuen Rechtsdenken wurde nicht in letzter Konsequenz vollzogen. Der Konflikt zwischen den Teilen aus der Regel A und den päpstlichen Anordnungen, die Milderungen transportierten und den älteren Teilen widersprachen, wurde umschifft und blieb unaufgelöst. Die charismatische Begründung wurde für die Regel B noch verstärkt, anstatt dass andere Begründungen in den Vordergrund traten. Im ganzen 12. Jahrhundert wurde die Stephansregel somit in erster Linie als exhortativer Text aufgefasst und behielt einen charismatischen Charakter. Daher gab es keinen grundlegenden normativen Unterschied zwischen der Regel und dem paränetischen oder hagiographischen Schrifttum wie dem Liber de Doctrina oder der Stephansvita.

Konträr zum neuen Rechtsdenken war es auch, dass die Grandmontenser im 12. Jahrhundert keine klare Rechtshierarchie kannten. Dass der Prolog der Stephansregel sichtlich von der zeitgenössischen Kanonistik beeinflusst worden war, lässt zunächst vermuten, dass die Grandmontenser durchaus eine Rechtshierarchie postulierten. Im Prolog wurde denn auch, in Anlehnung an den Prologus Ivo von Chartres, das Evangelium als die höchste und universale Regel (*Regula regularum*) dargestellt, von der die anderen Klosterregeln abgeleitet wurden und der keine Klosterregel widersprechen durfte. Klosterregeln als von Menschen geschriebene und partikuläre Texte waren dem Evangelium deutlich untergeordnet. Die Argumentation im Prolog der Stephansregel erinnert ein wenig an die Argumentation des Petrus Venerabilis in seinem Brief 28, der gegen eine wortgetreue Befolgung der Benediktregel das Liebesgebot ins Feld führte. Doch bei der Hierarchie zwischen Evangelium und Klosterregel handelt es sich trotz der Anleihen an der Kanonistik um keine Rechtshierarchie, denn das Evangelium ist kein Rechtstext.

Auch unter den Rechtstexten des Verbandes gab es zunächst keine klare und durchgängige Rechtshierarchie. Dies ist sichtbar an dem Verhältnis zwischen der Stephansregel und der grandmontensischen *Institutio*. Nun stellt sich die Frage, ob die grandmontensische *Institutio* der Regel untergeordnet war, wie es beispielsweise die Benediktiner von Montecassino und die Zisterzienser von den benediktinischen *Consuetudines* forderten. An dem heute erhaltenen Text der grandmontensischen *Institutio* lässt sich kein grundlegend anderer normativer Charakter als derjenige der Regel A erkennen; laut der Regel B musste man auch auf die *institutiones* die Profess ablegen, und auch die *Institutio* wurde durch das Papsttum approbiert. Der Text behauptete, nicht nur Anordnungen Stephans von Muret, sondern auch der nachfolgenden Prioren zu enthalten, wobei zwischen den Anordnungen des Gründers und der Prioren nicht differenziert wurde. Es gab in diesem Text somit keinen grundlegenden



Unterschied zwischen dem Charisma Stephans und dem Amtcharisma des Priors – beides gleichermaßen befugte zur gleichberechtigten Satzung. Inhaltlich ist die Institutio vor allem als gleichberechtigte Ergänzung zur Regel zu werten; es sind nur wenige Stellen ersichtlich, die als „Ausführungsbestimmungen“ zur Regel interpretiert werden können und die vor allem dort konkrete Strafbestimmungen ergänzten, wo die Regel nur allgemein von einer Bestrafung sprach. Ähnlich wie bei der Regel A sichtbar wurde, hatte der Prior offenbar die Auslegekompetenz für den Willen des Gründers (der sich in diesem Fall in der Regel A manifestierte) und konnte die Regel entsprechend ergänzen. Eine Rechtshierarchie leitete sich davon jedoch nicht ab. Im 12. Jahrhundert sind im Verband allenfalls Ansätze einer Rechtshierarchie erkennbar. Erst die Beschlüsse der Reformversammlung von Bois de Vincennes 1187 behaupteten eindeutig eine Rechtshierarchie, denn die Beschlüsse sollten nur insofern gelten, als sie der Regel nicht widersprachen, und waren somit allein als Ergänzungen gedacht. Interessant ist hier, dass die Beschlüsse zwar keiner einzigen Anordnung der Regel wortwörtlich entgegenliefen – allerdings aber dem „Geist“ der Regel widersprachen, da sie eine klerikale Kontrolle der Laienbrüder etablieren sollten.

Ein weiterer Aspekt einer rechtlichen Hierarchie ist das Verhältnis zwischen Regel und allgemeinem Kirchenrecht bzw. dem Papsttum, das als Quelle des kirchlichen Rechts fungierte. Hier sind tatsächlich Ansätze einer Rechtshierarchie und wiederum Einflüsse der zeitgenössischen Kanonistik sichtbar. Bereits die Approbation implizierte eine Unterstellung der Klosterregel unter das Papsttum und damit eine teilweise Angleichung an das allgemeine Kirchenrecht. Auch wandten sich die Grandmontenser im Rahmen der Verbandskrise der 1180er Jahre immer wieder an das Papsttum, um Änderungen der Regel zu erreichen. Bereits Urban III. hatte schon ein paar einzelne Korrekturen der Regel angeordnet, und in die Regel B gingen hauptsächlich päpstliche Anordnungen gleichberechtigt zu den aus der Regel A übernommenen Stellen ein. Dennoch nutzte man die Autorität des Papsttums nicht, um die Widersprüche auszuräumen, die sich aus diesem additiven Vorgehen ergaben. Dies mag man zwar auch mit Nachlässigkeit oder Zeitdruck bei der Niederschrift der Regel sowie der charismatischen Begründung der Regel erklären können, doch ebenso spielte hier eine Rolle, dass die Stephansregel traditionell eher exhortativ aufgefasst wurde. Die hierarchischen Prinzipien der Kanonistik wurden zwar partiell übernommen, aber noch nicht konsequent angewendet, um einen widerspruchsfreien normativen Text herzustellen.

Auch das letzte Merkmal des neuen Rechtsdenkens, der besonderen (wenn auch nicht ausschließlichen) Rolle der Schriftlichkeit für die Geltung der Normen, lässt sich auf die Normen der Grandmontenser im 12. Jahrhundert nur eingeschränkt übertragen. Die Normen,

die in der Stephansregel und der *Institutio* niedergeschrieben wurden, deckten nur einen Bruchteil des eigentlichen grandmontensischen Lebens ab. Da die normativen Texte zudem als exhortativ aufgefasst wurden, prägten de facto vor allem die Gewohnheiten oder nicht schriftlich fixierte Anordnungen des Priors das Leben in den Klöstern. Somit wurde der Orden fast im gesamten 12. Jahrhundert vor allem durch mündlich übermittelte Normen geprägt. Besonders auffällig ist das völlige Fehlen einer geschriebenen Ordensverfassung wie bei den Kartäusern oder Zisterziensern – ein Defizit, das erst ab 1188 mittels päpstlicher Urkunden schrittweise überwunden wurde. Eine kontinuierliche legislative Tätigkeit der Generalkapitel ist erst im 13. Jahrhundert feststellbar; die Päpste reagierten auf diese Gesetzgebung und änderten die Stephansregel entsprechend ab.

Insgesamt standen die Grandmontenser daher im ganzen 12. Jahrhundert noch näher an der frühmittelalterlichen als der neuen hochmittelalterlichen Rechtsauffassung. Erst im 13. Jahrhundert folgte man im Orden konsequent dem neuen Rechtsdenken; dabei ist ein Wandel von einer charismatischen hin zu einer weitgehend legalen Normbegründung auch bei der Stephansregel erkennbar. Getragen wurde dieser Wandel vor allem durch die grandmontensischen Kleriker, die sich nicht mehr mit einem exhortativen Text begnügten, sondern eine praktikable und widerspruchsfreie Rechtsgrundlage forderten – und daher den Papst baten, einige Passagen der Regel abzuschaffen. Das zentrale Argument war hierbei, dass die Regel noch nie komplett befolgt worden war<sup>3000</sup> – ein Umstand, der im 12. Jahrhundert niemanden gestört hatte. Der Regeltext galt ihnen offenbar nicht mehr als sakrosankt, sondern als eine Satzung, die durch das Generalkapitel und den Papst verändert werden konnte. Dadurch wiederum wurde die Stephansregel im Grunde dem normalen Kirchenrecht gleichgestellt; die päpstliche Anerkennung wurde nun zum eigentlichen Legitimationsgrund des Textes. Die charismatische Legitimierung des Textes wurde somit zurückgedrängt und weitgehend durch eine legale Begründung ersetzt. Die charismatische Legitimierung blieb nur noch rudimentär erhalten – denn die Stephansregel basierte nach wie vor im Keim auf der Satzung des heiligen Gründers Stephan. Den Hintergrund für diese Entwicklung aber bildete eine „Entcharismatisierung“ der Stephansregel infolge ihrer wechselvollen und konfliktreichen Entstehungsgeschichte; als Regel der Laienbrüder hatte die Regel B niemals die Zustimmung aller Kleriker gefunden. Die Stephansregel versagte darin, die Rahmenbedingungen für das Zusammenleben zufriedenstellend zu ordnen. Das neue Rechtsdenken wurde aufgrund von Konflikten übernommen und genutzt, um sich von dem

---

<sup>3000</sup> Vgl. Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 171.

ungeliebtem Text zumindest teilweise zu befreien und die Konflikte in der Gemeinschaft zu lösen bzw. den Klerikern zur Macht zu verhelfen.

### 1.1.3.3 Vergleich zwischen beiden Orden

Legt man das Erscheinungsbild der normativen Basistexte zugrunde, so würde man auf Anhieb vermuten, dass die Grandmontenser im 12. Jahrhundert dem neuen Rechtsdenken näher standen als die Kartäuser. In der Tat waren die *Consuetudines Guigonis* noch dem frühmittelalterlichen Denken verhaftet, was sich jedoch spätestens mit dem ersten kartäusischen Generalkapitel 1140 änderte, mit dem sich die Kartäuser konsequent dem neuen Rechtsdenken zuwandten. Die um 1150 entstandene Stephansregel (Regel A) war dagegen schon deutlich vom neuen Rechtsdenken beeinflusst. Allerdings adaptierten die Grandmontenser die neuen Prinzipien nur teilweise und wendeten sie sehr viel inkonsequenter an. Da sie ihre Normen nicht juristisch auffassten und daher keinen Wert auf eindeutige, widerspruchsfreie und praktikable Richtlinien legten, wie auch mündlich übermittelte Gebräuche eine äußerst große Rolle spielten, standen sie im Grunde der frühmittelalterlichen Auffassung näher als dem neuen hochmittelalterlichen Rechtsdenken. Die Kartäuser öffneten sich dem neuen Rechtsdenken im 12. Jahrhundert somit sehr viel früher und sehr viel konsequenter als Grandmontenser, die das neue Rechtsdenken erst im 13. Jahrhundert vollständig übernahmen.

Bei den Kartäusern gab es sichtliche Parallelen zu den Zisterziensern, da das Generalkapitel bzw. das Definitorium als Gesetzgebungsorgan fungierte; es waren diese Institutionen, die das neue Rechtsdenken trugen und umsetzten. Hingegen adaptierten die Grandmontenser die Institution des Generalkapitels nur äußerlich; es gab bis 1188 zwar jährliche Zusammenkünfte, die vorrangig der Kommunikation im Verband dienten, doch keine kontinuierliche Statutengesetzgebung. Die grandmontensische *Institutio* diente nur als Ergänzung der Regel, nicht aber dazu, die Regel an die Praxis anzupassen, die nachweislich von der Regel abwich. Diese rein äußerliche Adaption ist auch für die kanonistische Argumentation im Prolog der Regel A feststellbar. Sie diente der zusätzlichen Legitimation der Gesetzgebung gegen äußere Kritik, da sie begründete, warum Stephan von Muret eine neue Regel erlassen durfte – sie stellte aber nicht die eigentliche Legitimationsgrundlage der Normen dar. Diese war *charismatisch*, da man die Stephansregel allein deshalb befolgen sollte, da *Stephan* sie erlassen hatte. Hier zeigen sich Parallelen zum Umgang der

Cluniazenser bzw. des Petrus Venerabilis mit kanonistischen Argumenten: Auch Petrus benutzte diese, um die cluniazensischen Gewohnheiten im Nachhinein gegenüber den Kritikern zu legitimieren.<sup>3001</sup> Die eigentliche Legitimationsgrundlage für die cluniazensische Lebensweise war jedoch die *Tradition*.

Beide Orden bemühten sich um die Integration ihrer normativen Texte in das Kirchenrecht durch päpstliche Approbationen, aber auch hier handelten sie unterschiedlich. Die Kartäuser schufen wie die Zisterzienser eigenständig eine Ordensverfassung, die sie vom Papsttum approbieren ließen, und sorgten damit für die Rahmenbedingungen, in denen das Generalkapitel als Träger des neuen Rechtsdenkens operieren konnte. Sie nutzten die kirchliche Hierarchie, um die Rolle des Generalkapitels und der Statuten zu stärken und einen eigenständigen und kontinuierlich erweiterten und revidierten Rechtsbereich ausbilden zu können. Dagegen hatten die Grandmontenser kein schriftliches Verfassungsdokument ausgearbeitet, die sie dem Papst zur Approbation vorlegen konnten; dies erschien ihnen wohl überflüssig, da das Generalkapitel keine legislative Befugnis hatte. Als gravierende Konflikte im Verband ausbrachen, fehlten daher die Mittel, diese eigenständig zu lösen – sie mussten daher die kirchliche Hierarchie für Normsetzungen bemühen, die in anderen Orden die Generalkapitel absolut eigenständig vornehmen konnten. Es waren erst die päpstlichen Reformen gegen Ende des 12. Jahrhunderts, welche eine funktionsfähige Ordensverfassung schuf, die schließlich zur Ausformung eines eigenständigen grandmontensischen Rechtsbereichs beitragen konnte.

Beide Orden waren im 12. Jahrhundert in unterschiedlichem Grad noch dem frühmittelalterlichen Rechtsdenken verhaftet und durchliefen in unterschiedlicher Geschwindigkeit Rationalisierungs- und Modernisierungsprozesse, die sie das neue hochmittelalterliche Rechtsdenken übernehmen ließen. Dennoch muss man sich, wie Dartmann zu Recht in Bezug auf die normative Schriftlichkeit anmahnt, vor „dem Sog einer monodirektionalen Modernisierungsgeschichte“<sup>3002</sup> hüten. Dass man bei den beiden Orden keine stringente Modernisierungslogik unterstellen darf, zeigt sich auch daran, dass Modernisierungsprozesse zum Teil im Rahmen von Reformen rückgängig gemacht wurden. So kann man zwar feststellen, dass sich die Grandmontenser immer mehr in Richtung einer legalen Normbegründung entwickelten. Dennoch wurde im Text der Regel B die charismatische keineswegs durch eine legale Begründung abgelöst; vielmehr wurde die

---

<sup>3001</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, Epistola 28, S. 88-93.

<sup>3002</sup> Dartmann, Normative Schriftlichkeit, S. 61.

charismatische Begründung in Verbindung mit der Kanonisation Stephans von Muret noch verstärkt.

Bei den Kartäusern, die recht früh das neue Rechtsdenken übernahmen, fand hier sogar zum Teil eine inverse Entwicklung statt. Bei ihnen kam es erst zu einer Charismatisierung des Gesetzgebungsorgans – das Generalkapitel wurde als „Vikar Gottes“ und die Statuten spätestens ab dem Ende des 13. Jahrhunderts als unveränderlich angesehen. Zu einem Zeitpunkt, der von der Forschung noch näher zu bestimmen wäre, kam es auch zu einer Verknüpfung der *Consuetudines Guigonis* mit Bruno von Köln. In der Ordenshistoriographie des 17. Jahrhunderts galten die *Consuetudines Guigonis* bereits als die Lebensweise Brunos.<sup>3003</sup> Der Text wurde somit im Nachhinein charismatisch begründet, hatte aber keine juristische Geltung. Hier sind Prozesse einer (Re)Sakralisierung von Normen und einer Abwendung von dem neuen Rechtsdenken zu beobachten, die beispielsweise dazu führen konnten, dass die Veränderbarkeit der Normen rückgängig gemacht wurde. Ebenso konnte ein vormals als juristisch aufgefasster Text wie die *Consuetudines Guigonis* später zu einem exhortativen Text werden, mit dem man ähnlich umging wie beispielsweise die Benediktiner mit der frühmittelalterlichen Benediktregel.

Die Rationalisierungs- und Modernisierungshypothesen stoßen bei den Orden somit ihre Grenzen; die Entwicklungen sind keineswegs monodirektional aufzufassen. Das neue Rechtsdenken kam zudem oft nicht in idealtypischer Reinform vor – es existierten bisweilen Mischformen wie die unveränderlichen Statuten der Kartäuser. Es kam vor, dass den Orden im Laufe der Geschichte ihre dem neuen Rechtsdenken entsprechenden Normen nicht mehr genügten und (wieder) das Bedürfnis nach sakralen und unveränderbaren Normen entstand. Dieses Bedürfnis ist nicht in der Modernität oder Rationalität des Rechtsdenkens – oder dem Fehlen desselben – begründet, sondern im *Wesen dieser normativen Texte*. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Analyse von Klosterregeln und anderen monastischen Normen aus einer rein rechtspositivistischen Position heraus ergeben, können nochmals verdeutlichen, dass Klosterregeln nicht ausschließlich als Rechtstexte aufgefasst werden sollten. Die Gründe für den irritierend fluktuierenden Charakter der Regeln sollen unten in

---

<sup>3003</sup> So behauptete der kartäusische Ordensgeneral Le Masson, der zu Beginn des 18. Jahrhunderts verstarb, die Identität zwischen der Lebensweise Brunos und den *Consuetudines Guigonis*, vgl. Le Masson, *Annales ordinis Cartusiensis*, Bd. 1, cap. 3,3, S. 6; siehe die nicht ganz wortgetreue, aber inhaltlich deckungsgleiche deutsche Übersetzung in Posada, *Der heilige Bruno*, S. 251: „Der heilige Bruno hat keine geschriebene Regel hinterlassen. Die Belehrungen und Beispiele des Heiligen bildeten gleichsam eine lebendige Regel, die man zu beobachten und an die Nachfolger weiterzugeben trachtete. Wir zweifeln nicht daran, daß es dieselbe ist, die später der ehrwürdige Vater Guigo niederschrieb. Und wir glauben, daß sich in seinen Gebräuchen nichts findet, das er von den Schülern, die ihn gesehen und gehört haben, gleichsam von den Lippen des Heiligen nicht erfahren hätte.“

den weiterführenden Überlegungen zur Normativität und Implementierung von Klosterregeln diskutiert werden.

## 1.2 Klosterregel und Ordensidentität

### 1.2.1 Die Identität der frühen Kartäuser

Die Untersuchung beschränkte sich darauf, einige Aspekte der kartäusischen und grandmontensischen Ordensidentität im 12. Jahrhundert herauszuarbeiten: die jeweilige Rolle des Gründers, das Verhältnis zu den anderen Orden, zu der „Welt“ und zu der Amtskirche. Ebenso wurden die Träger der Ordensidentität in den Blick genommen. Dabei wurden die Ergebnisse Adelindo Giulianis bestätigt, nach dem Bruno – entgegen unseren Erwartungen und dem Selbstbild der heutigen Kartäuser – für die Identität der frühen Kartäuser nicht die herausragendste Rolle spielte. Im Vordergrund standen nach Giuliani vielmehr die Chartreuse und ihr als vorbildhaft empfundenen Propositum.<sup>3004</sup> Auch in den *Consuetudines*, in denen Bruno nicht einmal erwähnt wurde, spiegelt sich dies wider; die Magisterchronik kann, anders als Laporte es sah, dieses Stillschweigen nicht ausgleichen und taugt auch inhaltlich nicht als Beweis dafür, dass Bruno die überragende Rolle eines heiligen Gründers zukam, der die kartäusische Identität dominierte. Demgemäß belegen die *Consuetudines*, dass der Übergang vom Charisma Brunos zu einer Institution schon weiter vorangeschritten war, als es meist angenommen wird. In den *Consuetudines* ist bereits ein „Amtscharisma“ des Priors und der Gemeinschaft der Chartreuse fassbar<sup>3005</sup>, so dass das Charisma bereits entpersonalisiert und auf die Institution der Chartreuse übergegangen war.

Sich allzu sehr auf Bruno zu berufen, war auch nicht angebracht, weil der Gründer bereits von seiner kalabrischen Gründung vereinnahmt worden war, die frühen Kartäuser generell skeptisch gegenüber Wundern waren, eine egalitäre Gemeinschaft demütiger Brüder bilden wollten und weil sie ihre Verwurzelung in der kirchlichen Tradition betonten. Entsprechend wollten sie keine schöpferische Leistung Brunos oder Guigos in den Vordergrund rücken, was wohl den Vorwurf einer hochmütigen *novitas* nach sich gezogen hätte, sondern stellten ihr Regelwerk als bloße Kompilation traditioneller Texte dar. Die *Consuetudines* erschienen so, ganz im Sinn der Kirchenreform, als Wiederbelebung alter Traditionen. Es verwundert daher

---

<sup>3004</sup> Vgl. Giuliani, *La formazione dell'identità*, S. 175.

<sup>3005</sup> Vgl. Cygler, *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten*, S. 107 f.

nicht, dass sie auch ihre Identifikationsfiguren in der kirchlichen Tradition fanden: Im Schlusskapitel wurden so, angefangen mit Isaak, biblische Eremiten, Wüstenväter sowie der heilige Benedikt als Vorbilder aufgezählt, während Bruno übergangen wurde. Da die frühen Kartäuser ihre Lebensweise somit auf die biblischen Urväter und damit fast auf die Anfänge der Menschheit zurückführten, war ihr Ideal nicht einfach nur rückwärtsgerichtet, sondern gleichsam der Zeit enthoben. Ihr Eremitentum war nur ein Ausdruck des gerechten, gottgefälligen Lebens, das beinahe so lange existierte, wie es Menschen gab.

Eine weitere Identifikationsfigur für den entstehenden Klostersverband stellte der heilige Hugo von Grenoble dar, ein gregorianischer Musterbischof, der die Verbreitung und Verbandsverdingung der Kartäuser entscheidend beeinflusst hatte. So schrieb Guigo, allerdings erst einige Jahre nach den *Consuetudines*, eine Heiligenvita Hugos, und dieser wurde auch, im Gegensatz zu Bruno, im 12. Jahrhundert von den Kartäusern als Heiliger verehrt. In den *Consuetudines* wird nur erwähnt, dass Hugo die Niederschrift des Textes befahl und man seinem Befehl nicht zuwiderhandeln dürfe. Guigo drückte auf diese Weise seinen Gehorsam gegenüber der Amtskirche aus, den er auch in anderen Schriften versicherte, was wiederum aufzeigt, dass er den Idealen der Kirchenreform anhing. Auch wenn Guigo den Gründer der Chartreuse in seinem Text nicht erwähnte – in diesem Punkt war er ein echtes Kind Brunos, der damals in Reims seinen simonistischen Erzbischof bekämpfte und später den Reformpapst Urban II. unterstützte. Die zentrale Rolle der kirchenreformerischen Ideale für die frühen Kartäuser zeigt sich dabei nicht nur in den *Consuetudines*, sondern auch in der *Magisterchronik*, der Heiligenvita Hugos sowie der Unterstützung des Papstes Innozenz II. durch Guigo.

Ein weiteres wichtiges Moment für die Identität der frühen Kartäuser, wie es auch in den *Consuetudines* sichtbar wurde, war die Nähe zu den Benediktinern. Die ersten Kartäuser entstanden gleichsam im Windschatten der Benediktiner, was die Identität der Eremiten prägte. Sie siedelten nicht nur auf benediktinischem Grund, sondern rekrutierten sich mitunter aus ehemaligen Benediktinern und waren auch sonst auf die Unterstützung der Mönche angewiesen. Dementsprechend hüteten sie sich davor, sich hochmütig über die Mönche zu stellen oder ihre eigene Lebensweise als Protest gegen das Benediktinertum auszugeben, wie es die These Leclercqs von einer „Krise des Zönotentums“ implizieren würde.<sup>3006</sup> So arbeitete Guigo in den *Consuetudines* zwar deutlich die Eigenart der Kartäuser heraus, trennte sie aber nicht deutlich von den Benediktinern. Die *Consuetudines*-Form, die Betonung der Gemeinsamkeiten mit den Benediktinern, die fehlende Kritik an den Mönchen sprechen hier

---

<sup>3006</sup> Vgl. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 19-41.

eine eindeutige Sprache, ebenso wie später die Papsturkunden, in denen einzelnen Kartäusern die Befolgung der Benediktregel zugeschrieben wurde. Für Guigo bestand nur ein gradueller Unterschied zwischen Mönchen und Eremiten, da Letztere nur das Schwierigste des religiösen Lebens verwirklichen wollten. Damit stand Guigo auch der Benediktregel selbst nahe, die sich als Anfängerregel verstand und für die Vervollkommnung unter anderem die Orientierung an den Wüstenvätern empfahl.<sup>3007</sup> Auf diese Weise konnten sich die Kartäuser als Elite begreifen, ohne die anderen Religiösen abwerten zu müssen. Dies schlug sich auch in der in der Frühzeit vergleichsweise unkomplizierten Transitusregelung zwischen Benediktinern und Kartäusern nieder, die analog zu derjenigen zwischen Benediktinerklöstern gestaltet wurde.<sup>3008</sup> Anders als die Zisterzienser, hielten es die frühen Kartäuser nicht für nötig, eine für sie vorteilhafte Transitusregelung zu propagieren, auch weil sie keinerlei Wert darauf legten, viele Mönche anzuziehen oder demotivierte Mönche zu halten. Damit standen sie als *neue Eremiten* den *alten Eremiten* näher, als man meistens annimmt. Dies wiederum belegt nochmals die Hinfälligkeit der Forschungsfragen, ob die Kartäuser den Benediktinern zuzurechnen seien oder die *Consuetudines* die Benediktregel ergänzen sollten.

Insgesamt ist die Identität der frühen Kartäuser dadurch charakterisiert, dass sie eher inkludierend statt exkludierend war. Eine strikte Abgrenzung nahmen die Kartäuser nur gegenüber der „Welt“ vor, aber auch hier fallen das weitgehende Fehlen von Polemik und die maßvolle Ausgestaltung der *Consuetudines* auf. So wurden die Kontakte zur Welt – wie im Bereich der Grundherrschaft – entweder völlig gekappt oder – wie im Fall der Messstiftungen – reduziert; die Kartäuser entzogen sich auch nicht ganz der *caritas* und der Gastfreundschaft, übten sie aber nur in einem geringen Maß aus. Ebenso legte Guigo Wert darauf, dass die Kartäuser durch das Schreiben von Büchern „predigten“. Auffällig ist jedoch, dass sich die Kartäuser zwar selbst als arm definierten, sich in den *Consuetudines* jedoch deutlich von den weltlichen Armen abgrenzten, denen gegenüber sie sich moralisch überlegen sahen. Guigo zog es auch vor, arme Religiöse statt weltliche Arme zu unterstützen.

Die untersuchten Aspekte der frühen kartäusischen Identität zeigen klar auf, dass die Kleriker die Träger der Identität waren. Nicht nur standen die Kleriker eindeutig im Mittelpunkt des kartäusischen Propositum und hatten sowohl die ideelle als auch die materielle Macht inne. In den *Consuetudines* wurde zudem die Liturgie – der zentrale Aufgabenbereich der Kleriker – als das Wichtigste am kartäusischen Leben herausgestellt. Auch Einkünfte durch Messstiftungen waren in den *Consuetudines* vorgesehen. Dass sie sich in der Nähe der

---

<sup>3007</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 73.

<sup>3008</sup> Zum Transitus in der kartäusischen Frühzeit gibt es bisher keine Untersuchung. Für die Transitusregelungen der Kartäuser ab 1156, insbesondere aber im Spätmittelalter vgl. Jaritz, *Transeuntis ad alium ordinem*, S. 32-39.



klerikalen Amtskirche und der Benediktiner positionierten und von den Weltleuten abgrenzten, passt in dieses Bild. Damit fügten sich die Kartäuser perfekt in das Klerikerideal der Kirchenreform ein und standen den Reformbischöfen als ihren wichtigsten Förderern auch ideell nahe.

### **1.2.2 Die Identität der Grandmontenser**

Anders als bei den Kartäusern, stand der Gründer Stephan von Muret bei den Grandmontensern im 12. Jahrhundert im Vordergrund und dominierte ihre Identität. Stephans Leben und Wirken als Charismatiker war wohl nicht nur nominell Dreh- und Angelpunkt des grandmontensischen Lebens und Legitimationsgrund der Stephansregel, die als „Wort“ des Gründers dargestellt wurde. Denn die Lebensweise, die in der Regel A konserviert wurde, ähnelte tatsächlich dem Leben in zahlreichen jungen Eremitengemeinschaften, das bei den Grandmontensern in singulärer Weise auf Dauer gestellt werden sollte. Das Verhältnis zum charismatischen Gründer war jedoch nicht ganz unproblematisch. Einerseits musste ein Charismatiker Wunder wirken, damit sein Charisma glaubhaft war und die Regel fundieren konnte – doch wenn er Wunder wirkte, war die eremitische Einsamkeit und damit ein wichtiger Punkt der Regel gefährdet. Unter den ersten Priestern wurde eine traditionelle Heiligenverehrung Stephans eher als Gefahr gesehen. Die Grandmontenser propagierten daher anfangs eher eine ethische Heiligkeit Stephans und betonten die Heiligmäßigkeit seines Lebens, statt seine Wunder herauszustellen; den Gründer zu verehren, bedeutete in erster Linie, sein Leben nachzuahmen. Dabei war der Prior Stephan von Liciac bereit, dem Charisma des Gründers durch eine geschönte Vita nachzuhelfen. Auf Dauer wurde dies im Verband jedoch nicht als ausreichend gesehen. Als es an die Durchsetzung der Regel B ging, erbat die Grandmontenser die päpstliche Kanonisation Stephans von Muret und schwenkten doch auf eine traditionelle Heiligenverehrung um. Diese musste jedoch zu einer Trennung zwischen Regel und Leben führen. Der Gründer behielt zwar seinen zentralen Platz für die Identität der Grandmontenser, wurde aber offenbar im Laufe der Zeit anders betrachtet, was sich in der Abschaffung einiger Paragraphen der Regel B im 13. Jahrhundert äußerte: Stephan wurde zu einem fernen Vorbild wie die Wüstenväter, das man in den gegenwärtigen Zeiten nicht mehr nachahmen konnte.

Bereits dem Gründer hatte die geschönte Vita Stephans von Liciac eine sehr enge Verbindung zum Papsttum nachgesagt. Das Papsttum spielte eine zentrale Rolle für die fingierte

grandmontensische Gründungserzählung in der Stephansvita. In dem Text wurde behauptet, dass Stephan von Muret in Italien die kirchlichen Traditionen studierte, mit gregorianischen Bischöfen, Kardinälen und dem Papst zu tun hatte und von diesem die Erlaubnis erlangt hatte, ein eremitisches Leben nach dem Vorbild einer süditalienischen Eremitengemeinschaft zu führen und einem Klosterverband zugrunde zu legen. Ebenso wurde in dem Text eine „Approbation“ der Grandmontenser und „Kanonisation“ Stephans durch zwei Kardinäle vorgespiegelt, die später als Innozenz II. und Anaklet II. um das Papsttum kämpften. Die Erzählung der Stephansvita legte offenbar Wert darauf, die Anerkennung des Papsttums und die Nähe zu ihm herauszustellen und die Verankerung in der kirchlichen Tradition zu betonen. Darüber hinaus drückte die Stephansregel Respekt vor dem Weltklerus und seinen Rechten aus und fixierte ein äußerst bischofsfreundliches Propositum. So spiegelte der Text die enge Verbindung der Grandmontenser zu den Bischöfen – insbesondere dem Bischof von Limoges – wider, die den Verband förderten. Auch bei den Grandmontensern wurde somit die Nähe zur Kirchenreform und dem Reformpapsttum unterstrichen.

Das Verhältnis zu den Benediktinern und den anderen Orden unterschied sich hingegen von den Kartäusern. Zwar waren beide Verbände vor allem von einem benediktinischen Horizont geprägt, aber die Kartäuser zeigen insgesamt eine eher inkludierende und die Grandmontenser eher eine exkludierende Identität. Das Verhältnis der Grandmontenser zu den Benediktinern erscheint als eher ambivalent. Zwar ist eine Förderung der Eremiten durch die Benediktiner belegt, doch zugleich deuten die Quellen ein starkes Konkurrenzverhältnis an. Dieses war vermutlich durch die im Vergleich zu den Kartäusern stärkere Expansion der Grandmontenser bedingt; zudem verschrieben sich die Grandmontenser auch der *caritas* und Gastfreundschaft und hatten somit eine ähnliche Ausrichtung wie die Benediktiner. Die Grandmontenser grenzten sich unter Stephan Liciac rhetorisch stark von den Benediktinern ab und kritisierten, ähnlich wie die Zisterzienser, den Reichtum traditioneller Klöster. Allerdings polemisierten die Grandmontenser auch generell gegen die Annahme der Benediktregel, was eventuell auch auf die Zisterzienser gemünzt war – die Argumentation erschien hier allerdings als Verteidigung gegen die Kritiker des Verbandes, welche den Grandmontensern die Annahme der Benediktregel nahelegten. Ebenso grenzten die Grandmontenser ihr Propositum von den Kanonikern ab. Ähnlich wie die Kartäuser, verstanden sich die Grandmontenser somit als Elite, die das Wichtigste am Evangelium – die absolute Armut – verwirklichte. Sie stellten sich rhetorisch zwar nicht generell über alle anderen *religiones* und kritisierten nur den Reichtum in Klöstern, aber sie brandmarkten auch die Annahme von Gaben gegen Gebete als habüchtig – eine Praxis, die man in den allermeisten Klöstern vorfand. So wurde zwischen

den Zeilen doch sehr deutlich, dass sich die Grandmontenser den meisten anderen *religiones* überlegen sahen.

Noch klarer trat dieses Denkens gegen Ende des 12. Jahrhunderts unter dem Prior Gerhard Ithier hervor, als Stephan von Muret bereits kanonisiert und die Regel B approbiert worden war. Bei Gerhard ist eine Sehnsucht nach Überwindung der monastischen Differenz erkennbar, und die Grandmontenser wurden von ihm eindeutig als der beste Orden dargestellt, von dem die Erneuerung des Religiosentums ausgehen sollte. Gerhard betrachtete die anderen *religiones* im Grunde als überholt und war der Ansicht, dass alle in den Grandmontensern aufgehen sollten. In dieser Sehnsucht nach einem universalen Orden, der die monastische Differenz überwand, zeigt sich eine Nähe zum Idealbild Joachims von Fiore, ohne dass man irgendeine wechselseitige Beeinflussung erkennen kann. Hier folgte die Identitätskonstruktion der Grandmontenser dem „code of culture or sacredness“ nach Eisenstadt und Giesen.<sup>3009</sup>

Ein Charakteristikum der Grandmontenser, das als ungewöhnlich für einen Eremitenorden erscheint, war ihr besonders Verhältnis zur „Welt“. Zwar betonten sie, wie andere Eremiten auch, dass sie für die „Welt“ gestorben waren, und kappten einige der Verbindungen zur „Welt“, welche die Benediktiner hatten – wie die Einbindung in die Grundherrschaft und die Messstiftungen. Dennoch identifizierten sie sich anfangs mit den Laien und insbesondere mit den weltlichen Armen. Dabei verwiesen sie auf die allen Christen gemeinsame Basis des Evangeliums; zwischen Mönchen und Laien bestand für sie nur ein gradueller Unterschied, nämlich insofern, als die Mönche die evangelischen Räte für die Vollkommenen beachteten. Im Laufe des 12. Jahrhunderts änderte sich die Einstellung ein wenig, da der Prior Gerhard Ithier in seinen Schriften auf Distanz zu den weltlichen Armen ging. Interessant ist auch die Nähe des grandmontensischen Bußeremitentums zum ritterlichen Milieu und zur Kreuzzugsspiritualität: Im Liber de Doctrina wurden häufig Ritter angesprochen, und die Grandmontenser stellten sich als Alternative zu den Kreuzzügen dar.

Die grundlegende Identifikation mit den Laien hing wahrscheinlich mit dem Ursprung der Grandmontenser in einer Laienbruderschaft sowie der herausgehobenen Rolle der Laienbrüder im Verband zusammen. Entsprechend verschrieben sich die Grandmontenser auch dem Wirken nach außen durch *caritas* und Gastfreundschaft, auch wenn sie als Eremiten ihre Einöde nicht verlassen wollten, um nach außen zu wirken und sich damit von den Kanonikern abgrenzten. Auch die Armut der Grandmontenser und ihre in der Regel festgeschriebene Abhängigkeit von Almosen machten die Grenzen zur Außenwelt durchlässiger als bei den Kartäusern. Das Propositum der Grandmontenser kam insgesamt

---

<sup>3009</sup> Für die Theorie Eisenstadts und Giesens siehe Kapitel I.2.2.

auch den Interessen des weltlichen Adels entgegen, da sich der Verband vom Gutdünken seiner Förderer abhängig machte und sich mit vergleichsweise geringer Landausstattung begnügte. Auch den kleineren Herren kam man durch vorteilhafte Regelungen entgegen, da ein Rückzug von Schenkungen relativ problemlos möglich war. Insgesamt erscheint auch die Identität der Grandmontenser eher inkludierend als exkludierend, doch die Akzente sind merklich anders als bei den Kartäusern. So betonten die Grandmontenser eher die Gemeinsamkeiten mit der laikalen Außenwelt und grenzten sich dafür stärker – und mitunter in polemischer Weise – von den anderen Religiösen ab.

Interessante Ergebnisse erhält man, wenn man nach dem Träger der Identität der frühen Grandmontenser fragt. Offenbar gelang es dem Verband im ganzen 12. Jahrhundert nicht, eine einheitliche Identität auszubilden – die Identitätsdiffusion lässt sich bereits auf die Zeiten Stephans von Liciac zurückverfolgen und manifestierte sich wohl auch in der problematischen Stellung zum Gründer. Die in diesem Kapitel skizzierten Identitätsmomente basieren vor allem auf Quellen, die unter den Priestern Stephan von Liciac, Peter von Boschiac und Gerhard Ithier und damit Unterstützern der Stephansregel entstanden; man kann jedoch mit guten Gründen annehmen, dass einige im Verband anders dachten, was auch die gravierenden Konflikte zwischen Klerikern und Konversen erklären kann. Charakteristisch für die grandmontensische Lebensweise nach der Stephansregel ist, dass ideelle und materielle Macht im Verband auseinanderfielen – die ideelle Macht kam den Klerikern, die materielle Macht den Laienbrüdern zu. Nach der Regel A standen – wie bei den Kartäusern – die Kleriker im Mittelpunkt des grandmontensischen Propositum, aber auffällig ist, dass die Regel A fast ausschließlich den Aufgabenbereich der Laienbrüder ordnete, nicht weiter auf die Liturgie einging und dass Messstiftungen als Einkommensquelle ausgeschlossen wurden. Gäbe es nicht Kapitel 54 der Stephansregel, würden die Kleriker als die Unterlegenen erscheinen – die Aufwertung der Kleriker erscheint nur als Lippenbekenntnis, da nirgendwo die eigentlichen Aufgaben der Kleriker innerhalb der Gemeinschaft gerühmt wurden. Ein Indiz für eine Identitätsdiffusion ist auch die Existenz einer klerikalen (Stephansvita, Vita A) und einer laikalen (Wilhelm Dandina, Vita Hugonis) Erzähltradition im Verband. Die Grandmontenser positionierten sich daher sowohl nahe am Weltklerus als auch an den Weltleuten, ohne eindeutig Stellung zu beziehen. Eine einheitliche Identität konnte der Orden wohl erst im 13. Jahrhundert entwickeln, als die ideelle und die materielle Macht bei den Klerikern zusammenfielen.

### 1.2.3 Vergleich zwischen beiden Orden

Ein Vergleich zwischen der Identität der frühen Kartäuser und der frühen Grandmontenser zeigt, dass sich die Identität von Eremitenorden sehr unterschiedlich gestalten konnte. Weder kann man generell davon ausgehen, dass sich alle Eremiten stark von den Weltleuten abgrenzten, wie man es eigentlich erwarten könnte – noch kann man generell den Protest gegen das Benediktinertum als identitätsstiftend für die Eremitenorden ansehen, wie es Leclercqs These einer „Krise des Zönotentums“ nahelegen würde.<sup>3010</sup> Die Grandmontenser grenzten sich stark von den anderen *religiones* ab und betrachteten sich als so gut wie allen anderen – nicht nur den Benediktinern! – überlegen. Hingegen betonten die Kartäuser eher die Gemeinsamkeiten mit den anderen *religiones*, wenngleich auch sie sich als Elite ansahen. Es ist interessant, dass diese Identitätskonstruktion im Hinblick auf das Verhältnis zu anderen Orden mit der Bezeichnung der normativen Basistexte korrelierte – während die Kartäuser die integrativ erscheinende Bezeichnung *Consuetudines* wählten, setzte sich im Laufe des 12. Jahrhunderts bei den Grandmontensern der Begriff *regula* durch. Wie oben dargelegt, wurde der Begriff *regula* von einigen im 12. Jahrhundert auf einen Text von besonderer und universaler Autorität bezogen, weshalb es als hochmütige Anmaßung empfunden werden konnte, eine Klosterregel auch *regula* zu nennen.<sup>3011</sup> Tatsächlich wurde in den Schriften des Gerhard Ithier ein durch die Kanonisation Stephans befördertes Überlegenheitsgefühl sichtbar, das mancher durchaus als Hochmut hätte interpretieren können. In Bezug auf die allgemeine klösterliche Mentalitätsgeschichte ist interessant, dass bei den Grandmontensern an der Wende zum 13. Jahrhundert ein universalistischer Anspruch formuliert wurde, als auch andere von einer Aufhebung oder zumindest Reduzierung der monastischen Differenz träumten – man denke hier an Joachim von Fiore oder die Statuten des Vierten Laterankonzils, welche neue Klosterregeln verboten.

In beiden Orden spielte zwar der Gründer eine wichtige Rolle für die Identität des Ordens, doch auf sehr unterschiedliche Weise. Gerade das Beispiel der Grandmontenser zeigt deutlich, dass ein traditioneller heiliger Gründer bzw. eine charismatische Gründerfigur für einen Eremitenorden nicht ganz unproblematisch war, da die kultische Verehrung eines heiligen Gründers die eremitische Einsamkeit hintertreiben konnte. Die Kartäuser hatten dieses Problem nicht, da die Gebeine Brunos in Kalabrien lagen, und sie waren konsequent darin, auch keinen anderen Kartäusermönch zu einem Heiligen zu erheben. Vielmehr „adoptierten“

---

<sup>3010</sup> Vgl. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 19-41.

<sup>3011</sup> Vgl. Kapitel IV.1.1.1.3.

sie sich mit Hugo von Grenoble einen heiligen Gründer, der primär dem Bistum Grenoble gehörte und außerhalb der Chartreuse kultisch verehrt wurde. Auf diese Weise fiel der Glanz eines Heiligen auf die kartäusischen Anfänge, ohne dass die Eremiten deshalb Nachteile erleiden mussten.

Eine Gemeinsamkeit von Kartäusern und Grandmontensern ist, dass sie beide die kirchenreformerischen Ideale unterstützten und dem Weltklerus ihre Ehrerbietung verdeutlichten. Dies zeigt die Nähe der beiden Orden zu den Reformbischöfen als den wichtigsten Förderern auf. Die Grandmontenser positionierten sich darüber hinaus auch nahe an den weltlichen Förderern, wie sie auch ihre Nähe zum ritterlichen Milieu und zu den weltlichen Armen betonten; die Kartäuser grenzten sich dagegen von der „Welt“ ab. Dass sie sich selbst als arm definierten, bedeutete nicht, dass sie sich auch mit den weltlichen Armen verbunden sahen. Die Kartäuser unterschieden, wie die meisten anderen ihrer Zeit, zwischen freiwillig und unfreiwillig (bzw. religiösen und weltlichen) Armen und fanden nichts dabei, Letztere abzuwerten. Dass die Grandmontenser dies zumindest anfangs anders sahen, ist eine Besonderheit und unter den neuen Orden des 12. Jahrhunderts vielleicht sogar singulär. Unter Gerhard Ithier schwenkten die Grandmontenser auf die übliche Distanz der Religiösen gegenüber den weltlichen Armen ein.<sup>3012</sup>

Interessant an beiden Orden ist darüber hinaus die soziale Dimension und die pragmatischen Funktionen der Identitätskonstruktion, auf die Eisenstadt und Giesen aufmerksam gemacht haben: *“The construction of boundaries and solidarity is not, however, a purely ‘symbolic’ affair, unrelated to the divisions of labor, to the control over resources and to social differentiation. Obviously, solidarity entails consequences for the allocation of resources, above all for structuring the entitlements of the members of the collectivity as against the outsiders. Such entitlements refer not only to the different resources distributed within the collectivity but also to access to public goods, and to major institutional markets or arenas. (...) Therefore particular codes of collective identity are affiliated to particular social groups who are the carriers of a symbolic code and function as constructors of collective identity.”*<sup>3013</sup> Bei den Kartäusern ergab sich hier ein sehr deutliches Bild, dass die Kleriker als Träger der Ordensidentität fungierten und die ideelle und materielle Macht innehatten. Sie gingen somit konform mit dem Klerikerideal der Kirchenreform, das Distanz und Macht gegenüber den Laien einbegriff. Dagegen gelang es den Grandmontensern nicht, eine einheitliche Identität auszubilden. Die grandmontensische Identitätsdiffusion resultierte vor

---

<sup>3012</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.3.

<sup>3013</sup> Eisenstadt/ Giesen, *The Construction of Collective Identity*, S. 76 f. Hervorhebungen im Text.

allem daraus, dass die ideelle Macht den Klerikern und die materielle den Konversen zugeteilt wurde, und erklärt vermutlich auch die widersprüchlichen Ideale, die in der Regel A fassbar sind.<sup>3014</sup> Dies ist auch deshalb interessant, da die Kleriker nur eine Minderheit im Verband darstellten, aber dennoch merklich Einfluss ausübten – es war offenbar kompliziert, sich gegen das vorherrschende Klerikerideal zu stellen und eine konsequent laikale Ausrichtung des Ordens zu proklamieren, obwohl die Ritterorden als Vorbild hätten dienen können. Stephan von Muret stellte wohl den kleinsten gemeinsamen Nenner der zerstrittenen Grandmontenser dar, so dass es nicht verwundert, dass sie sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts schließlich doch der konventionellen Heiligenverehrung ihres Gründers zuwendeten, um dem gravierenden Konflikt zwischen Klerikern und Konversen in den 1180er Jahren ein Ende zu setzen. Auch hier zeigte es sich jedoch, dass die Grandmontenser den Konventionen langfristig nicht widerstehen konnten: Im 13. Jahrhundert wurde der Orden konsequent klerikalisiert, was schließlich eine einheitliche klerikale Ordensidentität fundierte. Die Schwierigkeiten ergaben sich bei den Grandmontensern wohl daraus, dass sie ursprünglich wahrscheinlich eher einer Laienbruderschaft ähnelten, die im Laufe der Zeit zu einem monastischen Verband umgeformt wurde, während bei den Kartäusern von den Anfängen unter Bruno an Kleriker eine wichtige Rolle spielten.

In der Forschung noch zu wenig betont sind die pragmatischen Funktionen der Identitätskonstruktion der Eremiten als „Arme“. Wenn man die soziale Implikationen dieser Konstruktion betrachtet, wird das Verhältnis zu den Benediktinern und zu den weltlichen Armen nuanciert – durch die Betonung der Armut wird die Nähe der Kartäuser zu den Benediktinern und die Nähe der Grandmontenser zu den weltlichen Armen hintertrieben. Hierbei ist Annette Kehnel's Beobachtung, dass Armut als „Erwerbsprinzip“ dienen konnte, ohne Weiteres von den Franziskanern auf die Eremitenorden übertragbar – denn aus der Armut ergab sich ein Anspruch auf Almosen.<sup>3015</sup> Wenn die Grandmontenser den Reichtum der Weltleute und der Klöster geißelten, setzten sie diese moralisch in das Unrecht – ein Unrecht, das nur durch Almosen ausgewetzt werden konnte, und es war selbstverständlich, dass die Ärmsten auch die meisten Almosen bekommen mussten. Die Eremiten stellten sich als ärmer und daher förderungswürdiger als die Benediktiner dar, und auch als ärmer und förderungswürdiger als die weltlichen Armen, da sie diesen durch ihre freiwillige „Armut im Geiste“ moralisch überlegen waren. Armut war nicht nur ein spirituelles Ideal, das die

---

<sup>3014</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.3.

<sup>3015</sup> Kehnel, *Der freiwillig Arme ist ein potentiell Reicher*, S. 212.

Eremiten aufrichtig verfolgten – sie war auch ein Argument im Konkurrenzkampf um Förderer.

Indirekt war diese Argumentation auch gegen die Seelgeräte bzw. die traditionelle Verknüpfung der Armenfürsorge mit der Liturgie gerichtet, die im Frühmittelalter die gängige Form der Armenfürsorge darstellte. Träger dieser Art von Armenfürsorge waren vor allem die Benediktiner, welche beispielsweise am Todestag der Stifter eine bestimmte Menge von Messen lasen und eine bestimmte Anzahl von Armen verköstigte. Die Selbstdefinition als „Arme“ zielte vielmehr auf direkte Spenden an die Eremiten und steht offenbar im Zusammenhang mit einer allmählichen Etablierung des karitativen Gedankens, der die Armenfürsorge selbst, aber nicht die Liturgie in den Mittelpunkt stellte, und zu der auch die neuen Spitalorden des Hochmittelalters beitrugen. Dass sich die Eremiten als förderungswürdiger als die weltlichen Armen darstellten, rechtfertigte gegenüber der Außenwelt, dass sie im Vergleich zu den traditionellen Klöstern die Caritas reduzierten, und diente dazu, Unterstützung durch die „Reichen“ einzuwerben. Zu diesen „Reichen“ zählten nicht nur weltliche Förderer, sondern auch die Benediktiner, auf die oft ebenfalls Druck ausgeübt wurde, die Eremiten zu unterstützen.<sup>3016</sup> Die Kritik am „Reichtum“ der Benediktiner konnte also mitunter dazu dienen, Almosen von eben diesen einzuwerben! Petrus Venerabilis war diese pragmatische Funktion der Selbstdefinition als „Arme“ durchaus bewusst, wenn er die „Armut“ der Zisterzienser in einem Brief an den Kanzler Haimeric an zweifelte – der Brief hatte den Verzicht auf die Erhebung des Zehnten von den Zisterziensern zum Thema, der von Papst Innozenz II. angeordnet worden war.<sup>3017</sup> Hierbei handelt es sich um einen bisher wenig beachteten Aspekt in der Beziehung zwischen Benediktinern und Eremiten, der unten näher erläutert werden soll.<sup>3018</sup> Der eremitische Armutsdiskurs ist darüber hinaus auch interessant, da die moralische Abwertung der unfreiwillig Armen (und Aufwertung der freiwillig Armen) im Hochmittelalter in einer Zeit geschah, in welcher der allgemeine Wohlstand anstieg. Wenn unfreiwillige Armut nur verdienstvoll war, wenn sie bereitwillig und ohne Widerstand ertragen wurde, wurden die gesellschaftlichen Verhältnisse moralisch legitimiert und Auflehnung gegen diese als unmoralisch gebrandmarkt. Das eremitische Armutsideal, das eine wichtige Rolle für die Identität der Eremitenorden spielte, hatte somit auch eine Schattenseite, die bei aller Bewunderung für die asketischen Leistungen der Mönche nicht unterschlagen werden sollte.

---

<sup>3016</sup> Siehe hierzu unten, Kapitel IV.2.2.2.

<sup>3017</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, Epistola 34, S. 109-113, besonders S. 111.

<sup>3018</sup> Siehe hierzu unten, Kapitel IV.2.2.2.



## **1.3 Gründe für die Niederschrift der Regeln**

### **1.3.1 Gründe für die Niederschrift der Consuetudines Guigonis**

Gründe für eine Niederschrift der Consuetudines Guigonis, die sich innerhalb der kartäusischen Gemeinschaft finden lassen, spielten eine vergleichsweise geringe Rolle, da Guigo den Text nicht aus eigenem Antrieb verfasste. Es waren vermutlich weder das schwindende Charisma Brunos noch der Wille zur Verbandswerdung und zur dauerhaften Wahrung des eremitischen Propositum – obgleich diese Punkte für Guigo wichtig gewesen sein mögen – letztlich ausschlaggebend dafür, dass Guigo sein Regelwerk verschriftlichte. Die Niederschrift der Consuetudines erfolgte vielmehr vorrangig auf äußeren Druck hin und ist aus den wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen insbesondere des Bugey, aber auch des Massivs der Chartreuse erklärbar. Gerade im Bugey, in dem die drei von Guigo adressierten Kartausen lagen, ging die Etablierung der Einsiedeleien auf Kosten der Benediktiner. Die Kartausen benötigten für ihre spezielle Wirtschaftsweise ein weiträumiges Territorium, das nicht anderweitig genutzt werden durfte, und veränderten durch Expropriationen die lokalen Wirtschafts- und Machtverhältnisse. Das Umfeld, insbesondere die Benediktiner, war zwar bereit, die Kartausen zu fördern und Besitz an sie abzutreten, zumal auch sie sich Vorteile von den veränderten Verhältnissen versprachen. Allerdings wollten sie zum Selbstschutz der Expansion der Kartausen Grenzen setzen und forderten, dass diese wirtschaftliche Restriktionen analog zu denen der Chartreuse einhielten. Zudem verlangten sie, dass sie sich dauerhaft auf die kartäusische Lebensweise mitsamt ihren wirtschaftlichen Einschränkungen festlegten; dies konnte nur durch eine Regel geschehen.

Da die lokalen Bischöfe, Hugo von Grenoble und der Graf Amadeus III. von Savoyen aus wirtschaftlichen und territorialpolitischen Gründen besonderen Wert darauf legten, dass die kartäusischen Einöden gesichert und anerkannt wurden und auch sie die Vorteile wahren wollten, welche die Kartausen für sie mit sich brachten, unterstützten sie dieses Ansinnen. Vermutlich nach zahlreichen Absprachen zwischen den Benediktinern, den Kartausen, den Bischöfen und dem Grafen von Savoyen wurde folglich beschlossen, dass Guigo eine Regel verfassen sollte. Den Kartausen im Bugey war dies nur allzu recht, da sie sich schon seit Längerem an der Chartreuse orientierten; falls es sich bei Saint-Sulpice tatsächlich um ein ehemaliges Cluniazenserpriorat handelte, benötigte gerade dieses detailliertere Anweisungen als bisher, weil es seine gesamte Lebens- und Wirtschaftsweise umstellen musste, wenn es sich der kartäusischen Lebensweise zuwenden wollte. Da Guigo anfänglich wohl zögerte,

ihren Bitten nach einer Regel nachzukommen, befahl ihm Bischof Hugo von Grenoble, die Gewohnheiten der Chartreuse aufzuschreiben.

Interessant ist nun die Art und Weise, wie man mit dem Text Guigos umging. Auch wenn die Umgebung Druck auf die Kartausen im Bugey ausübte, so sollte keine Regel oktroyiert werden. Den Einsiedeleien wurde vermutlich von den Bischöfen ein Zeitfenster eingeräumt, das der Erprobung der kartäusischen Lebensweise dienen sollte und an dessen Ende sich die Klöster entscheiden sollten, ob sie sich darauf dauerhaft festlegen wollten; die *Consuetudines Guigonis* sollten wohl zunächst nur als Handreichung für diese Probephase dienen, auch wenn von Anfang an klar war, dass der Text die Funktion einer Regel einnehmen sollte, sobald eine Einsiedelei die *Consuetudines* annahm. Den Einsiedeleien im Bugey war es somit zwar freigestellt, ob sie die *Consuetudines* annehmen wollten; falls sie dies nicht taten, blieb dies jedoch nicht ohne Konsequenzen. Bezeichnenderweise konnte sich Saint-Sulpice ungehindert für die Zisterzienser entscheiden, musste aber dafür seinen Ort wechseln: Neben den speziellen Bedürfnissen der Zisterzienser, die einen Ortswechsel erforderlich machen konnten, mochte auch eine Rolle gespielt haben, dass das Umfeld am bisherigen Ort nur eine Kartause, nicht aber eine Zisterze dulden wollte. Portes und Meyriat nahmen schließlich die *Consuetudines* an und durften daher an ihrem Ort bleiben; in der Urkunde „*Qui divina gratia vocante*“, in der die Annahme der *Consuetudines* durch Portes dokumentiert ist und die als Vorbild für analoge Urkunden diente, wurde dabei nochmals betont, dass der Kartause ihr Besitz nur zustand, solange sie die kartäusische Lebensweise mitsamt ihren wirtschaftlichen Restriktionen einhielt.

Auf diese Weise konnte schließlich ein gelungener Kompromiss und ein Interessenausgleich zwischen den Eremiten, den Benediktinern, den Bischöfen und dem weltlichen Herrscher erzielt werden. Die *Consuetudines* sind letztlich einer Interessengemeinschaft dieser verschiedenen Parteien zu verdanken, die zwar allen Vorteile einbrachte, aber zum Teil auch Einschränkungen auferlegte. Auch den Kartausen Portes und Meyriat fiel es wohl nicht leicht, die *Consuetudines* einzuhalten, und sie mussten beide in den 1130er Jahren von ihrer Umgebung zurechtgewiesen werden, sich nach der Regel zu richten und unerlaubten Besitz außerhalb ihrer Grenzen wieder abzugeben. Nicht zuletzt brachten die *Consuetudines* den Kartausen auch die Anerkennung durch das Papsttum ein, verbunden mit einer päpstlichen Besitzbestätigung. Vermutlich hatte man auch diesen Aspekt von Anfang an im Auge.

Eine wichtige Funktion der kartäusischen *Consuetudines*, die über die Ordnung der Klöster und die Konstituierung einer Observanzgemeinschaft hinausging, war es somit, die territorialen Ansprüche der Kartausen durchzusetzen. Bei den Kartäusern erscheint dies sogar

als der primäre Grund, warum für eine so kleine und lose Gemeinschaft eine Regel verfasst wurde; ohne den Druck von außen hätte Guigo die *Consuetudines* wohl nicht geschrieben. Dass Guigo den Bitten der drei Klöster im Bugey zunächst nicht nachkam, ist auch daraus erklärbar, dass der Prior sich dafür wohl erst der Zustimmung der zuständigen Bischöfe versichern musste, denen ja die Aufsicht über die Lebensführung in den Klöstern ihrer Diözesen oblag. Zudem war Guigo einer Verbandsverdingung gegenüber reserviert eingestellt, einerseits aus einem elitären Selbstverständnis heraus, andererseits, weil er sich nicht von der monastischen Umwelt abheben wollte und vermutlich noch in der Kategorie voneinander unabhängiger Einzelklöster dachte.

Als Bischof Hugo ihm jedoch befahl, die Regel aufzuschreiben, nahm Guigo nach einigem Zögern die Sache in die Hand und wirkte in der Folgezeit auch aus eigenem Antrieb darauf hin, die Bindung zwischen den einzelnen Klöstern zu festigen und die Gründung neuer Kartausen zu unterstützen. Dass sich die benachbarte Einsiedelei Chalais um 1124 dem Zönobitentum zuwandte und auch Brunos Gründung in Kalabrien zu Beginn der 1120er Jahre seinen rein eremitischen Charakter verlor, mag Guigo die Dringlichkeit einer eigenen Regel vor Augen geführt haben; gerade die annähernd zeitgleich zu den *Consuetudines* erfolgte Festlegung von Chalais kann zudem auf politische Interessen Hugos an der Grenze zur Erzdiözese Vienne hinweisen, die eine Regel notwendig machten. Vielleicht hatte Bischof Hugo dem Prior auch vermittelt, dass einige Machthaber Interesse daran hatten, das kartäusische Propositum weiter zu verbreiten. Demgemäß gestaltete Guigo die *Consuetudines* so, dass sie als Grundlage einer neuen Observanzgemeinschaft dienen konnte, die ihre strenge eremitische Ausrichtung bewahrte und auf eine allzu schnelle Expansion verzichtete. Mit der Einholung der päpstlichen Approbation, der Etablierung Hugos von Grenoble als eines heiligen Gründers und vielleicht sogar der Einberufung eines ersten Generalkapitels trieb Guigo die Verbandsverdingung weiter voran.

Interessant ist, dass der Schreibanlass, den Guigo im Text erwähnte, nur einen Teil der Geschehnisse wiedergab. Es ist unklar, ob er einen Überblick über die zum Teil verwickelten politischen und wirtschaftlichen Hintergründe hatte; vielleicht aber steckte auch eine spezielle Absicht dahinter, die mit der identitätsstiftenden Funktion von Klosterregeln zusammenhing. Wenn Guigo schrieb, dass er die *Consuetudines* auf Bitten der drei Prioren und Gemeinschaften von Portes, Meyriat und Saint-Sulpice sowie auf Befehl des Bischofs Hugo von Grenoble verfasst habe, so machte er die Regel zur alleinigen Sache der Kirche. Im Sinn der Kirchenreform und der *libertas ecclesiae* konnte er den weltlichen Einfluss nicht erwähnen. Auch blendete Guigo den Anteil der Benediktiner aus, denn der Text sollte allein

als Sache der Kartausen und des Diözesanbischofs erscheinen. Wenngleich Guigo die Kartäuser nicht völlig von den Benediktinern abgrenzen wollte, so konnte er auf diese Weise die Eigenständigkeit der Kartäuser demonstrieren.

### 1.3.2 Gründe für die Niederschrift der Stephansregel

Für die Niederschrift der Regel A um 1150 sind vor allem verbandsinterne Gründe nachweisbar. Sie stellte das zentrale Dokument für die Verbandsreform des Priors Stephan von Liciac (1139-1163) dar, welche die Grandmontenser auf die Pfade des Gründers zurückführen sollte, von denen man wohl unter dem vorherigen Prior Peter von Limoges (1124-1137) abgewichen war. Die Reform sollte wahrscheinlich zugleich aus einer eher losen Laienbruderschaft einen monastischen Verband formen; damit reagierte Stephan von Liciac vielleicht auf Austritte aus dem Verband und diverse Disziplinprobleme. Somit bildete eine interne Krise bzw. eine Neuausrichtung des Verbandes einen wichtigen Schreibanlass für die Regel A, womit der Text mustergültig der These Albrecht Diems zum Schreibanlass von Klosterregeln entspricht.<sup>3019</sup>

Ebenso lässt sich die Regel A – eng damit zusammenhängend – als mustergültiges Beispiel für einen normativen Basistext deuten, der von der „zweiten Generation“ eines Verbandes niedergeschrieben wurde und der das Charisma des Gründers veralltäglichen sollte. Damit wird eine These Gert Melvilles zum Schreibanlass der Stephansregel bestätigt.<sup>3020</sup> Allerdings wurde die Regel A nicht zielgerichtet geschrieben, bevor das Charisma des Gründers verblasste – denn laut den Quellen waren die Taten und Worte des Gründers zu den Zeiten Stephans von Liciac schon fast in Vergessenheit geraten. Der Prior musste dem Charisma des Gründers bereits „nachhelfen“, indem er Teile seiner Vita fingierte. Die Lebensweise des Gründers wiederum, die derjenigen in anderen jungen Eremitengemeinschaften ähnelte, diente als Leitlinie für die Verbandsreform, welche die unter Peter von Limoges erfolgte Anpassung an andere Orden rückgängig machen sollte. Die Regel A diente als Anleitung zur Umsetzung der Reform, besonders in den Zellen, auf die der Prior schlecht zugreifen konnte; sie sollte die Reform verfestigen und sollte bei den Bischöfen und anderen Förderern für die Reform werben. Insbesondere die Mitwirkung der Bischöfe, welche die Korrekturgewalt

---

<sup>3019</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 139 f.

<sup>3020</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 354 und 356.

innehatten, war für die Durchführung der Reformen erforderlich; die Regel konnte auch Leitlinien für die bischöfliche Korrektur geben.

Im Zusammenhang mit der Verbandsreform stand auch eine Expansion der Grandmontenser; die Regel fungierte nicht nur als Anleitung für Neugründungen, sondern erleichterte auch die Ausbreitung des Verbandes, da die Regel nun den Bischöfen vorgelegt werden konnte. Dabei wurde zugleich eine Nische für die Grandmontenser definiert, ein *modus vivendi* mit dem lokalen Umfeld und praktische Vorteile für die Förderer aufgezeigt. Die Regel A ist somit vor dem Hintergrund einer Expansion des Ordens zu sehen, die in der Forschung am häufigsten als Schreibanlass der Stephansregel genannt wird. Der Text konnte sowohl den Prior, den an Grandmont gebunden war, und die mündliche Kommunikation im Verband entlasten.<sup>3021</sup> Auf Basis der Regel sollte ein einheitlicher Verband konstituiert werden, wobei man den Gefahren einer fehlenden Exemption entgegenwirken wollte: Es sollte verhindert werden, dass die Bischöfe einzelne Zellen in Häuser anderer *religiones* umwandelten.

Äußere Einflüsse auf die Niederschrift der Regel A sind, anders als bei Kartäusern, weniger zu fassen – dies liegt daran, dass Quellenbelege fehlen, die Regel A nicht genau datiert werden kann und unklar ist, ob der Text auf spezielle örtliche Gegebenheiten reagierte. Dass äußere Einflüsse eine Rolle spielten, ist jedoch nicht auszuschließen, da die Regel sich vor allem auf die Regelung des Verhältnisses zur Außenwelt und ökonomische Belange konzentrierte, welche für die Außenwelt relevant waren. In der Regel A wurde zudem ein sehr bischofsfreundliches wie adelsfreundliches Propositum formuliert, das sowohl für kleinere Herren als auch für Landesherren und Könige interessant war. Eine wichtige Rolle spielte wahrscheinlich die Konkurrenz durch andere Orden – vor allem auf Grundlage der Benediktregel –, zu denen wohl einige Grandmontenser übergetreten waren. Die Regel bot einen festen kirchlichen Status, der vor Übertritten schützen konnte, denn die Regel und die Profess ermöglichten eine Rückforderung von Mönchen und erschwerten einen Übergang ganzer Zellen an andere Observanzen.

Ein Druck durch die Amtskirche oder ein Häresieverdacht gegen die Grandmontenser ist, anders als von Marilyn Dunn vermutet<sup>3022</sup>, nicht als Schreibanlass der Regel nachweisbar. Auszuschließen jedoch ist dies nicht, denn die päpstliche Gesetzgebung, die den Orden die Augustinus-, Benedikt- oder Basiliusregel vorschrieb, hätte sich als potenziell gefährlich für die Grandmontenser erweisen können. In Anbetracht der Disziplinprobleme im Verband bzw.

---

<sup>3021</sup> Vgl. unter anderem Andenna, Heiligenviten als Gedächtnisspeicher, S. 563; Chanaud, L'abbaye et l'ordre de Grandmont, S. 34; Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 354; Pellistrandi, La pauvreté dans la règle de Grandmont, S. 230.

<sup>3022</sup> Vgl. Dunn, Church and Society, S. 181 f.

einer Lebensweise, die eher einer Laienbruderschaft ähnelte, wäre es auch nicht unplausibel gewesen, wenn die Bischöfe eine Verbandsreform – und eine Regel – eingefordert hätten. Auch ein Zusammenhang mit der bischöflichen Territorialpolitik ist denkbar, da die Bischöfe über die Orte der Gründungen bestimmen konnten – hinter der Regel hätten somit die Machtinteressen der Bischöfe, insbesondere des Bischofs von Limoges, stecken können. Ein möglicher Schreibanlass ist auch die politische Veränderung im Limousin in den 1150er Jahren: Die Entstehung des Angloangevinischen Reiches brachte mit sich, dass die neuen Grenzen konsolidiert werden mussten, die Machtpositionen abgesteckt und die Verkehrswege kontrolliert werden mussten. Die Grandmontenserzellen konnten hier einen Beitrag leisten. Eventuell wurde von Seiten des Bischofs, vielleicht auch des Königs Heinrich II. Plantagenet, Druck zur Niederschrift der Regel A ausgeübt – möglicherweise verbarg sich, wie bei den *Consuetudines Guigonis*, ebenfalls eine Interessengemeinschaft unterschiedlicher Akteure hinter der Regel A.

Der Hintergrund der Regel B kann erheblich präziser bestimmt werden als derjenige der Regel A. Die Entstehung der Regel B ist im Zusammenhang mit der Verbandskrise der 1180er Jahre bzw. dem Konflikt zwischen Klerikern und Konversen zu sehen. Dieser führte zu einem Schisma im Priorat zwischen Wilhelm von Treignac und dem Prior Stephan, einer vorübergehenden Spaltung des Verbandes sowie Eingriffen des französischen Königs Philipp II. Augustus. Aufgrund einer sehr guten Quellenlage kann die Entstehung der Regel B – vermutlich singulär – deutlich nachgezeichnet werden. Die Regel B war eindeutig die Regel nur einer Partei im Konflikt, und zwar diejenige der Laienbrüder. Sie sollte demgemäß primär die traditionelle laikale Dominanz im Verband wahren, auch wenn sie in Teilen Züge eines Kompromisses trug und ein paar Passagen integrierte, welche die Ursachen der Krise beheben sollten; hierzu gehörten die neu hinzugekommenen Bestimmungen zur Wahl und Absetzung des Priors. Die Regel sollte die Einheit des Verbandes wiederherstellen, die durch die Verbandskrise gefährdet worden war; hierbei war auch wichtig, die destabilisierenden externen Einflüsse auszuschalten, was in Kombination mit einer päpstlichen Exemption des Verbandes geschah. Ebenso sollte das Propositum der Grandmontenser geschützt werden, denn vor und während der Verbandskrise waren einige Mönche zu den Zisterziensern übergetreten, die den Idealvorstellungen mancher grandmontensischen Kleriker wohl zumindest nahe kamen. Die Regel B setzte jedoch keineswegs einen Schlusspunkt unter die Krise. Sie präsentierte vielmehr einen Minimalkonsens und einen Ausgangspunkt für weitere Verhandlungen zwischen den beiden Konfliktparteien.

Dass mit der Regel B die Regel der Laienbrüder approbiert wurde, ist auf das Verhalten Philipps II. Augustus während der Verbandskrise zurückzuführen, der sich auf die Seite der Kleriker geschlagen hatte, während die Laienbrüder Rückhalt beim englischen König suchten. Philipp II. suchte Fuß im englischen Festlandbesitz zu fassen und versuchte deshalb, sich der Grandmontenser zu bemächtigen, die viel Besitz im Grenzgebiet hatten – der Kampf gegen die Laienbrüder bedeutete zugleich den Kampf gegen den angloangevinischen Adel. Ebenso waren die Grandmontenser nützlich, um Kontrolle über wichtige Verkehrswege – wie die Verbindung zwischen Paris und Toulouse – zu erlangen. Der französische König übte im Umfeld der Reformversammlung von Bois de Vincennes 1187 Druck auf die Grandmontenser und den Papst aus, die Beschlüsse der Versammlung anzuerkennen. Er drohte dem Papst, sich andernfalls von dem zusammen mit Heinrich II. Plantagenet gelobten Kreuzzug zurückzuziehen. Als er schließlich im Juni 1188 die englischen Festlandsgebiete angriff und damit den Frieden als Kreuzfahrer brach, brachte er alle Beteiligten in Zugzwang – woraufhin Papst Clemens III. die Regel der Laienbrüder, die Regel B, approbierte. Die Regel B hatte damit auch einen massiv politischen Hintergrund. Auch dieser normative Text wurde somit durch eine gravierende interne Verbandskrise veranlasst, was der These Albrecht Diems entspricht.

### **1.3.3 Vergleich zwischen beiden Regeln**

Ein Vergleich zwischen den Gründen für die Niederschrift der *Consuetudines Guigonis* und der Stephansregel zeigt, dass Klosterregeln sehr unterschiedliche Schreibanlässe haben können und die Gründe für die Niederschrift von Klosterregeln daher für jeden Text gesondert untersucht werden müssen. Hierbei kann ein komplexes Bündel aus Faktoren innerhalb und außerhalb der Gemeinschaften ineinander greifen. Die Forschung hat sich bisher vor allem auf die Gründe innerhalb der Gemeinschaften sowie die Rolle der Amtskirche fokussiert – es mag überraschend erscheinen, dass auch Gründe außerhalb der Gemeinschaften eine wichtige Rolle spielen konnten. Was im Vordergrund stand, war bei den einzelnen Regeln unterschiedlich: Bei den Kartäusern waren die Gründe außerhalb, bei den Grandmontensern innerhalb der Gemeinschaft am wichtigsten für die Abfassung der Regeln.

Zum Teil lassen sich auch die in der Einleitung referierten übergreifenden Forschungsthesen zu Schreibanlässen normativer Texte von Religiösen bzw. Klosterregeln auf die *Consuetudines Guigonis* und die Stephansregel anwenden, oft aber mit Einschränkungen und

Modifikationen. So ist die für die Verfassungsdokumente und Statuten der Orden entwickelte These Gert Melvilles und Klaus Schreiners, dass die normativen Texte zielgerichtet und prospektiv für die Institutionalisierung der Verbände niedergeschrieben wurden, mit der Expansion der Verbände zusammenhängen und die mündliche Kommunikation ersetzen sollten, weitgehend auf die beiden Regeln übertragbar. Die Regeln sollten dabei allen Klöstern eindeutige Leitlinien für die Alltagspraxis geben.<sup>3023</sup> Bei der Regel A der Grandmontenser ist zudem ein Zusammenhang mit Reformen festzustellen, den Klaus Schreiner für klösterliche (normative) Texte betonte.<sup>3024</sup>

Bei den Kartäusern war es zwar Hugo von Grenoble, der die Niederschrift der Regel befahl, so dass der Anstoß ursprünglich von außen kam. Aber Guigo schrieb daraufhin einen äußerst ausführlichen Text und wirkte nach der Abfassung gezielt darauf hin, eine Observanzgemeinschaft und vielleicht schon einen Klosterverband zu konstituieren. Es ist möglich, dass auch der Text selbst schon im Hinblick darauf geschrieben wurde, eine Verbandsverdingung einzuleiten, zumal er wohl von Anfang an als Regel für die adressierten Einsiedeleien gedacht war. Die *Consuetudines* waren hierbei so ausführlich und zudem in der Praxis erprobt, so dass sie die mündliche Kommunikation in weiten Bereichen tatsächlich ersetzen konnten.

Bei den Grandmontensern wurde die Stephansregel (Regel A) im Rahmen einer Verbandsreform niedergeschrieben, die wohl eine vorher recht lose Laienbruderschaft in einen monastischen Verband umformen sollte und mit einer Expansion des Verbandes verbunden war, so dass auch hier die These zu passen scheint. Allerdings sollte hier bedacht werden, dass die Stephansregel nur einen sehr kleinen Ausschnitt des grandmontensischen Lebens ordnete und somit keineswegs eindeutige Leitlinien für die Alltagspraxis bot. Anhand der Stephansregel lässt sich nicht einmal der grobe Tagesablauf der Grandmontenser erschließen, geschweige denn die Lebensweise der Kleriker. Auch die Regel B war hier nicht viel ausführlicher. Die Stephansregel war daher nicht geeignet, die mündliche Kommunikation zu ersetzen – weite Bereiche des grandmontensischen Lebens wurden durch Gewohnheiten geprägt, die im Noviziat in Grandmont erlernt wurden.

Passt die erste These gut für beide Orden, so ist eine andere gängige Forschungsthese – dass Klosterregeln oft das Charisma des Gründers wahren sollten<sup>3025</sup> – auf die Kartäuser nicht

---

<sup>3023</sup> Vgl. Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 391-401; Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, S. 49-61.

<sup>3024</sup> Vgl. Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, S. 42.

<sup>3025</sup> Vgl. Andenna/ Breitenstein/ Melville, Vorbemerkungen, S. XV f.. Vgl. auch Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter, S. 211 f., in Bezug auf die *Consuetudines Guigonis*; Melville, Von der *Regula regularum* zur Stephansregel, S. 356, in Bezug auf die Stephansregel.



problemlos anwendbar. Diese mussten wegen der Abwesenheit Brunos eine vom Gründer unabhängige Identität ausbilden und beriefen sich daher für die *Consuetudines* nicht auf Bruno, auch wenn es möglich ist, dass seine vorbildliche Lebensweise im Hintergrund eine Rolle spielte, die wir jedoch auf der Basis der erhaltenen Quellen nicht erfassen können. Zwar sahen die Eremiten Hugo von Grenoble als ihren eigentlichen heiligen Gründer, aber Hugo wurde nicht als Urheber der kartäusischen Lebensweise dargestellt – die Identität der frühen Kartäuser konzentrierte sich vielmehr auf die Gemeinschaft der Chartreuse selbst. Dagegen scheint die Stephansregel (Regel A) der These mustergültig zu entsprechen, denn sie wurde nicht nur als Satzung Stephans dargestellt, sondern transportierte ein Konzept, das der Lebensweise junger Eremitengemeinschaften ähnelte. Allerdings kommt hier der interessante Aspekt hinzu, dass die Regel im Rahmen einer Reform erlassen wurde und man dem Charisma des Gründers „nachhelfen“ musste – der Übergang vom Charisma zur Institution verlief hier offenbar nicht reibungslos. Die Regel B jedoch enthielt einige Zusätze, die auf päpstlichen Anordnungen basierten, gab sich aber trotzdem weiterhin als Satzung Stephans aus. Hier handelt es sich aber um eine reine Fiktion, die dem Text zu mehr Geltung verhelfen sollte.

Auch die These Albrecht Diems, dass Klosterregeln eine Reaktion auf Krisen oder veränderte Bedingungen darstellten, die eine neue Selbstdefinition der Klöster erforderten<sup>3026</sup>, passt sehr gut auf die Grandmontenser, aber nicht auf die Kartäuser. Beide Stephansregeln dienten offenbar der Lösung verbandinterner Krisen oder Konflikte. So lassen die Durchführung einer Verbandsreform, in deren Rahmen die Regel A verfasst wurde, sowie andere Quellenbelege auf eine Krise im Verband schließen. Deutlich ist der Konflikt zwischen Klerikern und Laienbrüdern in den 1180er Jahren der Hintergrund für die Regel B. Interessant an der Stephansregel ist, dass sie zum Teil zwar Kompromisse widerspiegelte, aber vor allem die Interessen einer Partei wiedergab. Bei der Regel A war es die Reformpartei um Stephan von Liciac, welche die Regel trug, und bei der Regel B die Laienbrüder. Sie diente also der Durchsetzung der Vorstellungen einer Partei auf Kosten einer anderen. Ein weiterer interessanter Aspekt ist in diesem Zusammenhang die Funktion der päpstlichen Approbation. Diese diente offenbar dazu, die Vorstellungen der Partei, welche die Regel trug, mit amtskirchlicher Hilfe im Verband durchzusetzen; die Approbationen sind hier als Parteinahme zu deuten. Weitere Hilfe konnte die Korrekturgewalt der Bischöfe vor Ort bieten.

---

<sup>3026</sup> Vgl. Diem, *Das monastische Experiment*, S. 139 f.

Eine aus Aussagen verschiedener Forscher entwickelte These war, dass die Niederschrift den Eremiten einen festen Status in der Amtskirche verschaffen sollte, um auf einen Häresievorwurf zu reagieren oder diesen zu verhindern.<sup>3027</sup> Bei beiden Orden sind jedoch weder ein Häresievorwurf noch Differenzen mit der Amtskirche belegbar, allerdings ist bei den Grandmontensern Reformdruck durch den Bischof nicht ganz auszuschließen. Es ist zu vermuten, dass die Eremiten einen festen amtskirchlichen Status vor allem wegen der Vorteile anstrebten, die dieser mit sich brachte, wie unter anderem die Durchsetzung territorialer Ansprüche mittels päpstlicher Besitzbestätigungen, die Bekämpfung und Verhinderung des Transitus zu anderen Orden, die Durchsetzung von Reformen mithilfe der bischöflichen Korrekturgewalt, den Schutz gegen die Änderung des Propositums durch die Bischöfe.

Ein bisher in der Forschung nicht hervorgehobener Aspekt ist, dass eine Regel dazu beitragen konnte, die Nachteile aus einer nicht exemten Stellung zu überwinden. Da ein Bischof bei einem nicht exemten Kloster die Observanz bestimmen konnte und die Korrekturgewalt innehatte, war ein Propositum immer gefährdet, wenn ein Wechsel im Bistum anstand – oder ein Kloster aus irgendeinem Grund die Gunst des Bischofs verlor. Noch größer war die Gefahr für die Einheit von Klosterverbänden, sobald diese sich über eine Diözese hinaus ausbreiteten. Eine Regel war daher notwendig, um die Einheit des Verbandes auf Dauer zu sichern, und sie war auch notwendig, wenn man einen Verband über die Grenzen einer Diözese hinaus konstituieren wollte. Ein Faktor, der für den Zeitpunkt der Niederschrift einer Regel eine Rolle spielen konnte, war vielleicht auch die Expansion eines Verbandes über eine Diözese hinaus. Bei den Grandmontensern ist die Regel A leider nicht genau datierbar, ebenso wenig, wie die einzelnen Zellen zur Zeit Stephans von Liciac genau datiert werden können – aber es ist sicher, dass die Expansion der Grandmontenser unter dem Prior über die Diözese Limoges hinaus ging; seit 1158 gab es mit Bois de Vincennes sogar eine Zelle in Frankreich. Für die Niederschrift der *Consuetudines Guigonis* kann auch eine Rolle gespielt haben, dass die Einsiedeleien im Bugey und die Chartreuse verschiedenen Diözesen angehörten. Eine dauerhafte Observanzgemeinschaft zwischen den Einsiedeleien konnte daher nur mittels einer Regel konstituiert werden. Auch hier konnte die päpstliche Approbation das Ansinnen der Eremiten unterstützen und damit die Macht der Bischöfe einschränken. Auf der anderen Seite konnte eine Regel den Bischöfen auch Leitlinien für eine Korrektur geben und damit das Propositum stabilisieren.

Bei den äußeren Einflüssen, welche die Niederschrift einer Klosterregel determinierten, ist der Einfluss der Bischöfe nicht zu überschätzen, die über nicht exemte Klöster wie die frühen

---

<sup>3027</sup> Vgl. Kapitel I.2.3.

Kartäuser und frühen Grandmontenserzellen eine sehr große Macht hatten. Die Bischöfe konnten nicht nur von außen Reformdruck erzeugen, wie es vielleicht bei den Grandmontensern der Fall war, und die Abfassung einer Regel befehlen, wie Hugo von Grenoble es bei den Kartäusern tat. Nicht unmittelbar zu erwarten war, dass dabei auch politische und ökonomische Absichten der Bischöfe eine Rolle spielen konnten. Auch hier war die nichtexemte Stellung der Klöster wichtig, denn in diesem Fall konnte der Bischof den Ort einer Gründung bestimmen, was die territorialpolitischen und ökonomischen Aussichten erst eröffnete. Darüber hinaus konnten auch lokale Institutionen – wie die lokalen Benediktinerklöster –, weltliche Machthaber oder Interessengemeinschaften geistlicher und weltlicher Akteure Einfluss auf die Niederschrift einer Klosterregel ausüben. Dass hier territorialpolitische und ökonomische Aspekte wichtig sein konnten, erklärt sich daraus, dass eremitische Einöden lokale Verhältnisse massiv umgestalten konnten, was unten noch näher erläutert werden soll. Es war gerade die größere Stabilität eines Klosters, die durch eine Regel gewährleistet wurde, welche die Umsetzung von politischen und ökonomischen Programmen für einen Landstrich begünstigte. Ebenso konnte eine Klosterregel der Durchsetzung territorialer Ansprüche der Eremiten dienen, wie bei den *Consuetudines Guigonis*. Territorialpolitische und ökonomische Aspekte spielten eine zentrale Rolle für die Niederschrift der *Consuetudines Guigonis* wahrscheinlich auch für die Stephansregel; beide Texte enthielten denn auch wichtige Passagen über die eremitischen Einöden und die Wirtschaftsweise der Eremiten. Allerdings muss dies nicht für alle Klosterregeln und nicht einmal für alle Klosterregeln von neuen Eremiten gelten: So thematisiert beispielsweise die Regel der Kamaldulenser aus dem 12. Jahrhundert wirtschaftliche Fragen überhaupt nicht.

## **1.4 Normative Schriftlichkeit und Institutionalisierung**

### **1.4.1 Normative Schriftlichkeit und Institutionalisierung bei den Kartäusern**

Der Konnex zwischen der Expansion bzw. Institutionalisierung eines Klosterverbandes und der Niederschrift normativer Texte, der unter anderem von Gert Melville hervorgehoben wurde, ist bei den Kartäusern sehr gut zu greifen. Bei den Kartäusern beförderte die Schriftlichkeit die Institutionalisierung und ging mit ihr Hand in Hand – ähnlich wie bei Zisterziensern. Ihre normativen Texte wurden zielgerichtet für die Entfaltung einer Observanzgemeinschaft und dann eines Ordens verfasst. Dabei agierten sie bemerkenswert

umsichtig, sahen mögliche Probleme voraus und sorgten dafür, dass die Befolgung der normativen Texte notfalls erzwungen werden konnte. Daher konnten die Eremiten wirksame Institutionen und ein stabiles Rechtsgefüge etablieren, bevor es zu größeren Problemen kam; sie waren deshalb im 12. Jahrhundert imstande, ihre Probleme eigenständig zu lösen, und durchliefen somit einen erfolgreichen Institutionalisierungsprozess. Sie sahen offenbar das problemverhindernde Potenzial der Verschriftlichung, auch wenn sie nirgendwo ausdrücklich darüber reflektierten. Schnell adaptierten sie das Generalkapitel und die Statutengesetzgebung und bedienten sich somit der „neuen“ Formen der Schriftlichkeit im Religiosentum.

Der ursprüngliche Anstoß zur Verschriftlichung der kartäusischen Normen kam zwar, wie oben dargelegt, von außen. Aber Guigo trieb, einmal angestoßen, die Formierung einer Observanzgemeinschaft und anschließend eines Klosterverbandes zielgerichtet voran. Er nutzte die Gelegenheit, um mit den *Consuetudines* einen umfassenden Rechtstext zu schreiben, der in dem Umfang wohl nicht notwendig gewesen wäre, um die externen Interessen zu befriedigen. Anschließend brachte ihn recht schnell zur päpstlichen Anerkennung und stieß damit die Entwicklung eines Klosterverbandes an – die Gründung von Mont-Dieu und Arvières als wirklichen Tochterklöstern der Chartreuse bzw. Portes, denen gleich die *Consuetudines* zugrunde gelegt wurden, ist dafür ein Indiz.

Dass Guigo für seinen normativen Text die vermeintlich „altmodische“ Form der *Consuetudines* wählte und sich am cluniazensischen Klosterverband orientierte, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Guigo die Schriftlichkeit ähnlich zielgerichtet für die Institutionalisierung einsetzte wie die Zisterzienser. Die „altmodische“ Form der *Consuetudines* hatte einige Stärken, die manche Regel nicht aufwies: Sie regelten umfassend den Alltag und waren in der Praxis bewährt – und waren damit hervorragend geeignet, eine stabile Institution zu fundieren, die in erster Linie eindeutige und praktikable Verhaltensnormen für den Alltag benötigte. Sie stellten kein radikales und überforderndes Manifest dar, sondern zeichneten eine Lebensweise auf, die bereits durch Kompromisse und Zugeständnisse an die Schwächen der Mönche geprägt worden war. Auch der Rückgriff auf das bewährte Vorbild der Cluniazenser war sinnvoll, wenn man Wert auf eine stabile Institution legte. Dies alles wiederum begünstigte eine juristische Auffassung des Textes. Guigo reflektierte die Rolle der Schriftlichkeit jedoch nicht ausdrücklich und unterstrich im Text nur ihre Memorialfunktion. Der Text sollte durch mündliche Unterweisung ergänzt werden bzw. in neuen Kartausen durch erfahrene Mönche praktisch vorgelebt werden; in ähnlicher Verschränkung zwischen mündlicher und schriftlicher Unterweisung wurden auch

die *Consuetudines* von Cluny vermittelt.<sup>3028</sup> Dennoch ist ein wichtiger Unterschied zu den cluniazensischen *Consuetudines* fassbar: Bei den Cluniazensern existierten erst der Kloosterverband und die Observanzgemeinschaft (ab 910), ehe die ersten *Consuetudines* – erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts – verschriftlicht wurden, die nur liturgische Gebräuche festhielten. Die Einsiedeleien, welche letztlich die *Consuetudines* Guignonis annahmen und zu Kartausen wurden, waren hingegen noch nicht einmal fünfzehn Jahre alt. Bei den Kartäusern *konstituierte* der Text eine Observanzgemeinschaft, die wahrscheinlich als Keimzelle für einen Kloosterverband gedacht war. Guigo setzte also die *Consuetudines* als eine retrospektive Textform prospektiv ein – hierin ähnelte sein Umgang mit der Schriftlichkeit demjenigen der Zisterzienser.

Dass der Institutionalisierungsprozess erfolgreich ablief, ist auch den geradezu idealen Umständen zu verdanken, unter denen der Text rezipiert wurde. Er verbreitete sich zunächst auf der Basis selbstständiger Einzelklöster, die sich – wenn wohl nicht ganz ohne Druck der Bischöfe – für oder wider die Annahme der *Consuetudines* entscheiden konnten. Hierbei war allenfalls mit dem Widerstand einzelner Mönche, aber keiner breiten Opposition zu rechnen. Auf diese Weise konnte sich eine weitgehend freiwillige Observanzgemeinschaft bilden, die ein stabiles Fundament für den späteren Orden darstellen konnte. Hinzu kamen die Neugründungen unter Guigo, denen die *Consuetudines* gleich grundgelegt wurden. Auch die Außenwelt übte – zumindest im Bugey – einen vorwiegend stabilisierenden Einfluss aus.<sup>3029</sup> Die bemerkenswerten territorialen Eigenschaften der kartäusischen Einöde brachten den geistlichen und weltlichen Machthabern sowie den lokalen Benediktinern Vorteile. So konnte sich eine Interessengemeinschaft bilden, die Wert auf die Armut und Sittenstrenge der Kartäuser legte, was den Mönchen wohl gelegen kam. Wie einige Urkunden für die frühen Kartausen zeigen, wurde die Einhaltung der *Consuetudines* durch die Androhung materieller Sanktionen erzwungen. Auch die Außenwelt agierte somit für die *Consuetudines* und schritt tatsächlich ein, wenn die Kartausen Besitz außerhalb ihrer *termini* erwarben. Es wurden also vorausschauend Schutzmaßnahmen getroffen, falls die Mönche gegen die *Consuetudines* verstießen. Die Einhaltung des Propositum wurde auf diese Weise durch zusätzliche Rechtstexte (Urkunden) und Zwangsmaßnahmen geschützt. Auch hier wurde also die Stabilisierung des Propositum durch *Verschriftlichung* erreicht.

---

<sup>3028</sup> Vgl. Tutsch, Zur Rezeptionsgeschichte der *Consuetudines* Bernhards, S. 81 f.

<sup>3029</sup> Eine Ausnahme ist in den Urkunden des Petrus Venerabilis für Meyriat aus den Jahren 1136/37 zu sehen, welche den Aufbau einer regulären kartäusischen Einöde verhinderten, was zahlreiche Konflikte zwischen den Eremiten und den Bauern von Brénod verursachte, siehe unten, Kapitel IV.2.1.5.

Ähnlich vorausschauend und unter ähnlich günstigen Bedingungen spielte sich die Ordenswerdung der Kartäuser ab, die relativ zügig erfolgte. Bereits 1140 fand das erste Generalkapitel statt, womit die Statutengesetzgebung einsetzte; ab 1155 tagte das Generalkapitel jährlich. Auch die Ordensbildung geschah auf freiwilliger und „demokratischer“ Grundlage: Die einzelnen Klöster entschieden sich für einen Zusammenschluss, der ausdrücklich dazu dienen sollte, die Stabilität des Propositum zu gewährleisten. Der Zusammenschluss wurde sorgfältig durch Unterredungen mit den Bischöfen vorbereitet, welche die Klöster – schriftlich dokumentiert – aus ihrer Macht entließen und dem Generalkapitel übergaben. Wiederum griffen die Kartäuser auf ein bewährtes Modell zurück, diesmal den Orden der Zisterzienser. Die Kartäuser wählten einen ähnlichen Ansatz von den weitgehend gleichberechtigten Einzelklöstern her (die bei den Zisterziensern erst vom Mutterkloster Cîteaux in die Unabhängigkeit entlassen werden mussten) und bauten den Orden somit „von unten her“ auf. Auch wenn die Chartreuse eine herausragende Stellung erhielt, so war sie doch prinzipiell ebenso an das Generalkapitel gebunden wie die anderen Klöster und konnte nicht im Alleingang das Propositum ändern.

Wie die Zisterzienser, setzten die Kartäuser die Schriftlichkeit prospektiv und zielgerichtet für die Institutionalisierung des Ordens ein. Die Statuten des ersten kartäusischen Generalkapitels entsprachen in ihrer Funktion der Carta Caritatis und legten den Grund für die Ordensverfassung. Es wurde dafür gesorgt, dass sich die einzelnen Prioren dem Generalkapitel unterstellten und ihm Gehorsamseide schworen. Die Statuten bekräftigten die einheitliche Observanz der Kartäuser; Basis waren die Consuetudines, die nur noch durch das Generalkapitel verändert werden konnten und denen sich die Kartäuser auf Dauer verpflichten mussten. Das Generalkapitel konnte widerspenstige Prioren absetzen, und auch die Neugründungen sollten fortan vom Generalkapitel kontrolliert werden. Sorgsam trafen die Kartäuser Maßnahmen, dass ihr Propositum gewahrt wurde, und etablierten das Generalkapitel als Institution, das die richtige Observanz erzwingen konnte.

Auf dem Generalkapitel von 1155 wurden einige der Bestimmungen von 1140 wiederholt. Man traf aber zusätzlich Vorsorgemaßnahmen, dass die Chartreuse ihr Propositum nicht ändern durfte. Inzwischen hatte man auch die päpstliche Gewalt als mögliche Gefahr für das Propositum erkannt – daher wurde es den Eremiten verboten, ohne Zustimmung des Generalkapitels die Kurie aufzusuchen. Da das Generalkapitel auf Basis einer eindeutigen Verfassung arbeitete, konnte es rasch und wirksam gegen Missstände einschreiten. Die Kartäuser sorgten schließlich dafür, dass auch Papst Alexander III. 1164 die Statuten des Generalkapitels von 1155 bestätigte. In einem Privileg von 1177, das von den nachfolgenden

Päpsten bestätigt wurde, bekräftigte Alexander III. das Recht des Generalkapitels, Prioren ein- und abzusetzen, und verbot Appellationen an den Heiligen Stuhl.<sup>3030</sup> Auch hier wurden also die Schutzmaßnahmen für das Propositum von außen befestigt und ein eigenständiges Handeln des Ordens ermöglicht. Dieser kam im 12. Jahrhundert mit nur mit einem päpstlichen Eingriff in die Ordensverfassung aus: Im Jahr 1188 änderte Clemens III. das Verfahren zur Abstimmung im Generalkapitel, so dass Beschlüsse nunmehr nicht mehr nur einstimmig, sondern auch per Mehrheitsentscheid – aber nicht gegen den Willen des Priors der Chartreuse – gefasst werden konnten.<sup>3031</sup> Erst die Verfassungskrise um das Definitorium (1253-1281) überforderte die Mechanismen des Ordens, da das eigentliche Beschlussorgan des Ordens und die Vorrangstellung des Priors der Chartreuse selbst infrage gestellt wurden.<sup>3032</sup> Fragen des Propositum oder des Alltagslebens konnten die Kartäuser jedoch – anders als die Grandmontenser – eigenständig lösen, ohne das Papsttum zu bemühen.

Bemerkenswert ist, dass die Kartäuser neben der zügigen Erarbeitung einer Ordensverfassung und der Statutengesetzgebung auch recht schnell die *Consuetudines Guigonis* ergänzten; zu den Ergänzungen unter Anthelm (1139-1151) traten die sehr detaillierten *Consuetudines Basilii* hinzu, die ihrerseits wieder ergänzt wurden.<sup>3033</sup> Bereits unter Prior Basilius (1151-1173) existierte so ein äußerst umfangreiches verschriftlichtes Normengefüge. Hier ist somit eine Tendenz erkennbar, weite Teile des kartäusischen Lebensbereiches schriftlich niederzulegen – vielleicht sogar der Anspruch auf vollständige schriftliche Erfassung, wodurch Schriftlichkeit immer mehr zum „Kriterium normativer Geltung“<sup>3034</sup> und die Mündlichkeit zurückgedrängt wurde. Interessant sind auch die zahlreichen schriftlich fixierten Schutzmaßnahmen gegen die Aufweichung des Propositum, welche die Kartäuser trafen, und die sowohl die Ordensinstitutionen stärken und schützen als auch die Kongruenz zwischen Norm und Praxis gewährleisten sollten. Diese Schutzmaßnahmen zeigen, dass die Mönche sich selbst keineswegs als die Heiligen sahen, als die sie von außen oft dargestellt wurden.

---

<sup>3030</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 228 f.

<sup>3031</sup> Vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 197.

<sup>3032</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 271-283.

<sup>3033</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 222 f.

<sup>3034</sup> Melville, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, S. 406.

## 1.4.2 Normative Schriftlichkeit und Institutionalisierung bei den Grandmontensern

Im Bereich des normativen Schrifttums ist sichtbar, dass die Grandmontenser das Potenzial der Schriftlichkeit nicht erkannten oder nicht optimal nutzten. Sie agierten nicht vorausschauend: Die normativen Texte wurden im 12. Jahrhundert immer nur niedergeschrieben, wenn es Probleme gab. Die Grandmontenser versuchten zwar, Krisen mithilfe der Schriftlichkeit zu bewältigen und zu überwinden, aber sie sahen nicht das Potenzial der Schriftlichkeit, Krisen zu verhindern. Krisen oder Konflikte bildeten die wichtigsten Schreibanlässe für die normativen Texte, die Kompromisse in bestimmten Fragen oder Interessen nur einer Gruppe widerspiegeln, die sich im Konflikt durchgesetzt hatte. Bei den Grandmontensern hinkte die Schriftlichkeit der Institutionalisierung sichtlich hinterher: Erst entwickelte sich eine Institution, dann gab es Probleme, und dann erst kam die Schriftlichkeit; die Niederschrift der normativen Texte kam immer zu spät und war immer zu lückenhaft.<sup>3035</sup> Auch als die Probleme dieser Vorgehensweise offen zu Tage traten, kehrten die Eremiten nicht von ihrer partiellen Gesetzgebung ab.

Der typische Umgang mit der Schriftlichkeit ist bereits bei der Regel A festzustellen. Der Verband existierte schon, als die Regel eingeführt wurde, und die Regel diente zur Durchführung einer Verbandsreform. Die Verbandsverordnungen hatten nicht unbedingt automatisch das Bedürfnis nach konkreten Verhaltensordnungen und Regelungen des Alltags – und damit einer Regel – hervorgerufen, wie es bei anderen Orden der Fall war. Auch die Regel A bot eine solche konkrete Normierung des Alltags nur eingeschränkt, so dass die mündliche Unterweisung im Noviziat eine noch wichtigere Rolle spielte als in anderen Orden, vielleicht als Konzession an die illiteraten Laienbrüder. Möglicherweise wurden vorrangig die für die Verbandsreform relevanten oder strittigen Punkte in der Regel festgehalten, so dass die Schrift zu einem großen Teil neue oder strittige Belange transportierte. Ebenso partiell erscheint der zweite normative Text der Grandmontenser, die *Institutio*, die vielleicht auf Probleme zwischen den Klerikern und Laienbrüdern reagierte. Die Regel B schließlich enthielt nur recht wenige Ergänzungen zur Regel A und wurde wiederum vor dem Hintergrund eines Konfliktes verfasst. Auch die Adaption des Generalkapitels vor den 1160er Jahren führte nicht zu konstanten Normsetzungen und Anpassungen der Normen an die Praxis, denn es wurde überhaupt nicht als Gesetzgebungsinstanz gesehen. Der Prior war der einzige Gesetzgeber im Verband, und das Generalkapitel diente wohl vor allem als

---

<sup>3035</sup> So auch das Urteil von Dunn, *Church and Society*, S. 177: „Lack of disciplinary and constitutional foresight was to be an abiding – and disastrous – characteristic of the order over a very long period: legislation of practical value always seems to have possessed the unfortunate qualities of being too little and too late.“



Kommunikationsforum und Gerichtshof. Zudem existierten keinerlei Verfassungsdokumente bzw. schriftliche Reglementierungen zum Generalkapitel selbst, das de facto als erweitertes Kapitel von Grandmont erscheint. Es war erst die päpstliche Gesetzgebung gegen Ende des 12. Jahrhunderts, die eine solche Reglementierung nachholte und das Generalkapitel als funktionsfähiges Gegengewicht zum Prior etablierte.

Die Expansion des Verbandes und die Institutionalisierungsprozesse führten, bei aller äußeren Ähnlichkeit zu den Zisterziensern, nicht automatisch zu einem anderen Umgang mit der Schriftlichkeit – die Grandmontenser verfassten ihre normativen Texte nicht prospektiv und zielgerichtet für die Institutionalisierung des Verbandes. Bei den Grandmontensern sind vor allem Defizite bei Rechtstexten und pragmatischen Verwaltungsdokumenten zu beobachten, also beim Einsatz der „neuen“ Formen von Schriftlichkeit – dies war unter anderem auch für die Probleme in den Institutionalisierungsprozessen bzw. der Ordenswerdung verantwortlich. Einen normativen Text oder eine Institution erst dann zu etablieren, wenn es bereits Probleme gibt, ist immer schwierig. So hatte die Regel A, da sie im Rahmen einer Verbandsreform beschlossen wurde, einen schwierigeren Ausgangspunkt als beispielsweise die *Consuetudines Guigonis* – die Regel war Bestandteil einer Reform und Verbandsbildung „von oben her“ und wurde dem Verband wohl zum Teil gegen dessen ausdrücklichen Willen übergestülpt. Es verwundert daher nicht, dass in den Quellen Hinweise auf eine Opposition gegen den Text zu fassen sind. Ebenso bildeten die Grandmontenser keine funktionsfähigen Ordensorgane aus, da sie die Rahmenbedingungen des Generalkapitels nicht im Vorfeld regelten, um Probleme zu verhindern. Als Konflikte auftraten, war es nicht geeignet, Lösungen zu finden, und auch nachdem die Päpste erste Ansätze einer schriftlichen Ordensverfassung ausgearbeitet hatten, erwies sich das Generalkapitel als unfähig, Probleme der Lebensordnung bzw. Änderung der Regel eigenständig zu lösen. Zuletzt waren auch die Rezeptionsbedingungen der Regel B, die von den Laienbrüdern gegen die Kleriker durchgesetzt worden war, mehr als ungünstig.

Weite Bereiche des grandmontensischen Lebens waren somit von der Mündlichkeit geprägt, und auch die Institutionalisierung des Verbandes fand zu einem großen Teil abseits der Vorgaben der normativen Texte statt. Diese Entwicklung wurde einerseits durch die Regel selbst beeinflusst; diese zeichnete sich nicht nur durch die Partialität der Reglementierungen, sondern auch durch ihre unglaubliche Strenge und widersprüchliche Ideale aus – Armut, Einsamkeit und *caritas* standen in der Stephansregel in einem Spannungsverhältnis und mussten ständig ausbalanciert werden. Der Text ließ somit großen Deutungsspielraum, was Streitigkeiten begünstigte. Die eigentliche Deutungshoheit fiel dem Prior zu, was die Umsetzung des Textes stark von seiner Person abhängig machte – der Prior unterstand dabei

nicht der Kontrolle durch ein Generalkapitel und konnte sich daher als Gefahr für das Propositum erweisen. Eingeschränkt wurde der Prior allenfalls durch die Macht der Gewohnheit in Grandmont. Mehr noch als die normativen Texte waren es die im Mutterhaus erlernten Bräuche, die den grandmontensischen Alltag prägten. Andererseits spielte für die Entwicklungen auch die besondere Organisation des grandmontensischen Klostersverbandes eine Rolle, die durch die bereits in der Regel A festgelegte Klausur des Priors in Grandmont geprägt war. Der Prior galt zwar formell als Oberhaupt des Verbandes, konnte aber – anders als der Großabt von Cluny – seine Herrschaft in den einzelnen Zellen nicht zur Geltung bringen, da er nicht reisen und persönliche Präsenz zeigen durfte. Der Zusammenhalt im Verband wurde somit in erster Linie durch die persönliche Bindung zum Prior und den anderen Brüdern, persönliche Treffen wie auf dem Generalkapitel, den Botenverkehr und das gemeinsam durchlebte Noviziat in Grandmont gewährleistet – eine Bindung, die fragil war und insbesondere bei jedem Wechsel im Priorat infrage gestellt werden musste.

Die Gestalt des grandmontensischen Verbandes musste langfristig zentrifugale Tendenzen und eine Diskrepanz zwischen dem Leben in den Zellen und dem Leben in Grandmont begünstigen. Aufgrund der fehlenden Präsenz des Priors musste die Macht vor Ort entscheidend werden, so dass sich informelle Machtkonstellationen verfestigen und auf die Interpretation und Umsetzung der Regel in den Zellen auswirken mussten. Zum Gewinn informeller Macht konnten persönliche (wie das Charisma einer Einzelperson oder ihre sozialen Beziehungen) wie strukturelle Faktoren beitragen, die zum Teil in der Regel angelegt waren. So hatten nach der Regel allein die Laienbrüder Zugang zu den materiellen Ressourcen, und sie übernahmen sämtliche Kontakte nach außen. Da die Konversen überdies die Mehrheit im Verband stellten, fiel vor allem ihnen die informelle Macht zu. Die Interpretation und Umsetzung der Regel in den Zellen wurde daher in erster Linie von den Laienbrüdern geprägt. Dies wiederum unterwanderte die eigentlichen Aussagen und Intentionen der Stephansregel: die wirtschaftlichen Beschränkungen, die gerade die Macht der Laienbrüder eindämmen sollten; die Macht des Priors; und schließlich, dass die Kleriker im Zentrum des Propositum stehen sollten. Es verwundert daher nicht, dass gerade die Konversen an der Regel A festhielten, die von den Klerikern zunehmend als Regel der Laienbrüder empfunden und bekämpft wurde, und schließlich mithilfe des Papsttums die nur wenig modifizierte und ergänzte Regel B durchsetzten. Dass die Kleriker auch gegen die Regel B opponierten, ist unter diesen Umständen ebenfalls nicht verwunderlich, zumal sie vielleicht eine eigene Version der Regel entworfen hatten. Es ist denkbar, dass die

Laienbrüder sich auch generell gegen die Verschriftlichung von Normen wandten, da gerade sie vom mündlichen Gepräge des Verbandes am meisten profitierten.

Im Gegensatz zu den Kartäusern etablierten die Grandmontenser auch keine Schutzmaßnahmen gegen die Aufweichung des Propositum – weder konnte das Generalkapitel den erforderlichen Schutz bieten, noch bemühten sich die Eremiten um einen Schutz gegen die Anrufung des Papsttums. Am gravierendsten wirkten sich hier jedoch das Verbot der Besitzurkunden und die konsequent außergerichtliche Konfliktbeilegung nach der Regel A aus, denn sie führten dazu, dass die Außenwelt eine destabilisierende Wirkung auf das Propositum und die Institutionalisierung des Verbandes ausüben konnte. Das Verbot von Besitzurkunden verhinderte, dass feste, schriftlich fixierte Sanktionen bei Verstößen gegen die Regel eintreten konnten. Aus der Regel A lässt sich herauslesen, dass Stephan von Liciac auf die stabilisierende und normkonforme Wirkung des Umfelds vertraute – (nur) solange die Eremiten sich an ihr Propositum hielten, würden sie nicht vertrieben werden, was im Grunde den Vorbehaltsklauseln in den Urkunden für die Kartäuser ähnelte. De facto aber führte das Fehlen von schriftlichen Regelungen dazu, dass letztlich die externen Machthaber entscheidend wurden, deren Interessen nicht immer normkonform sein mussten, so dass Verstöße gegen die Regel nicht immer geahndet werden mussten. Auch die dezidiert außergerichtliche und mündliche Konfliktbeilegung nach der Regel A konnte zu einer Abhängigkeit der Grandmontenser von externen Faktoren bzw. adeligen Netzwerken führen – dann nämlich, wenn externe Machthaber in die Konflikte eingeschaltet wurden; diese konnten wiederum in den Verband hineinwirken. Die destabilisierende Wirkung der Außenwelt wurde gerade in der Verbandskrise der 1180er Jahre deutlich, als die Einschaltung des französischen und englischen Königs den Konflikt zwischen Klerikern und Laienbrüdern erst richtig eskalieren ließ. Die unheilvolle Verstrickung mit der Außenwelt zeigte sich auch darin, dass die Konflikte im Verband letztlich auf dem Feld der Politik entschieden wurden. Der vorläufige Sieg der Laienbrüder, der in der päpstlichen Approbation der Regel B und der Neuwahl des Priors Gerhard Ithier gipfelte, resultierte aus einem Fehlverhalten Philipps II. Augustus und einer darauf folgenden Parteinahme des Papstes für die Konversen bzw. die englische Seite. Umgekehrt trug der Sieg Philipps II. über die Engländer in Bouvines 1214 maßgeblich zum Sieg der Kleriker im 13. Jahrhundert und der daraufhin einsetzenden Erodierung der Regel B bei.

Die Stephansregel erwies sich so insgesamt auch als zu idealistisch, um einen stabilen Verband fundieren zu können. Sie war eine Klosterregel für Heilige und traf schlichtweg keine Vorkehrungen gegen menschliches Versagen – und die Grandmontenser etablierten

auch anderweitig keine Institutionen, die mit menschlichen Fehlern umgehen konnten. Schnell wurde sie als exhortativer Text wahrgenommen, der den Mönchen zwar zeigte, wie sie idealerweise zu sein hatten, aber nur eingeschränkt praxistauglich war. Die Schriftlichkeit war damit keineswegs entscheidend für die normative Geltung. Vielmehr wurden, solange die Regel nicht verändert wurde, die mündlich bestimmten Gewohnheiten immer wichtiger, bis die grandmontensischen Kleriker im 13. Jahrhundert einen Schlusstrich unter diese Entwicklung setzen und zentrale Passagen der Regel streichen ließen. Erst dadurch näherten sich Norm und Praxis wieder an.

### **1.4.3 Vergleich zwischen beiden Orden**

Bei den Kartäusern und Grandmontensern sind deutliche Unterschiede im Umgang mit der Schriftlichkeit sichtbar, die sich auch auf die Institutionalisierungsprozesse auswirkten. Dies betraf sowohl den Umfang der Verschriftlichung von Normen bzw. Institutionen sowie den Einsatz der Schriftlichkeit in Bezug auf die Institutionalisierung. Der Umfang der Verschriftlichung von Normen ist bei den Kartäusern erheblich größer als bei den Grandmontensern. Die Kartäuser waren bestrebt, weite Lebensbereiche zu verschriftlichen, was sich unter anderem in der kontinuierlichen Ergänzung der *Consuetudines Guigonis* manifestierte. Im 12. Jahrhundert entstanden neben diesen umfassenden Niederschriften von Gewohnheiten auch grundlegende Statuten. Bei den Grandmontensern hingegen ist nichts dergleichen erkennbar – sämtliche schriftlichen Normen deckten bis zum Ende des 12. Jahrhunderts nur einen Teilbereich des grandmontensischen Lebens ab, das vor allem durch mündlich übermittelte Gewohnheiten geprägt wurde. Auch der Umfang der grandmontensischen *Institutio* ist erheblich geringer als derjenige der kartäusischen Statuten und ergänzenden *Consuetudines*. Hinzu kam bei den Kartäusern ein Bestreben nach der Verrechtlichung der eigenen Lebensbereiche und der Außenbeziehungen der Kartäuser, wozu man wieder das Mittel der Schriftlichkeit einsetzte; dies diente auch der Absicherung des Propositum. So sorgte das kartäusische Generalkapitel für eine kontinuierliche Angleichung von Norm und Praxis mittels der schriftlich fixierten Statuten, wodurch der juristische Charakter der normativen Texte gewährleistet wurde. Ebenso sicherte man das Propositum bzw. die Institutionen nach außen durch schriftlich festgelegte Rechtsdokumente bzw. Urkunden ab. Auch hier waren die Kartäuser erheblich konsequenter als die Grandmontenser, die weder eine kontinuierliche Statutengesetzgebung noch schriftliche Verfassungsdokumente

aufweisen konnten und überdies keine Besitzurkunden erlaubten. Bei den Kartäusern des 12. Jahrhunderts wurde so Schriftlichkeit zunehmend zum „Kriterium normativer Geltung“<sup>3036</sup> und die Rolle der Mündlichkeit verringert, während bei den Grandmontensern Norm und Praxis immer weiter auseinanderdrifteten und die Mündlichkeit im Vergleich zur Schriftlichkeit eher an Bedeutung gewann.

Klare Unterschiede zwischen beiden Orden lassen sich auch im Einsatz der Schriftlichkeit erkennen. Die grundlegende Unterscheidung zwischen retrospektiver und prospektiver Normierung muss hierbei noch weiter differenziert werden, um die Eigenarten im jeweiligen Schriftgebrauch genau zu erfassen. Beide setzten zwar die Schriftlichkeit prospektiv ein, um Institutionen zu schaffen, aber in sehr unterschiedlichen Kontexten – die Kartäuser, um eine Observanzgemeinschaft und einen Kloosterverband zu formieren, die Grandmontenser im Rahmen von Reformen. Das äußere Erscheinungsbild und der Einsatz der Texte konnten dabei auseinanderfallen, ähnlich wie die schon bei dem Wortlaut und der tatsächlichen Rezeption der Texte im Kapitel über die Normativität gezeigt wurde. Die Unterscheidung zwischen retrospektiver und prospektiver Normierung stößt hierbei auch an ihre Grenzen. Bei den *Consuetudines Guigonis* wurde eine dem Erscheinungsbild nach retrospektive Form prospektiv eingesetzt, während bei der Stephanregel die an sich prospektiv erscheinende Form einer Regel retrospektiv eingesetzt wurde, nämlich um die Lebensweise des Gründers zu beschreiben. Da die Regel jedoch zur Reform des Verbandes diente und das Rad der Zeit gleichsam zurückdrehen sollte, kann man den Einsatz der Schriftlichkeit wiederum auch als prospektiv bezeichnen!

Besonders auffällig ist bei beiden Orden das unterschiedliche Verhältnis zwischen Schriftlichkeit und Institutionalisierung in weiterem Sinn bzw. Ordenswerdung. Bei den Kartäusern fand die Normsetzung und Verschriftlichung immer *vor* Ausbildung der jeweiligen Institution statt und wurde gezielt zunächst für die Konstituierung einer Observanzgemeinschaft und dann eines Ordens eingesetzt. Ihre Ordensverfassung basierte damit, ähnlich wie bei den Zisterziensern, auf normativen Basistexten – Schriftlichkeit und Ordenswerdung gingen Hand in Hand. Bei den Grandmontensern hingegen existierte der Verband schon, bevor die Normen verschriftlicht wurden – Normsetzung und Verschriftlichung fanden immer *nach* Ausbildung der jeweiligen Institution statt und betraf nur am Rande Belange, die zur Institutionalisierung im weiteren Sinn gehörten. So fehlten in der Stephensregel genauere Reglementierungen zu den Machtstrukturen im Verband, wie die

---

<sup>3036</sup> Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, S. 406.

Grandmontenser auch bis zum Ende des 12. Jahrhunderts kein schriftliches Verfassungsdokument erließen.

Dieser Umgang mit der Schriftlichkeit verweist auf den vielleicht gravierendsten Unterschied zwischen beiden Orden, eine andere Sicht auf die Schriftlichkeit. Die Kartäuser sahen offenbar das problemverhindernde Potenzial der Verschriftlichung, während die Grandmontenser nur das problemlösende Potenzial erkannten. Daher nahmen die Kartäuser eine umfassende Verschriftlichung vor, *bevor* Probleme auftreten konnten. Bei den Grandmontensern wurden die Normen vorrangig dann verschriftlicht, *nachdem* Probleme aufgetreten waren. Sie schrieben nur Normen nieder, wenn es ihnen notwendig erschien, d.h. normalerweise im Rahmen einer Reform. Das gesamte grandmontensische Leben, die Verbandsverfassung und Institutionalisierung blieben so grundsätzlich mündlich geprägt – die Schriftlichkeit blieb Ausnahme.

Dieser unterschiedliche Ansatz und Zeitpunkt der Verschriftlichung determinierte wiederum die Rezeption der normativen Texte in den Orden. Denn die Kartäuser schufen mit ihrer Vorgehensweise geradezu ideale Rezeptionsbedingungen der Texte, während sich die Grandmontenser im Grunde selbst in Schwierigkeiten manövierten, da Texte, die im Rahmen einer Reform verfasst werden, tendenziell immer umstritten sind. Die Normen waren schwerer durchsetzbar, was ein Auseinandertreten von Norm und Praxis und damit eine exhortative Lesart der Texte begünstigte. Bei den Grandmontensern kam noch hinzu, dass die Gewohnheiten im Verband, die durch die informelle Macht der Laienbrüder geprägt wurden, die Aussagen der normativen Texte konterkarierten.

Es verwundert daher nicht, dass die Institutionalisierungsprozesse bei den Grandmontensern nicht reibungslos abliefen und zum Teil sogar scheiterten. Die grandmontensische Einstellung zur Schriftlichkeit ist wohl der tiefste Grund dafür, dass die Kleriker und Laienbrüder im Dauerkonflikt standen, keine gemeinsame Verbandsidentität ausbilden konnten, ihre Probleme nicht eigenständig lösen konnten und der Verband schließlich in den 1180er Jahren beinahe zerfiel. Die Defizite in den normativen Texten, die in der Forschung häufig als Grund für die Verbandskrise der 1180er Jahre genannt wurde, lassen sich auf den charakteristischen Umgang mit der Schriftlichkeit zurückführen. Dagegen stellen die Kartäuser ein Musterbeispiel für einen gelungenen Institutionalisierungsprozess dar, der sich in der Ausbildung einer einheitlichen Ordensidentität und Stabilität des Verbandes manifestierte. Einsatz und Funktion der Schriftlichkeit glichen hier dem zisterziensischen Vorbild. Es war gerade diese neue Form von Schriftlichkeit, die im 12. Jahrhundert im Religiosentum

entwickelt wurde, welche Kartäuser und Grandmontenser voneinander trennte und ihre Ordenswerdung beeinflusste.

Die Schriftlichkeit ist sicher nicht der einzige Faktor, der zu einem gelungenem oder misslungenen Institutionalisierungsprozess beiträgt; speziell die Grandmontenser hatten unter anderem auch noch das Pech, zwischen die Fronten Englands und Frankreichs zu geraten. Der Umgang mit der Schriftlichkeit – bzw. die Adaption oder Ablehnung der neuen Formen der Schriftlichkeit – ist aber auf jeden Fall als wichtiger Faktor zu betrachten. Hier wären Vergleiche mit weiteren Orden interessant, vor allem auch ein Vergleich zwischen den Grandmontensern und den Cluniazensern, die eine ähnliche (mündlich geprägte) Verfassungsstruktur hatten; auch bei Letzteren verlief die Ordenswerdung nicht problemlos. Jedenfalls ist deutlich, dass die Adaption der „neuen“ Formen der Schriftlichkeit im Religiosentum des 12. Jahrhunderts noch keine Selbstverständlichkeit war – nicht einmal, wenn man zu den neuen Orden zählte und regelmäßige Generalkapitel abhielt wie die Grandmontenser.

Wie der Vergleich zwischen Kartäusern und Grandmontensern zeigt, erwies sich die Schriftlichkeit auch als notwendig, um die Beziehungen zur Außenwelt zu regeln und damit die eigenen Institutionen zu stabilisieren. Die Untersuchung ergab hier den interessanten Befund, dass sich der äußere Druck – und auch der laikale Einfluss – positiv und stabilisierend auf das kartäusische Propositum auswirkte, indem er eine frühe Festlegung der Eremiten erzwang. Die sprichwörtliche Kontinuität der kartäusischen Lebensweise – gemäß dem freilich nicht ganz zutreffenden Diktum „*Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*“ – hing damit nicht nur mit dem Eifer der Eremiten zusammen, sondern ist auch ein Stück weit dem äußeren Druck und der Androhung materieller Sanktionen zu verdanken, falls sie von ihrem Propositum abfielen. Auf diese Weise wurde die Befolgung des Propositum erzwungen, wenn der Eifer der Kartäuser für das Eremitentum nachließ und sie eine Angleichung an die Benediktiner anstrebten. Da sich Guigo der Gefahr bewusst war, dass Eremiten im Laufe der Zeit häufig eine weniger strenge Lebensweise annahmen und die *Consuetudines* einer solchen Entwicklung vorbeugen sollten, war ihm dieser äußere Druck vermutlich sogar recht. Es ist interessant, dass Stephan von Liciac wohl Ähnliches im Sinn hatte, als er die Regel A der Grandmontenser niederschrieb – allerdings hielt er es nicht für notwendig oder sogar für das Propositum schädlich, solche Arrangements schriftlich in Urkunden festzuhalten. Dass die Außenwelt – insbesondere die laikale – einen destabilisierenden Einfluss auf den Verband ausüben konnte, lag auch am Fehlen einer schriftlichen Reglementierung, die normkonträre Beeinflussung von außen behindern konnte.

Auch das schriftlich festgelegte Verbot, am Generalkapitel vorbei an den Papst zu appellieren, trug zu einer Stabilisierung und Institutionalisierung des Kartäuserordens bei.

Die unterschiedliche Einstellung der Kartäuser und Grandmontenser zur normativen Schriftlichkeit und der unterschiedliche Umgang mit dieser wurzelten dabei in einer sehr unterschiedlichen Sicht auf den Menschen und die Welt. Oft schon wurden der Realismus und die *discretio* Guigos gerühmt, wie der Idealismus Stephans von Licac gerügt wurde. Tatsächlich verwendeten die Kartäuser die Schriftlichkeit, um menschliche Schwächen einzudämmen, die sie von Vorneherein einkalkulierten; damit konnten sie ihre sprichwörtliche Strenge wahren. Stephan von Liciac hingegen schrieb eine Klosterregel für Heilige und rechnete nicht mit menschlichen Fehlern; die Grandmontenser wurden schließlich berüchtigt für ihre Streitereien. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass die Kartäuser in den Ruf der Heiligkeit kamen, gerade weil sie sich selbst nicht als heilig betrachteten.

## **2 Weiterführende Überlegungen**

### **2.1 Normativität, Verrechtlichung und Implementierung hochmittelalterlicher Klosterregeln**

#### **2.1.1 Zwischen Recht und Moral: Grundlegendes zur Normativität früh- und hochmittelalterlicher Klosterregeln**

Bei der Untersuchung der Normativität der *Consuetudines Guigonis* und der Stephansregel aus einer rechtspositivistischen Position heraus fielen einige Probleme auf, die zu weiterführenden Überlegungen anregen. So ergibt sich aus den gängigen Analysekatégorien ein fluktuierender normativer Charakter, der recht irritierend und erklärungsbedürftig wirkt. Reflektiert man die Normativität der früh- und hochmittelalterlichen Klosterregeln auf einer grundsätzlichen Ebene, so wird bald klar, dass eine rechtspositivistische Sicht auf die Texte an ihre Grenzen stößt. Gleiches gilt für die Frage, ob die Klosterregeln eher als Gesetzbücher oder paränetische Schriften zu betrachten sind – oder Merkmale beider Gattungen verbinden. Die Debatte über die Rechtsnatur der Klosterregeln leidet darunter, dass in der Regel der Begriff „Gesetzbuch“ oder „Recht“ nicht definiert wird; in der Praxis wird dabei meist eine unreflektierte rechtspositivistische Rechtsdefinition vorausgesetzt.



Um die Normativität von Klosterregeln besser verstehen zu können, sollte jedoch auch die Kategorie der Moral einbezogen werden. Dies wiederum rührt an ein Grundproblem der Rechtsphilosophie, über das ganze Bücher geschrieben wurden: das Verhältnis zwischen Recht und Moral. Im Vordergrund stehen hierbei die Fragen, nach welchen Kriterien das Recht als moralisch gut oder richtig bewertet werden sollte, und ob moralisch falsches Recht überhaupt Geltung beanspruchen kann. Bis zu den Zeiten Kants wurde die Frage in der Regel mithilfe des Naturrechts beantwortet: Nur das positive Recht bzw. Gesetz war gültig, das mit dem (unterschiedlich definierten) Naturrecht übereinstimmte oder ihm nicht widersprach.<sup>3037</sup>

Auch Gratian machte in seiner „Concordantia discordantium canonum“ das Naturrecht zum Maßstab für die Geltung des positiven Rechts, führte aber auch an, dass das positive Recht immer gültig sei, wenn es dem Naturrecht nicht widerspreche.<sup>3038</sup> Die Erkenntniskritik Kants zweifelte die Möglichkeit der Erkenntnis eines Naturrechts an, führte so zur Hinwendung zum historisch fassbaren Recht und öffnete den Weg zum Rechtspositivismus.<sup>3039</sup>

Von einem rechtspositivistischen Standpunkt aus spielt die Moral für die Geltung des Rechts keine Rolle, denn entscheidend dafür ist nur seine Satzung durch die Autorität. Nimmt man hingegen einen nicht positivistischen Standpunkt ein, so ist die Geltung eines Gesetzes von der Moral abhängig, wobei das Problem auftritt, welche moralischen Kriterien man anwenden sollte. Damit verbunden ist wiederum ein terminologisches Problem: Soll man unrechte positive Satzungen wirklich „Recht“ nennen? Gustav Radbruch sprach sich in seiner berühmten Formel dagegen aus. Ein anderes Problem besteht darin, dass Recht und Moral nicht absolut voneinander getrennt werden können.<sup>3040</sup> Ein klassisches Beispiel ist das Tötungsverbot, das sich sowohl in Moralien als auch Rechtsordnungen wiederfindet. Tatsächlich ist es einfacher, bloße moralische Vorschriften ohne Rechtscharakter zu finden (zum Beispiel: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“), als Rechtssatzungen ohne moralischen Charakter oder moralische (Letzt)Begründung. Diesen würde man zum Beispiel einfache organisatorische Anordnungen und reine Ausführungsbestimmungen zuordnen.

---

<sup>3037</sup> Siehe den philosophiehistorischen Überblick bei Stratenwerth, Art. Rechtsphilosophie, S. 280-289.

<sup>3038</sup> Gratian unterschied zwischen dem universalen und der menschlichen *ratio* mit der Schöpfung eingegebenen, also letztlich von Gott stammenden *ius naturale* und den *mores*. Bei Letzteren handelte es sich um positives Recht bzw. rein menschliche Satzungen, die als *lex scripta* oder *consuetudo* auftreten konnten. Zum Naturrecht vgl. Gratian, Decretum, D. 5 pr.: *Naturale ius inter omnia primatum obtinet et tempore et dignitate. Cepit enim ab exordio rationalis creaturae, nec uariatur tempore, sed inmutabile permanet.* Zu den *mores* vgl. ebenda, D. 1 pr., c. 1., c. 3 und 5. Das positive Recht war prinzipiell zu befolgen, es sei denn, es widersprach dem Naturrecht; auch weltliches Recht war zu befolgen, solange es nicht dem Kirchenrecht entgegenstand, vgl. ebenda, D. 12 ca. 3: *Non est resistendum consuetudini, cui canonica non obsistit auctoritas.*

<sup>3039</sup> Vgl. Stratenwerth, Art. Rechtsphilosophie, S. 284-286.

<sup>3040</sup> Eine rechtsphilosophische Einführung in das Problem und eine Diskussion rechtspositivistischer und nicht rechtspositivistischer Positionen inklusive der „Radbruchformel“ siehe Hoerster, Was ist Recht?, S. 65-105; von der Pfordten, Rechtsphilosophie, S. 66-81, dort auch eine Darlegung möglicher ethischer Begründungen des Rechts, S. 82-120.

Dass in der Debatte über die Rechtsnatur der Klosterregeln oft ein unreflektierter rechtspositivistischer Rechtsbegriff verwendet wird, ist beispielsweise an folgender Aussage Giorgio Agambens zu sehen: „Auch wenn die Kirche nach und nach ein normatives System schuf, das im 12. Jahrhundert im von Gratian in seinem *Decretum* zusammengestellten kanonischen Recht gipfeln sollte, und das Leben des Christen immer wieder in den Bereich des Rechts eintreten konnte, sicher ist, dass sich die christliche *forma vivendi* – also das, was die Regel im Blick hat – ihrem Wesen nach nicht in der Befolgung einer Vorschrift erschöpft, keine rechtliche Natur hat.“<sup>3041</sup> Agamben geht hier offenbar davon aus, dass sich Gesetzeskonformität in der „Befolgung einer Vorschrift erschöpft“, was jedoch nur für Rechtssatzungen ohne moralischen Charakter zutrifft – und damit nur einen Bruchteil des faktischen Rechts. Dies verwundert umso mehr, als Agamben zu Recht anmerkt, dass die Debatte über die Rechtsnatur von Klosterregeln Gefahr läuft, Anachronismen aufzusitzen und die historische Rechtsentwicklung auszublenden.<sup>3042</sup> Er selbst möchte, wenn er die theologische Komponente – wiederum zu Recht – berücksichtigt, Anachronismen meiden<sup>3043</sup>, verwendet jedoch den positivistischen Rechtsbegriff, der erst ab dem 19. Jahrhundert entwickelt wurde.

Der unreflektierte Rechtspositivismus in der Debatte über Klosterregeln wird auch daran deutlich, dass die Rechtsnatur von Klosterregeln mitunter an der Frage festgemacht wird, ob alle Vorschriften gleichermaßen verbindlich seien.<sup>3044</sup> Der Annahme, dass sich Recht durch seine durchgängige Verbindlichkeit auszeichnet, möchte man intuitiv zustimmen. Dabei wird aber übersehen, dass die Verbindlichkeit kein exklusives Merkmal von Rechtstexten ist, sondern dass es auch moralische Verbindlichkeit gibt. Dies wird zum Beispiel deutlich an dem Verbot, Fleisch zu essen, das in manchen Religionen existiert und mit einer Seelenwanderungslehre verknüpft ist. Diese Vorschrift ist verbindlich, aber für sich gesehen eindeutig eine moralische Vorschrift.

Auch aus der Relativierung der Verbindlichkeit eines Textes lässt sich nicht unbedingt ein fehlender Rechtscharakter nachweisen. So wird manchmal darauf hingewiesen, dass die Benediktregel an manchen Stellen ihre Verbindlichkeit relativiere, einiges dem Ermessen des Abtes anheimstelle (wie zum Beispiel die Ernährungsvorschriften) und daher nicht als Rechtstext zu betrachten sei.<sup>3045</sup> Dabei bleibt unberücksichtigt, dass man im Mittelalter neben

---

<sup>3041</sup> Agamben, *Höchste Armut*, S. 73.

<sup>3042</sup> Vgl. Agamben, *Höchste Armut*, S. 70 f.

<sup>3043</sup> Vgl. Agamben, *Höchste Armut*, S. 71-73.

<sup>3044</sup> Siehe die Diskussion der Frage in Bezug auf die Benediktregel bei Angerer, *Zur Problematik der Begriffe*, S. 314-316; generell bei Agamben, *Höchste Armut*, S. 48-73.

<sup>3045</sup> Vgl. Angerer, *Zur Problematik der Begriffe*, S. 314-316.

dem Prinzip der strengen Gerechtigkeit das – schon im antiken Recht bekannte – Prinzip der Billigkeit (*aequitas*) kannte, das Abwandlungen – in der Regel Milderungen – der Härte des Rechts im Einzelfall durch die maßgebliche Autorität erlaubte.<sup>3046</sup> So lässt sich beispielsweise der auf das römische Recht zurückgehende Grundsatz „*necessitas non habet legem*“, der in das *Decretum Gratiani* aufgenommen wurde, innerhalb der Kirche mindestens bis in die Zeiten Leos des Großen († 461) zurückverfolgen.<sup>3047</sup> Als *aequitas canonica* ging das Prinzip der Billigkeit in die Kanonistik ein und stellte die Wurzel für die kirchliche Dispenslehre dar.<sup>3048</sup> Das mittelalterliche Recht war somit stark an die jeweilige Autorität gebunden, die bestehende Normen gemäß der *aequitas* abwandeln und durch neue Bestimmungen ergänzen konnte. Recht und Macht waren nicht eindeutig voneinander getrennt, wie man im weltlichen Bereich Recht und Politik kaum voneinander scheiden konnte.<sup>3049</sup> Daher stellte im Grunde jeder Abt eine „lebende Regel“ dar. Das mittelalterliche Recht gestaltete sich also erheblich flexibler als das heutige. Legt man allein den Ermessensspielraum des Abtes und die Relativierung der konkreten Einzelnormen als Kriterien an, könnte man die Benediktregel – wie Kai Uwe Jacobs – auch als Rechtstext beurteilen.<sup>3050</sup> Jacobs betonte hierbei, dass „Recht“ in der Benediktregel als „dynamisches Gestaltungselement“<sup>3051</sup> aufgefasst werden müsse. Im 12. Jahrhundert wurde – unter anderem in zisterziensischen Kreisen – zwar zuweilen die Frage gestellt, ob eine Normänderung oder -anpassung durch den Abt erlaubt war. Es wurde, vor allem im Rahmen der Kontroverse zwischen Zisterziensern und Cluniazensern, über die Zulässigkeit der *aequitas* bzw. Dispens, ihr vertretbares Ausmaß und ihre gerechtfertigten Gründe debattiert.<sup>3052</sup> Die *aequitas* konnte auch eingeschränkt werden; so beschränkte das kartäusische Generalkapitel die *aequitas* der einzelnen Prioren, die im Grunde an das Generalkapitel überging, das die Normen je nach Gegebenheiten abwandelte und Ausnahmen

---

<sup>3046</sup> Vgl. Becker, H.-J., Art. *Aequitas*, in: *LexMA* 1, Sp. 184 f.; Kaufmann, E., Art. Billigkeit, in: *HRG* 1, Sp. 431-437.

<sup>3047</sup> Vgl. Schreiner, *Puritas Regulae*, S. 80-82, mit Belegstellen seit dem 8. Jahrhundert. Für einen Beleg bei Leo dem Großen siehe dessen *Epistola* 167, in: *Migne*, PL 54, Sp. 1202.

<sup>3048</sup> Vgl. Caron, P. G., Art. *Aequitas canonica*, in: *LexMA* 1, Sp. 185 f.; Merzbacher, F., Art. *Aequitas canonica*, in: *HRG* 1, Sp. 58 f.; Fürst, C. G., Art. *Dispens*, in: *LexMA* 3, Sp. 1113 f.

<sup>3049</sup> Vgl. Althoff, *Rechtsgewohnheiten und Spielregeln der Politik im Mittelalter*, S. 32-36.

<sup>3050</sup> Siehe Jacobs, U. K., *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 16)*, Köln u.a. 1987. Zum Prinzip der *aequitas* und der *discretio* in der Benediktregel siehe ebenda, S. 147-153. Das Wort *aequitas* findet sich im Prolog der Regel.

<sup>3051</sup> Jacobs, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch*, S. 188.

<sup>3052</sup> Siehe beispielsweise die „*Apologia*“ und „*De praecepto et dispensatione*“ Bernhards von Clairvaux sowie *Epistola* 28 des Petrus Venerabilis. In der „*Apologia*“ wandte sich Bernhard gegen Zisterzienser, die sich gegen jegliche Dispens von Vorschriften der Benediktregel aussprachen und den Cluniazensern mangelnde Regeltreue vorhielten, vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia*, S. 164-172. In „*De praecepto et dispensatione*“ reagierte Bernhard auf die Frage zweier Mönche, ob alle Vorschriften der Benediktregel gleichermaßen verbindlich seien, vgl. Bernhard von Clairvaux, *De praecepto et dispensatione*, S. 348-350.

von der Regel erlaubte.<sup>3053</sup> Stephan von Liciac wiederum versuchte, die *aequitas* des grandmontensischen Priors zu beschneiden, indem er Änderungen nur in Richtung einer strengeren Lebensweise erlaubte.<sup>3054</sup> Auf die *aequitas* als grundlegendes Prinzip wurde hierbei jedoch nicht verzichtet, und auch die Debatte zwischen Zisterziensern und Cluniazensern bestätigte es letztlich, zumal sich Bernhard von Clairvaux in seiner breit rezipierten Schrift „De praecepto et dispensatione“ für die *aequitas* aussprach.<sup>3055</sup>

Diese Beispiele können erhellen, wie schwierig es ist, bei der Debatte über die Rechtsnatur der Klosterregeln keine Kategorienfehler zu begehen. Auch das von Agamben angesprochene Problem der Anachronismen wird hier deutlich, zumal gerade im Frühmittelalter nicht scharf zwischen Recht und Moral getrennt wurde.<sup>3056</sup> Auch im Hochmittelalter waren Recht und Moral keineswegs völlig voneinander geschieden. Dies wird besonders an der *aequitas canonica* bzw. kirchlichen Dispenslehre deutlich, welche unter anderem die Liebe bzw. *misericordia* als legitimen Grund für einen Dispens festlegte. Die Moral war somit ein *rechtliches* Prinzip! Demgemäß wäre ein nicht positivistischer Rechtsbegriff für das Früh- und Hochmittelalter angemessen.<sup>3057</sup> Die Antwort auf die Frage, ob Klosterregeln als rechtliche oder paränetische Texte zu beurteilen sind, hängt somit entscheidend vom zugrunde gelegten Rechtsbegriff ab. Ein anderes Problem stellen die vielfältigen Erscheinungsformen von „Recht“ im Mittelalter dar. Martin Pilch lehnte es für das Frühmittelalter generell ab, von „Recht“ zu sprechen, und plädierte stattdessen (für weltliche „Rechts“texte) für eine Verwendung der Begriffe „recht“, „Gebot“ und „Willkür“.<sup>3058</sup> Tatsächlich setzt bereits die Frage, ob Klosterregeln Rechtstexte oder paränetische (also eher moralische) Texte seien, ein abstraktes Konstrukt „Recht“ und eine rechtspositivistische Grundposition voraus – denn trennt man nicht zumindest begrifflich zwischen Recht und Moral, lässt sich diese Frage überhaupt nicht stellen. Man könnte natürlich darauf verzichten, das Problem zu behandeln, aber damit betrügt man sich um die Möglichkeit, die Normativität der Klosterregeln aus *moderner* Sicht zu begreifen und die Eigenarten dieser Texte besser einordnen zu können. Die

---

<sup>3053</sup> Vgl. Capitulum generale sancti Antelmi primum, cap. 1 und 7.

<sup>3054</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3055</sup> Zur Rezeption der Schrift Bernhards siehe Winkler, De praecepto et dispensatione. Einleitung, S. 341: Es sind 57 Handschriften aus dem 12. und frühen 13. Jahrhundert erhalten; Thomas von Aquin zitierte in seiner Summa Theologiae aus dem Text, was sein Ansehen nochmals steigerte.

<sup>3056</sup> Vgl. Pilch, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 532.

<sup>3057</sup> Siehe die Kritik an der Anwendung des positivistischen Rechtsbegriffs auf das Frühmittelalter bei Pilch, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 530-534, sowie die grundsätzlichen Anmerkung, dass die Trennung von Recht und Religion für das mittelalterliche Kirchenrecht nicht passt, vgl. Steckel, Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter, S. 94-97.

<sup>3058</sup> Vgl. Pilch, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 179-208.

Frage sollte aber aus einer *reflektierten* rechtspositivistischen Position heraus gestellt werden, welche die Möglichkeiten und Grenzen der eigenen Aussagen mit bedenkt.

Die Vorzüge eines reflektierten Rechtspositivismus machte Hart deutlich, als er Bentham und Austin gegen ihre antipositivistischen Kritiker in Schutz nahm: „Worauf es beiden, Bentham und Austin, ankam, sind die zwei folgenden einfachen Dinge. Erstens: außer im Falle einer ausdrücklichen verfassungsrechtlichen oder gesetzlichen Vorschrift, kann aus der bloßen Tatsache, daß eine Norm die Grundsätze der Moral verletzt, nicht gefolgert werden, daß sie keine Rechtsnorm ist; zweitens: umgekehrt kann aus der bloßen Tatsache, daß eine Norm moralisch wünschenswert ist, nicht gefolgert werden, daß sie eine Rechtsnorm ist.“<sup>3059</sup> Hart verwies zudem auf die terminologische Klarheit der rechtspositivistischen Position und die Nähe zur Alltagssprache: „Wenn wir uns die deutliche Sprache der Utilitaristen zu eigen machen, sagen wir, daß positive Gesetze Recht sein mögen, aber zu verwerfliches Recht, um Gehorsam zu verdienen. Das ist eine moralische Verurteilung, die jeder versteht und die unmittelbar und unübersehbar moralische Beachtung beansprucht. Machen wir aber unseren Protest in der Form geltend, diese verwerflichen Dinge seien kein Recht, so behaupten wir etwas, das viele Leute nicht glauben und das — wenn sie überhaupt bereit sind, darüber nachzudenken — eine ganze Fülle philosophischer Streitfragen auf den Plan rufen dürfte, bevor man es akzeptieren kann. Nach alledem ist vielleicht die wichtigste Lehre, die man aus dieser Form der Ablehnung der utilitaristischen Unterscheidung ziehen kann, eben die, welche den Utilitaristen am meisten am Herzen lag: Wenn uns die reichen Mittel klarer Sprache zur Verfügung stehen, dürfen wir die moralische Kritik an Normen nicht als Thesen einer anfechtbaren Philosophie darbieten.“<sup>3060</sup>

Für die Betrachtung der Klosterregeln ist es zweckmäßig, von diesen Problemen zu abstrahieren und eine möglichst antithetische Definition von Recht und Moral zu wählen – das heißt, die Charakteristika eines „bloßen“ Rechts ohne moralischen Charakter und einer „bloßen“ Moral ohne Rechtscharakter dazulegen. Dies ermöglicht die Bildung von „Idealtypen“ im Weberschen Sinn, die dabei helfen können, die Klosterregeln *aus moderner Sicht* einzuordnen und zu verstehen – auch wenn in der Realität Recht und Moral ineinandergreifen. Dies ist wichtig, um Zirkelschlüsse zu vermeiden, die entstehen könnten, wenn man „Recht“ auf eine bestimmte Weise definiert und daraus schließt, dass es sich bei Klosterregeln (nicht) um Recht handelte. Für die Definition eines „bloßen“ Rechts (in geschriebener Form) kann man auf eine modifizierte Version der (unreflektierten)

---

<sup>3059</sup> Hart, *Recht und Moral*, S. 20.

<sup>3060</sup> Hart, *Recht und Moral*, S. 45 f.

rechtspositivistischen Rechtsdefinition zurückgreifen: Recht ist demnach ein Gebilde von Sätzen oder Gewohnheiten, die das menschliche Verhalten normieren und die menschliche Gemeinschaft vereinheitlichen und ordnen sollen. Zweck des Rechts ist ein funktionsfähiges Gemeinwesen. Das Recht gilt aufgrund der Satzung einer als legitim anerkannten Autorität oder aufgrund anerkannter Gewohnheit, untersteht organisiertem Zwang und ist strafbewehrt; es ist partikular und gilt nur für den Personenkreis, der dem Recht untersteht. Die Übertretung eines Gesetzes zieht eine Strafe nach sich, ist aber nicht per se eine Sünde. Das „bloße“ Recht richtet sich an den „äußeren Menschen“. Hingegen besteht die Moral in Sätzen oder Verhaltensweisen und Haltungen, die das „gute“ und „richtige“ menschliche Verhalten und die „gute“ und „richtige“ innere Haltung vorgeben. Zweck der Moral ist ein „gutes“ oder „richtiges“ Gemeinwesen, auf individueller Ebene das „gute“ Leben, das Glück oder das Seelenheil. Die Moral ist in der Metaphysik, in Gott oder in der menschlichen Anerkennung eines Verhaltens oder einer inneren Haltung als „gut“ begründet und verpflichtet innerlich, vor dem Gewissen. Sie tendiert dazu, universellen Anspruch zu erheben. Der Verstoß gegen einen moralischen Grundsatz ist Schuld und – gegenüber Gott – Sünde und kann mit einem schlechten Gewissen, sozialen Sanktionen oder dem Verlust der Glückseligkeit bzw. des Seelenheils bestraft werden. Die „bloße“ Moral richtet sich nicht nur an den „äußeren“, sondern auch den „inneren“ Menschen.

Bei dieser Unterscheidung zwischen „bloßem“ Recht und „bloßer“ Moral wird auf Anhieb sichtbar, dass es zahlreiche Überschneidungsbereiche zwischen Recht und Moral geben kann. Dennoch fallen ein paar Punkte auf, die speziell dem Recht und speziell der Moral zukommen und die daher als Unterscheidungskriterien dienen können. So ist ein wichtiger Punkt, dass das „bloße“ Recht – im Gegensatz zur „bloßen“ Moral – mit einem *organisierten* Zwang verbunden ist<sup>3061</sup>, d.h. Zwangselementen (Gerichtszwang, Strafdurchsetzung,...) in geordneter und anerkannter Form. Die Verletzung einer Rechtsnorm hat daher andere Folgen als der Verstoß gegen eine moralische Norm, der normalerweise ungeordnet oder spontan sanktioniert wird, beispielsweise durch missbilligendes Stirnrunzeln, sozialen Ausschluss oder – im schlimmsten Fall – „Lynchjustiz“. Der Begriff des organisierten Zwangs wurde von Martin Pilch für das weltliche Recht des Frühmittelalters problematisiert; er kam zu dem

---

<sup>3061</sup> Gegen den organisierten Zwang als Merkmal des Rechts werden häufig die sogenannten Ermächtigungsnormen angeführt, die selbst nicht verpflichtend und strafbewehrt sind. Ein Beispiel für solche Normen sind Vorgaben für den Abschluss eines rechtsgültigen Vertrages, bei denen es jedem freisteht, sie zu erfüllen oder nicht. Eine Lösung für das Problem findet sich bei Hoerster, Was ist Recht?, S. 18-22, der zu Recht darauf hinweist, dass die Ermächtigungsnormen indirekt doch mit einem organisierten Zwang verbunden sind – indem sie nämlich Voraussetzungen für die Anwendung einer mit einem Zwang verbundenen Rechtsnorm formulieren. So kann die Einhaltung eines rechtsgültigen Vertrages erzwungen werden.

Schluss: „Wer in den Zeugnissen organisierten gerichtlichen Zwanges im Frühmittelalter nach Spuren einer direkten, systematischen Verknüpfung von Rechtszwang und dadurch stabilisierter, d.h. in Form und Wirksamkeit gehaltener Rechtsnorm sucht, wird nicht wirklich fündig. In der von der Rechtsgeschichte unter Einbeziehung normativer und nichtnormativer Quellen herausgearbeiteten Struktur eines mehrschichtigen Rechts im Mittelalter kommen allein die statutarische Willkür und damit in Zusammenhang stehende Formen (Einung, Satzung) einem solchen Zusammenhang nahe, werden hier doch konkrete Tatbestände mit Sanktionen verknüpft, während man im gerichtlichen Gebot gewissermaßen den herrschaftlich organisierten Arm des allgemeinen sozialen Druckes zu Kompromißfindung und Streitbeilegung sehen kann.“<sup>3062</sup> Dennoch konnte er in den von ihm untersuchten Bußprozessen, Fehden, Strafrecht, Gottesfrieden und gewillkürtem Recht zumindest partiell Zwangselemente erkennen oder Zwangselemente, die unter gewissen Bedingungen eintreten konnten.<sup>3063</sup> Möglicherweise könnte hier man von bedingtem oder partiellem Zwang sprechen. Der organisierte Zwang ist jedoch integraler Bestandteil unseres heutigen Rechtsbegriffs – das Recht ist mit Strafen verbunden und kann von der zuständigen Autorität vollstreckt werden.

Ein zweiter wichtiger Punkt zur Abgrenzung zwischen Recht und Moral ist die jeweilige Zielsetzung bzw. der übergeordnete Zweck der jeweiligen Normen. So ordnet das Recht notwendigerweise eine menschliche Gemeinschaft und das menschliche Verhalten; nach unserem alltagssprachlichen und modernen Rechtsbegriff aber gibt das Recht nicht unbedingt vor, was eine „gute“ menschliche Gemeinschaft und „gutes“ menschliches Verhalten ist, denn das Recht besteht auch aus moralisch neutralen und manchmal sogar – zum Beispiel in Staaten, die wir als „Unrechtsstaaten“ bezeichnen – moralisch falschen Normen. Die Verletzung einer Rechtsnorm ist daher nicht notwendigerweise „Schuld“ oder „Sünde“, sondern kann ein einfacher Gesetzesverstoß oder – zum Beispiel in „Unrechtsstaaten“ – moralisch „gut“ sein. Dagegen ist der Verstoß gegen eine moralische Norm immer und notwendigerweise „Schuld“ und – in Bezug auf Gott – „Sünde“, da die Moralen notwendigerweise auf das „gute“ menschliche Verhalten und die „gute“ menschliche Gemeinschaft abzielen.

Diese Gegenüberstellung von Recht und Moral macht augenfällig, warum sich die Klosterregeln einer eindeutigen Zuordnung entziehen. Tatsächlich kann die Normativität von

---

<sup>3062</sup> Pilch, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 179.

<sup>3063</sup> Vgl. Pilch, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 139-179. Es bestand beispielsweise kein allgemeiner Zwang, vor Gericht zu ziehen; rief jedoch eine der Streitparteien ein Gericht an, musste der Streitgegner den geschaffenen Sonderfriedensbezirk respektieren, vgl. ebenda, S. 148 f.

Klosterregeln nicht unabhängig vom Zweck der Texte betrachtet werden. Auch wenn Klosterregeln in ihrer Form Rechtstexten ähneln, sind sie nicht primär Rechtstexte, sondern moralische Schriften. Sie zielen nicht vorrangig auf die Ordnung einer Gemeinschaft und die Verhaltensnormierung ab, sondern sollen eine Anleitung zu einem vollkommenen Leben bieten und letztlich einen Weg zum Seelenheil weisen. Dies verdeutlicht auch das gemeinsame Modell des klösterlichen Lebens, die apostolische Urgemeinde, die eine „gute“ Gemeinschaft versinnbildlicht, der die Religiösen nacheifern sollen. Die Regeln sollen einen Raum schaffen, in dem das vollkommene Leben verwirklicht und das Seelenheil erreicht werden kann, was im Religiosentum charakteristischerweise durch eine Absonderung von der „Welt“ erreicht wird.

Um diesen Raum zu schaffen, werden *Mittel* verwendet, die eigentlich dem Recht zukommen. Eines dieser Mittel ist der organisierte Zwang – denn ein Kloster untersteht einem Oberen, der die Strafgewalt innehat und diese Strafen normalerweise auch durchsetzen kann. Ein anderes Mittel besteht in den Reglementierungen des äußeren Alltags, der Ordnung und Organisation der Gemeinschaft, welche die Tugend festigen (zum Beispiel im Fall der Speisevorschriften) oder die Absonderung von der Welt realisieren und stabilisieren sollen; hierzu gehören beispielsweise Anordnungen zur Wirtschaftsführung, die sich aus dem Ideal der Autarkie ergeben können. Diese Rechtselemente bleiben jedoch bloßes *Mittel*, um den moralischen Zweck zu verwirklichen, und bloße *Form*. Im Unterschied zu Moralien mit absolutem und universalen Anspruch wie dem christlichen Liebesgebot handelt es sich bei einer Klosterregel – auch bedingt durch die Rechtselemente – um eine partikulare, positive Moral, die nur für Religiösen (einer bestimmten Gemeinschaft) bindend ist. Kurz gefasst, kann eine Klosterregel somit definiert werden als eine rechtsförmige<sup>3064</sup> positive Moral, die für Religiöse (einer bestimmten Gemeinschaft) gilt.

Die Klosterregeln befinden sich daher in einem ständigen Spannungsfeld zwischen Recht und Moral. Ihr primär moralischer Charakter bedingt zwar, dass die Frage der Praktikabilität für eine Klosterregel nicht zentral ist; dies erklärt die Existenz von „Klosterregeln für Heilige“ wie bei den Grandmontensern oder der *Regula non bullata* des Franziskus, und erklärt gleichfalls, warum Klosterregeln wie bei den Grandmontensern als exhortativ aufgefasst werden konnten, oder warum Religiöse auch Heiligenviten als Träger der Regel erachteten. Dennoch ist die konkrete Ausgestaltung der Klosterregel, ihre rechtsförmigen Elemente, nicht ganz unwichtig: Denn die rechtsförmigen Elemente sollen einen Raum für die Ausübung der Tugend geben – sie können eben daran auch scheitern und das Laster zulassen wie den Zorn.

---

<sup>3064</sup> Zum Begriff der Rechtsförmigkeit siehe weiter unten in diesem Kapitel.



Das ist vor allem dann der Fall, wenn Konflikte über konkrete Verhaltensweisen und Ordnungen ausbrechen, die einen Keil in die Gemeinschaft treiben und das Leben gemäß der apostolischen Urgemeinde zerstören. Recht und Moral können daher in einer Klosterregel in einem Grad ineinandergreifen und verschmelzen, dass beides ununterscheidbar wird. So bemerkte Uwe Kai Jacobs zur Benediktregel: „Man merkt der Regula Benedicti an, daß ihr Verfasser die vielfältigen juristischen Elemente seiner Regel keineswegs nur um der Klarheit der Aussage willen verwendet, vielmehr hat das Rechtliche für Benedikt auch inhaltliche Bedeutung für das klösterliche Leben; das Recht bildet den Rahmen, in dem sich eine Klostersgemeinschaft, ja brüderliche Liebe entfalten können. Insofern erscheint in der Benediktsregel das *ius* als *medium caritatis* und die Regula als *Ordnung der Liebe*.“<sup>3065</sup>

Der primär moralische Charakter der Klosterregeln kann auch die fluktuierend erscheinende Gültigkeit einzelner Vorschriften bzw. die häufige Relativierung einzelner Vorschriften erklären, die eine Wurzel für die Frage nach der Rechtsnatur der Klosterregeln darstellt. Diese kann zum Teil pragmatisch erklärt werden, und wie unten sichtbar werden wird<sup>3066</sup>, kann das Abweichen von einzelnen Vorschriften manchmal auch mit der praktischen Implementierung von Klosterregeln erklärt werden. Wirklich verständlich wird die vermeintlich lasche Handhabung der Klosterregeln aber vor allem, indem man bedenkt, dass die mittelalterliche Ethik – in der Tradition der Antike – im Grunde Tugendethik ist. Das Prinzip einer Tugendethik besteht nicht in der Aufstellung von Regeln wie dem Kategorischen Imperativ Kants, sondern in der Vermittlung von Tugenden als Haltungen oder Verhaltensdispositionen, die über konkrete Handlungsanweisungen hinausgehen und auf verschiedene Situationen anwendbar sind. Der klassische Katalog, der im frühen Christentum entwickelt wurde, bestand aus sieben Tugenden – den drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung und den vier antiken Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Mut und Maß. Analog waren die sieben oder acht Laster, die auf Evagrius Pontikus zurückgingen, monastisches Allgemeingut; zu diesen zählten Völlerei, Wollust, Habsucht, Zorn, Trägheit des Herzens, Ehrgeiz und Hochmut und bisweilen die Traurigkeit. Daneben konnten noch weitere Tugenden wie die Demut oder der Gehorsam benannt werden, die auch als Untertugenden der Haupttugenden fungieren konnten.

Deutlich wird die Tugendethik auch in der Professformel der Benediktregel, die auch über das Benediktinertum hinaus verwendet wurde: Gelobt wurden *oboedientia*, *stabilitas* und

---

<sup>3065</sup> Jacobs, Die Regula Benedicti als Rechtsbuch, S. 152 f. Hervorhebungen im Text.

<sup>3066</sup> Siehe Kapitel IV.2.1.5.

*conversatio morum* – dies sind reine Haltungen oder Tugenden.<sup>3067</sup> Diese finden sich auch in der Professformel der Kartäuser nach den *Consuetudines Guigonis* wieder.<sup>3068</sup> Auch die Trias Armut, Gehorsam und Keuschheit in den Professformeln verschiedener Orden und Verbände verweist auf monastische Tugenden.<sup>3069</sup> Die Tugenden können nicht einfach indoktriniert, sondern müssen eingeübt und durch Erziehung vermittelt werden; eine besondere Rolle spielt hierbei die Orientierung an Vorbildern. Dies erklärt auch die gängige Metapher vom Kloster als *Schule* und die Bindung der Religiösen an einen Oberen, der bei den Eremiten oft auch *magister* genannt wurde.<sup>3070</sup> Der Gehorsam war hierbei nicht nur eine zentrale monastische Tugend, da er die „Kreuzigung des eigenen Willens“ in Nachfolge Christi symbolisierte, sondern auch, weil der Obere Anordnungen neben der Regel gab, die Regel interpretierte und gegebenenfalls gemäß dem Prinzip der *aequitas* verändert umsetzte.

Aus diesem Kontext heraus wird offenbar, dass die Regeltexte selbst und ihre konkreten Normen bzw. ihre rechtsförmigen Elemente nur *Mittel*, nicht Zweck des Klosterlebens darstellen. Durch die Befolgung des Textes und seiner konkreten Normen wie durch die Unterwerfung unter Obere sollen die Religiösen die Tugenden des Gehorsams und der Demut einüben. Deutlich wird dies an den berühmten zwölf Stufen der Demut in der Benediktregel: auf der achten Stufe der Demut soll der Mönch nicht mehr tun, als in der Regel steht oder das Beispiel der Oberen vorgibt<sup>3071</sup> – wohl aus Einsicht in seine eigene Schwäche und im Verzicht darauf, sich in irgendeiner Weise vor anderen hervorzutun. Die Ausführungen von Paul Sourlas über das mosaische Gesetz können daher auch auf Klosterregeln übertragen werden: „Religiöse Systeme neigen oft dazu, ihre Morallehren kodifiziert in der Form von Regeln zu formulieren. Man denke an das Beispiel der Zehn Gebote im Alten Testament. Bei einem solchen Moralsystem dient die Formulierung von Regeln offensichtlich einem technischen Zweck. Sie soll nämlich die Konformität erleichtern, indem sie demjenigen, der vor unbeabsichtigten Übertritten sicher sein will, eine leicht zu handhabende normative Ausgangsbasis bietet; denn die Regeln erleichtern ein moralkonformes Verhalten im Alltagsleben, indem sie unmittelbar und reflexionslos, gleichsam routinemäßig befolgt werden können. Das bedeutet aber nicht, dass das regelkonforme Verhalten gerade wegen der Regelkonformität und sonst aus keinem anderen Grund moralisch richtig wäre. Die Regeln

---

<sup>3067</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 58.

<sup>3068</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 23. In der Professformel der Konversen wurde die *stabilitas* allerdings durch die *perseverantia* ausgetauscht, vgl. ebenda, cap. 74.

<sup>3069</sup> Zu Professformeln und der Gelübdetrias siehe Dannenberg, *Das Recht der Religiösen*, S. 335-358.

<sup>3070</sup> Siehe den Prolog der Benediktregel, der mit den Worten „*Obsculta, o fili, praecepta magistri*“ beginnt und unter anderem die Schulmetapher verwendet.

<sup>3071</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 7.

können deshalb weder das Wesen dieser Moral erschöpfend konstituieren noch die letzte Grundlage des moralisch richtigen Verhaltens liefern. So machen sie hier nicht die Handlungsgründe selbst aus, sondern stellen eine Zusammenfassung von nicht ausdrücklich ausgesprochenen Handlungsgründen dar, die aber jederzeit reflexiv ins Bewusstsein heraufgerufen werden können. Die Übertretung der Regel besitzt keinen selbständigen Unwert und ist trotz eines oberflächlichen gegenteiligen Eindrucks nicht als solche, sondern eigentlich wegen der Außerachtlassung der dahinter steckenden Gründe moralisch zu beanstanden.<sup>3072</sup> Dies wird auch aus folgenden Aussagen Bernhards von Clairvaux über die Vorschriften der Benediktregel deutlich: „Porro inventa atque instituta fuerunt, non quia aliter vivere non liceret, sed quod ita magis expediret, nec plane ad aliud quam ad lucrum vel custodiam caritatis.“<sup>3073</sup> Entsprechend schrieb Bernhard über Verstöße gegen einzelne Vorschriften der Regel: „Non ergo qualiscumque mandati praeteritio criminalem facit inoboedientiam, sed repugnare, sed nolle oboedire.“<sup>3074</sup>

Folglich ist es keine Sünde, die konkreten Normen der Regel in der Praxis abzuändern, solange dabei die Tugend gewahrt oder sogar befördert wird. Wiederum in den Worten Bernhards liest sich dies so: „At si, e contrario, [mandata regulae, D. H.] contraria forte aliquando caritati visa fuerint, his dumtaxat quibus hoc posse videre datum est et providere creditum est, nonne iustissimum esse liquet, ut quae pro caritate inventa fuerunt, pro caritate quoque, ubi expedire videbitur, vel omittantur, vel intermittantur, vel in aliud forte commodius demutantur?“<sup>3075</sup> Dies macht auch die Selbstrelativierung mancher Regeltexte – wie der Benediktregel – verständlich. Der ambivalenten Stellung der Klosterregeln zwischen Recht und Moral entspricht es, dass die Abänderung konkreter Normen darüber hinaus auch aus dem rechtlichen Prinzip der Billigkeit erklärt werden kann. Die Billigkeit ist Sache des Oberen und meint eine Anpassung der Rechtsnormen an den Einzelfall – diese soll wiederum nach moralischen Maßstäben ausgeübt werden. Meist ist damit eine Abmilderung der „Härte des Rechts“ gemeint. Ein dritter Aspekt ist ein pädagogischer; auch hier spielt der Obere die zentrale Rolle, der auch als *Lehrer* in einer *Schule* fungiert und seine Mönche *erziehen* soll. Da das Kloster der Vervollkommnung der Mönche dient, verfolgen die Strafen primär einen pädagogischen Zweck und können beispielsweise aus pädagogischen Erwägungen im Einzelfall verschieden angewendet werden, wie es in der Benediktregel der Fall ist.<sup>3076</sup>

---

<sup>3072</sup> Sourlas, Rechtsprinzipien als Handlungsgründe, S. 67.

<sup>3073</sup> Bernhard von Clairvaux, De praecepto et dispensatione, S. 354.

<sup>3074</sup> Bernhard von Clairvaux, De praecepto et dispensatione, S. 384.

<sup>3075</sup> Bernhard von Clairvaux, De praecepto et dispensatione, S. 354.

<sup>3076</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 2 (hier wird der pädagogische Kontext deutlich), cap. 23 und 30. Dass die Strafe der Besserung dient, wird sehr deutlich ebenda, cap. 27 und 28.

Analog ist denkbar, dass ein Oberer aus pädagogischen Gründen konkrete Normen der Regel abändern kann, wiederum, um die Tugend zu befördern. Auch in der Frage der konkreten Umsetzung und Abänderbarkeit der Regeln greifen also Recht und Moral ineinander. Vor diesem Hintergrund ist verständlich, warum manche Religiosengemeinschaften meinten, (zunächst) darauf verzichten zu können, eine geschriebene Regel anzunehmen. Freilich haben die geschriebenen Regeltexte einen Vorteil, neben dem, dass sie helfen, die Tugend zu sichern und zu verfestigen: Eine Klosterregel bindet auch den Oberen.<sup>3077</sup>

Die Normativität einer Klosterregel ist somit insgesamt als *moralische Verpflichtung* zu werten<sup>3078</sup>, die nicht nur den eigentlichen Anordnungen der Regel, sondern gleichermaßen den dahinter steckenden moralischen Prinzipien bzw. Tugenden galt. Verfehlte sich ein Mönch gegen die Regel – oder eher, die dahinter steckenden moralischen Prinzipien –, handelte es sich prinzipiell nicht um einen einfachen Verstoß gegen ein Gesetz, sondern um Schuld und Sünde. Dies wird auch deutlich bei den Kartäusern, die Vergehen gegen die ordensinternen Statuten noch im 14. Jahrhundert als Sünde werteten. Die Idee von reinen Strafgesetzen, bei denen Gesetzesverstöße keine Sünde darstellten, sofern die dazugehörige Strafe abgegolten wurde, wurde erst im 13. Jahrhundert entwickelt und schließlich von den meisten Orden rezipiert.<sup>3079</sup> Der Begriff der reinen Strafgesetze stammt von dem scholastischen Theologen Heinrich von Gent († 1293), der das Thema auch anhand von Klosterregeln erörterte. Nach ihm hing die Frage, ob es in Klosterregeln reine Strafgesetze gab, von der Formulierung der Bestimmungen ab. Hierfür wählte er das Beispiel eines Verbotes, nach der Komplet zu sprechen. Keine Interpretation ließ nach ihm folgende Formulierung zu, die einen Verstoß gegen das Verbot eindeutig zur Sünde machte: „Nullus loquatur post Completorium. Si aliquis post Completorium loquatur quod dicat septem Psalmos Poenitentiales.“ Weniger eindeutig war der Fall jedoch, wenn das Verbot und die Strafe in einem Satz formuliert wurden: „Quicumque loquatur post Completorium dicet septem Psalmos Poenitentiales.“ Hier konnte es sich um ein reines Strafgesetz handeln, wenn sicher war, dass der Gesetzgeber primär dafür sorgen wollte, dass das Verbot nur aus vernünftigen Gründen und nicht leichtfertig übertreten wurde – nicht aber, dass es niemals übertreten wurde. Einzig und allein dann konnte man von einem reinen Strafgesetz sprechen.<sup>3080</sup>

---

<sup>3077</sup> Zur Bindung des Oberen an die Regel, welche die Willkür einschränkt, siehe auch Bernhard von Clairvaux, *De praecepto et dispensatione*, S. 358-362.

<sup>3078</sup> Vgl. Mazón, *Las reglas de los religiosos*, S. 321.

<sup>3079</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 310 f. Zur Entwicklung der Theorie der reinen Strafgesetze, die ihre Vorläufer in Überlegungen Humberts von Romans und Thomas' von Aquin hat, siehe Mazón, *Las reglas de los religiosos*, S. 237-256.

<sup>3080</sup> Vgl. Mazón, *Las reglas de los religiosos*, S. 249 f.

Auch bei Heinrich von Gent wird deutlich, dass ein Verstoß gegen die Anordnung einer Klosterregel im Normalfall eine Sünde darstellte; seine Auffassung der reinen Strafgesetze trug dabei jedoch der Tatsache Rechnung, dass es in Klosterregeln nicht immer auf die Befolgung der konkreten Normen ankam. War ein Verstoß gegen eine Anordnung notwendig, vernünftig oder tugendhaft, dann handelte es sich um keine Sünde. Dies war zum Beispiel der Fall, wenn ein Mönch das Schweigen brach, weil es im Kloster brannte und er seine Mitbrüder warnen wollte – dies wurde übrigens in den *Consuetudines Guigonis* ausdrücklich erlaubt.<sup>3081</sup> Nach Heinrich von Gent musste jedoch auch in diesem Fall eine Strafe abgeleistet werden; es ist hierbei fraglich, ob die meisten Religiösen genauso dachten. Interessant ist bei Heinrich auch, dass er die Beurteilung einer Anordnung als reines Strafgesetz vom *Willen des Gesetzgebers* abhängig machte. Auch die Cluniazenser und Zisterzienser stritten sich im 12. Jahrhundert im Grunde nicht nur über die richtige (d.h. textgetreue) Auslegung der Benediktregel, sondern ebenso um den *Willen Benedikts*. Während sich die Zisterzienser bisweilen auf das letzte Kapitel der Benediktregel beriefen, um eine strenge Lebensweise nach dem Vorbild der Wüstenväter oder die Orientierung an weiteren Regeln zu rechtfertigen<sup>3082</sup>, verwiesen die Cluniazenser auf die *discretio* Benedikts.<sup>3083</sup> Zudem spielte in ihrer Argumentation auch der heilige Maurus eine Rolle, der von Benedikt angeblich nach Gallien geschickt wurde und dort die gallische monastische Tradition begründete, auf die sich die Cluniazenser beriefen.<sup>3084</sup> Sowohl Cluniazenser als auch Zisterzienser sahen sich offenbar moralisch verpflichtet, den Willen Benedikts zu erfüllen.

Die Verbindung mit einer moralischen Verpflichtung bedingt – neben der Rechtsförmigkeit der Texte – auch, dass Klosterregeln mehr waren als nur paränetische Texte, Ratschläge oder „exemplarische Lösungen“<sup>3085</sup>, zumindest sobald man definitiv eine geschriebene Regel angenommen hatte. Sie zeigten als positive Moral ein vorbildliches Handeln auf, das den Mönch moralisch *forderte*, stellten ein Korrektiv für das eigene Handeln und die Anordnungen der Oberen dar und dienten als Spiegel für Gemeinschaft sowie als Richtschnur, an der man sich immer wieder ausrichten musste. Sie konnten charismatische Texte sein, die den Mönchen heilig waren und etwas Numinoses hatten, woraus sich Bezeichnungen wie

---

<sup>3081</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 31.

<sup>3082</sup> Vgl. Idung von Prüfening, *Dialogus duorum monachorum*, S. 117; *Regula Benedicti*, cap. 73. Siehe auch die Argumente bei Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, lib. 8, cap. 26, S. 312-316.

<sup>3083</sup> So stellte Petrus Venerabilis die *discretio* Benedikts der *indiscretio* der Zisterzienser gegenüber, vgl. Petrus Venerabilis, *Epistola* 28, S. 63.

<sup>3084</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, *Epistola* 28, S. 71 und 85; siehe auch die Argumente bei Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, lib. 8, cap. 26, S. 316-320.

<sup>3085</sup> Dartmann, *Normative Schriftlichkeit*, S. 2 (über die Benediktregel und frühere Klosterregeln); siehe auch ebenda, S. 16 und 24.

*sancta regula* für die Benediktregel<sup>3086</sup> oder *sanctae consuetudines* für die cluniazensischen und kartäusischen Consuetudines erklären können.<sup>3087</sup> Das Charisma der Texte war oft ein Ausfluss der Heiligkeit des Regelautors, wie beispielsweise bei der Stephansregel der Grandmontenser; konsequenterweise wurde annähernd zeitgleich mit der Regel A eine Heiligenvita Stephans von Muret geschrieben, und zeitnah zur Abfassung der Regel B die päpstliche Kanonisation Stephans betrieben. Im Frühmittelalter wurden bisweilen auch Regeln in Heiligenviten inseriert.<sup>3088</sup> Daneben konnte aber auch die Qualität des geforderten Lebens die „Heiligkeit“ eines Textes bewirken, wie es beispielsweise bei den Consuetudines Guigonis der Fall war. Die Regelttexte stellten auch das „Eigene“ dar, das die Identität definierte und dem man aus Treue zum heiligen Gründer oder Regelautor verpflichtet war. Die moralische Verpflichtung auf die Klosterregel – die wiederum praktische Rechtsfolgen hatte – wurde mit dem Gelübde eingegangen.<sup>3089</sup> Auffällig ist hierbei auch die persönliche Dimension der Verpflichtung, denn sie wurde *gegenüber* jemandem eingegangen – in Klöstern dem Oberen, bisweilen auch dem Gründer oder heiligen Regelautor; den Heiligen, auf deren Reliquien man auch schwor; im Letzten schließlich Gott. In Männerklöstern handelte es sich hier normalerweise um Vaterfiguren, denen man den Gehorsam gegenüber der Regel schuldete und die zugleich als Vorbild für die Regelerfüllung dienten oder dienen sollten.<sup>3090</sup> Das Gleiche galt für den Oberen selbst, der auf diese Weise allerdings nur an den Gründer oder heiligen Regelautor und Gott gebunden war. Indem der Mönch die Regel erfüllte, wurde er – wie ein Kind, das seinen Eltern nacheifert – seinen Vaterfiguren ähnlicher und erlangte im Idealfall Christusähnlichkeit. Der Regelgehorsam diente somit nicht nur der Besserung und Erziehung des Mönches, sondern vertiefte auch die Bindung an die Vaterfiguren bzw. Christus. Daher standen Liebe und Gehorsam in einem engen Zusammenhang – der Gehorsam wurde als Selbstopfer und Kreuzigung des eigenen Willens in Nachfolge Christi<sup>3091</sup> sowie Mutter aller Tugenden gedeutet.<sup>3092</sup> Ging der Mönch den Weg des Gehorsams zu Ende, gelangte die Liebe an ihr Ziel, und die Trennung zwischen Mönch und Gott wurde in der jenseitigen, glücklich machenden Gottesschau überwunden.

---

<sup>3086</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 23 und 65.

<sup>3087</sup> Für die kartäusischen Consuetudines vgl. Bligny, Recueil Nr. 20, S. 52. Für die cluniazensischen Consuetudines vgl. Tutsch, Zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Bernhards, S. 87 mit Anm. 39. Die Formel „sanctae consuetudines“ findet sich bei Bernhard von Cluny.

<sup>3088</sup> Vgl. Diem, Das monastische Experiment, S. 142 f.

<sup>3089</sup> Zu diesen Rechtsfolgen gehörte beispielsweise das Eheverbot, wobei zwischen einfachen und feierlichen Gelübden differenziert wurde; siehe hierzu Dannenberg, Das Recht der Religiösen, S. 154-168.

<sup>3090</sup> Zur Vorbildfunktion des Oberen vgl. Regula Benedicti, cap. 2; Cons. Guigonis, cap. 15; indirekt auch in Regula Stephani, cap. 62.

<sup>3091</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 5 und cap. 7 (zwölfte Stufe der Demut); Regula Stephani, cap. 1.

<sup>3092</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 25 und 35; Regula Stephani, cap. 1.

Die Ausführungen in diesem Kapitel konnten nur andeuten, wie komplex Klosterregeln sind und welche Faktoren bei der Bewertung ihrer Normativität eine Rolle spielen müssen. Es wird jedenfalls deutlich, dass Klosterregeln sich weder in die moderne Kategorie „Rechtstext“ noch in die Kategorie „paränetische Schrift“ pressen lassen und die Frage, ob Klosterregeln das eine oder das andere sind, den Texten kaum gerecht wird. Die Forschungsdiskussion ist leider dadurch geprägt, dass kaum hinreichend geklärt wird, welchen Begriff von „Recht“ man eigentlich verwendet, und die moralische Dimension und auch die Rahmenbedingungen der Klosterregeln nicht berücksichtigt werden. Da Klosterregeln unter einem Oberen praktiziert werden, haben sie – wenn man eine moderne rechtspositivistische Position zugrunde legt – *immer* zum Teil Rechtscharakter, selbst wenn sie explizit keine Strafbestimmungen enthalten wie die *Consuetudines Guigonis*; sie können aber deswegen nicht auf die Kategorie „Rechtstext“ reduziert werden. Ebenso wenig trifft eine Definition der Regeln als „paränetische Schriften“ den Kern der Texte – nicht nur wegen der vorhandenen Rechtselemente, sondern auch wegen ihres moralischen Verpflichtungscharakters, auch wenn eine Regel durchaus paränetische Elemente enthalten kann.

Legt man die mittelalterliche Rechtsauffassung zugrunde, würde man die Klosterregeln zwar näher am Recht positionieren. Dennoch gibt es auch hier klare Unterschiede zu Rechtstexten. Diese sind nicht so sehr in der grundlegend moralischen oder transzendenten Letztbegründung der Normen angelegt, denn auch die Rechtstexte waren in der Gerechtigkeit oder in Gott fundiert, dienten dem Schutz der Guten und Bestrafung der Bösen und konnten zur Besserung des Menschen beitragen. Der zentrale Unterschied liegt vielmehr darin, dass die Klosterregeln unter speziellen Bedingungen praktiziert wurden und speziell der *Vervollkommnung* der Mönche dienen sollten, was die besondere Rolle des Vorbilds, der Imitation und der brüderlichen Liebe sowie die pädagogische Grundsituation im Kloster erklärt. Diese persönliche Dimension ging den Rechtstexten ab, die vor allem handlungsanleitend wirkten und auf den äußeren Gehorsam abzielten, während die Klosterregeln in erster Linie die Tugend befördern und den inneren Gehorsam erreichen wollten. Da Klosterregeln – und die anderen normativen Texte der Religiösen – somit eine einzigartige Kategorie von normativen Texten darstellen, die sich aufgrund der Bedingungen und Intentionen ihrer Umsetzung auch von allen anderen mittelalterlichen Rechtstexten unterscheiden, könnte man hier wie Christoph Dartmann eine spezifisch monastische Normativität annehmen.<sup>3093</sup> Ein Problem dabei ist jedoch, dass der Begriff der Normativität sehr vieldeutig und daher missverständlich ist. Wenn man unter „Normativität“ die Verbindlichkeit und Begründung der Normen

---

<sup>3093</sup> Vgl. Dartmann, *Normative Schriftlichkeit*, S. 59.

versteht, so ist die Normativität kein grundlegendes Unterscheidungskriterium zwischen mittelalterlichen Rechtstexten und Klosterregeln – denn die Unterschiede liegen nicht auf der Ebene des Sollenscharakters und seiner Begründung. Der Begriff der „spezifisch monastischen Normativität“ könnte aber durchaus dazu verwendet werden, um den speziellen Status der Klosterregeln zwischen Recht und Moral aus *heutiger* Sicht zu bezeichnen.

Im Kern handelt es sich bei Klosterregeln somit um eine spezielle Form moralischer Texte, die unter bestimmten Bedingungen praktiziert werden, mit Rechtselementen verknüpft und für die Religiösen moralisch verpflichtend sind. In vielen Fällen wird die Kurzdefinition einer Klosterregel genügen, die oben aufgestellt wurde. Demnach ist eine Klosterregel eine rechtsförmige positive Moral, die für Religiöse (einer bestimmten Gemeinschaft) gilt. Die Komplexität dieser Texte kann auch ihre Mannigfaltigkeit erklären, denn in den verschiedenen Klosterregeln konnten sich in unterschiedlichen Anteilen von aus *heutiger* Sicht gesetzesartigen Vorschriften oder paränetischen Passagen in den Vordergrund schieben. Oben wurde der Begriff „Rechtsförmigkeit“ verwendet, um auszudrücken, dass sich Klosterregeln der Form und der Mittel des Rechts bedienen, um ihre im Kern moralischen Forderungen und Ziele durchzusetzen – aber nicht mit Rechtstexten gleichzusetzen sind. Der Begriff könnte aber auch dazu verwendet werden, um die Eigenarten bestimmter Klosterregeln zu erfassen, denn er kann als Gradmesser dafür benutzt werden, wie sehr sich eine einzelne Klosterregel an das modern verstandene „bloße“ Recht annähert. Dabei könnten Regeln mit einem höheren Grad an Rechtsförmigkeit von Regeln mit einem niedrigeren Grad unterschieden werden.

Eine Regel, die einen höheren Grad von Rechtsförmigkeit aufweist, würde weniger spirituell-theologische und moralische, sondern mehr verhaltensnormierende und organisatorische Passagen enthalten, die sich an den „äußeren Menschen“ richten; sie würde Wert auf Eindeutigkeit der Verhaltensregeln und Praktikabilität legen und konkrete irdische Strafen für Verstöße auferlegen, statt an das Gewissen der Religiösen zu appellieren oder die Strafe Gottes anzudrohen. Beispiele für solche Regeln wären der – Augustinus zugeschriebene – *Ordo monasterii*; auch die *Consuetudines Guigonis* der Kartäuser haben eher rechtlichen Charakter, auch wenn sie keinerlei Strafbestimmungen enthalten. Auch die Benediktregel würde, obwohl sie sehr umfassende spirituelle Passagen enthält, eher zu den Regeln mit überwiegend rechtlichem Charakter zählen. Umgekehrt würde eine Regel, die einen niedrigeren Grad von Rechtsförmigkeit und eher spirituell-paränetischen und moralischen Charakter hat, mehr spirituell-theologische und moralische, aber weniger verhaltensnormierende und organisatorische Passagen enthalten und sich eher an den „inneren



Menschen“ richten; sie würde weniger Wert auf eindeutige und praktikable Handlungsanweisungen legen und eher an das Gewissen der Religiösen appellieren statt konkrete Strafen zu bestimmen. Beispiele für solche Regeln wären das Praeceptum des Augustinus und die Parakletregel Peter Abaelards.

Der Begriff der Rechtsförmigkeit mag recht sperrig wirken. Er hat auch den Nachteil, dass er in der Rechtswissenschaft im Sinn von „rechtsgemäß“ und „mittels des Rechts“ verwendet wird. Ein anderer Nachteil ist, dass er die Fiktion eines „bloßen Rechts“ voraussetzt – diese könnte man für das Mittelalter als anachronistisch und generell als reduktionistisch kritisieren, da sie dem eigentlich existierenden Recht nicht gerecht wird; diese Einwände könnte man jedoch grundsätzlich gegen die Arbeit mit Idealtypen vorbringen. Diese Nachteile werden jedoch einerseits dadurch aufgewogen, dass der Begriff, wie er hier benutzt wurde, den juristischen Laien unmittelbar verständlich ist – in der Alltagssprache bezeichnet „Form“ meist die äußere Gestalt. Er kann andererseits begrifflich exakt ausdrücken, dass diese – rein äußerliche – Form nicht mit dem Wesentlichen der Klosterregeln identisch ist. Zudem ermöglicht er es, das komplexe Verhältnis der Klosterregeln zum weltlichen oder kirchlichen Recht nuanciert zu fassen.

Denn eine Klosterregel oder einzelne ihrer Vorschriften konnten jederzeit in die Sphäre des kirchlichen oder weltlichen Rechts integriert und damit zum Recht im eigentlichen Sinn werden. Dies war zum Beispiel der Fall in den Urkunden für die frühen Kartausen, die einen Abfall vom Propositum oder Erwerb von Landbesitz außerhalb der *termini* mit materiellen Sanktionen bedrohten. Ebenso machten die Beschlüsse der Synoden von Aachen 816-819 die Benediktregel zum Recht. Dabei muss auch das komplexe Verhältnis zwischen Macht bzw. Politik und Recht im Mittelalter geachtet werden<sup>3094</sup>, denn wenn ein Bischof beispielsweise einer Einsiedelei die Benediktregel auferlegte, handelte es sich de facto um einen Rechtsakt bzw. Akt mit rechtlichen Folgen. Klosterregeln sind damit immer auch als *potenzielles Recht* zu sehen. Sie sind nicht einfach nur ein Rechtsgebilde, das in das weltliche oder kirchliche Recht integriert ist, sondern dienen der moralischen Vervollkommnung der Mönche und werden in einem schulähnlichen Rahmen praktiziert. Das weltliche oder kirchliche Recht kann die Ziele der Klosterregeln unterstützen und beispielsweise die Regeltreue durch die Androhung materieller Sanktionen befördern. Die Ziele des Rechts sind aber nicht identisch mit denjenigen der Klosterregeln. Das *Potenzial* der Klosterregeln, zu *Recht zu werden*, ergibt sich wiederum aus ihrer *Rechtsförmigkeit*.

---

<sup>3094</sup> Hierzu vgl. unter anderem Pilch, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten, S. 534, mit Anm. 737.

Benutzt man das Konstrukt des „bloßen Rechts“ als Idealtypus, wird es außerdem möglich, die *Verrechtlichung* von Klosterregeln zu untersuchen; diese Verrechtlichung kann in vierfacher Hinsicht betrachtet werden. 1) Kann der *Grad der Rechtsförmigkeit* der Klosterregeln bestimmt werden. Es wäre interessant, hier weiter zu forschen, ob die Klosterregeln mit Voranschreiten der Zeit einen immer höheren Grad an Rechtsförmigkeit aufwiesen, und wodurch solche Prozesse befördert werden konnten – insbesondere die Rolle der Kurie wäre hier interessant. Auf diese Weise könnte ein bisher noch ausstehendes Gesamtbild über die juristische Präzision der Klosterregeln und ihre Entwicklung gewonnen werden. 2) Kann die Verrechtlichung von Klosterregeln im Hinblick auf ihre *Rezeption* bestimmt werden. Wie in dieser Untersuchung deutlich wurde, konnten der juristisch präzise anmutende Wortlaut einer Klosterregel und ihre Rezeption auseinanderklaffen – eine Regel konnte als exhortativer Text oder als präzise Handlungsanleitung verstanden werden, und die Auffassungen konnten sich im Laufe der Zeit ändern. Exemplarisch hierfür sind zum Beispiel die Grandmontenser, die im 13. Jahrhundert die Stephansregel *verrechtlichten* und daher Passagen strichen, die ihnen als nicht praktikabel erschienen. Ebenso können hier Entwicklungen einer Angleichung an die Statutengesetzgebung der Generalkapitel bzw. Angleichung an das sog. Ordensrecht analysiert werden – wie beispielsweise bei den Kartäusern, die im Laufe der Zeit dazu übergingen, die *Consuetudines Guigonis* wie ihre anderen Statuten zu behandeln. Auch hier könnten längere Prozesse untersucht werden; ebenso könnte die nichtmonastische Rezeption der Texte berücksichtigt werden. 3) Eng mit der Rezeption der Texte hängt der dritte Aspekt der Verrechtlichung der Klosterregeln zusammen, der Verrechtlichung im Sinne einer *Annäherung und Angleichung an das normale Kirchenrecht*. Dieser Prozess wurde im 12. Jahrhundert durch die Approbation neuer Klosterregeln durch den Papst eingeleitet und wurde fassbar in päpstlichen Eingriffen in die Regeln. Von besonderem Interesse sind hier die Frage, von wem die Initiative zu einer solchen Verrechtlichung der Klosterregeln ausging, sowie abermals die längerfristigen Perspektiven. Dieser Aspekt und weiterführende Überlegungen werden im nächsten Kapitel näher ausgeführt werden. 4) Verrechtlichung kann auch im Sinne einer (versuchten) Durchsetzung der Klosterregeln oder einzelner Vorschriften der Regeln durch das weltliche oder kirchliche Recht betrachtet werden, wobei der oben erwähnte Konnex zwischen Recht und Macht bzw. Politik zu beachten ist. Dieser Aspekt betrifft die *eigentliche Rechtwerdung* von Klosterregeln und ist im Zusammenhang mit der Implementierung der Regeln zu untersuchen; auch dazu folgt unten mehr.

Arbeitet man im Bereich der Geschichtswissenschaft an reinen Theorien und Begriffen, wird oft die Frage gestellt, worin der Gewinn für das Fach liegen sollte – zumal wenn Begriffe die Gefahr anachronistischer Vorstellungen mit sich bringen. Die in diesem Kapitel verwendete Begrifflichkeit kann zugegebenermaßen zwar auf Anheb missverstanden werden und bedarf daher immer der Erläuterung. Macht man sich die Mühe, ergeben sich jedoch exakte Begriffe, mit denen sich Klosterregeln differenzierter charakterisieren und einordnen lassen, als es bisher in der Forschung der Fall war. Auch die unpassenden Kategorien „Gesetzbuch“ und „paränetische Schrift“, in die man Klosterregeln meist einordnete, lassen sich überwinden. Auf diese Weise eröffnen sich, wie soeben skizziert, neue und interessante Fragestellungen, die dazu beitragen können, die Geschichte des Rechtsdenkens bzw. der Rechtsvorstellungen zu erhellen – und eine vertiefte Auseinandersetzung mit traditionellen Meistererzählungen von einer Rationalisierung und Modernisierung des Rechts und dazugehörigen Hintergründen ermöglichen.

### **2.1.2 Verrechtlichung der Klosterregeln: Der Aspekt der Rezeption**

In diesem Kapitel soll der zweite der soeben genannten Aspekte der Verrechtlichung von Klosterregeln am Beispiel der Kartäuser und Grandmontenser entfaltet werden, der Aspekt der Rezeption der Regeln. Was diese betrifft, so wurde schon oben auf die auffällige Diskrepanz zwischen dem Wortlaut der Texte und ihrer Rezeption bzw. Umsetzung hingewiesen: Die Stephansregel, die eine starke Verbindlichkeit behauptete, wurde im ganzen 12. Jahrhundert als exhortativer Text aufgefasst, während den *Consuetudines Guigonis*, die in sich nicht normativ erscheinen, eine starke Verbindlichkeit zukam, die auch durch Urkunden und weitere Rechtstexte abgestützt wurde.<sup>3095</sup>

Als Faustregel lässt sich wahrscheinlich sagen, dass die Klosterregeln als exhortative Texte aufgefasst wurden, wenn bzw. sobald Norm und Praxis sehr auseinandertraten, man also in wesentlichen Punkten nicht gemäß der konkreten Verhaltensnormen handelte. Ein ehrgeiziges Reformdokument wie die Stephansregel hatte daher von Vorneherein eine schlechtere Ausgangslage als die *Consuetudines Guigonis*, die aus der gelebten Praxis erwachsen. Dabei sind auch Vorgänge einer *Entrechtlichung* denkbar, wenn ursprünglich streng verhaltensnormierende Texte immer weniger praktiziert wurden und man diese deshalb als exhortativ aufzufassen begann. Auch wenn solche Prozesse in verschiedenen Orden in

---

<sup>3095</sup> Vgl. Kapitel IV.1.1.2.

unterschiedlicher Geschwindigkeit ablaufen konnten, so musste der Punkt, an dem die normativen Texte nur noch exhortative Bedeutung hatten, bei Eremitenorden oder Gemeinschaften, welche die Konventionen des Benediktinertums sprengten, beinahe zwangsläufig auftreten – sofern man dem nicht entgegensteuerte; die Gründe dafür werden unten näher erläutert werden.<sup>3096</sup> Sobald die Klosterregeln als exhortative Texte wahrgenommen wurden, fehlten jedoch eindeutige und praktikable Leitlinien, um Konflikte vermeiden und einen sicheren Raum für Übung der Tugend schaffen zu können. Eine (Wieder-)Verrechtlichung bedeutete eine Anpassung der normativen Texte an die geübte Praxis, um einen sicheren Raum für die Tugend (wieder)herzustellen, und äußerte sich in Eingriffen in die Texte. Dies konnte durch mehr oder minder dramatische Konflikte um die rechte Observanz ausgelöst und begleitet werden; scheiterte der Prozess, war die Einheit des Ordens gefährdet.

Bei den Grandmontensern lassen sich erste Ansätze einer Verrechtlichung der Stephansregel bereits vom Schritt der Regel A hin zur Regel B fassen; Auslöser dafür war der gravierende Konflikt zwischen Klerikern und Konversen in den 1180er Jahren, der unter anderem durch die Mängel der Regel A ausgelöst wurde. So wurden in die Regel neue Passagen eingefügt, die der inzwischen gelebten Praxis entstammten und im Widerspruch zur Regel A standen. Bei der Verrechtlichung war man jedoch nicht ganz konsequent und ging additiv vor, statt Widersprüche auszuradieren. Die Regel B war daher zwar juristisch exakter gefasst, wurde aber dennoch als exhortativer Text rezipiert, da Norm und Praxis nach wie vor auseinandertraten. Sie sollte auch nicht mit einer Reform des Verbandes verbunden werden, die den Text strikt in die Praxis übersetzte, sondern die juristische Exaktheit sollte vor allem dazu dienen, die in der Regel begründete Vorrangstellung der Laienbrüder zu stützen. Daher scheiterte auch die Regel B darin, dem spirituellen Leben der Mönche einen gesicherten Rahmen zu bieten und die Konflikte zu beenden, so dass das Bedürfnis nach eindeutigen und praktikablen Leitlinien – also einer *Verrechtlichung* der Regel – wuchs. Dies ging mit einer Entcharismatisierung der Regel einher, die von den Klerikern als parteilich betrachtet wurde. Da die Ordensverfassung der Grandmontenser absolut unterentwickelt war, musste im 13. Jahrhundert der Papst angerufen werden, um die Regel zu verrechtlichen und schrittweise an die Praxis anzupassen.

Bei den Kartäusern hingegen ergibt sich ein grundlegend anderes Bild. Die *Consuetudines Guigonis* wurden schon sehr früh verrechtlicht – einerseits durch den urkundlich bezeugten Akt der Annahme des Textes durch verschiedene Einsiedeleien, andererseits durch die

---

<sup>3096</sup> Siehe Kapitel IV.2.1.5.

Statuten des ersten Generalkapitels von 1140, die Änderungen der Regel an das Generalkapitel banden. Gerade die zisterziensische Erfindung erwies sich als wegweisend für die Verrechtlichung der klösterlichen Normen: Die Genialität des Generalkapitels bestand darin, die konstante Verrechtlichung der normativen Texte zu gewährleisten, indem es Abweichungen von der Norm frühzeitig entgegentreten und eine behutsame und konstante Anpassung an die geübte Praxis vornehmen konnte. Mit anderen Worten, ermöglichte es eine „fortwährende Reform und Korrektur, um den Kern dessen, was man für wesentlich ansah, zu verwirklichen und zu erhalten.“<sup>3097</sup> Es wäre sehr interessant, das Schicksal der *Consuetudines Guigonis* und der kartäusischen Ordensgesetzgebung näher auf die Verrechtlichungsvorgänge hin zu untersuchen, vor allem, weil die Kartäuser in ihrer Gesetzgebung allem Anschein nach weitgehend konservierend und additiv vorgingen. Dies ist hier leider nicht möglich, da es einerseits noch keine kritische Edition der kartäusischen Ordensgesetze gibt und daher nur Aussagen unter Vorbehalt getroffen werden können, andererseits weil dies den Zeitrahmen dieser Arbeit sprengen würde. Eine „konservatorische“ Statutenauslegung<sup>3098</sup> würde theoretisch ein Auseintreten von Norm und Praxis begünstigen – es wäre interessant zu untersuchen, wie die Kartäuser mit diesem Problem umgingen, zumal sie nach gängiger – heute freilich hinterfragter – Auffassung niemals reformiert werden mussten. Eine größere Diskrepanz zwischen Norm und Praxis ist bezüglich der *Consuetudines Guigonis* im 13. Jahrhundert feststellbar, da diese laut den *Antiqua Statuta* von 1272 in jedem Schaltjahr in ursprünglicher Form als *exhortativer* Text verlesen werden sollten. Im 16. Jahrhundert verlor sich diese Sonderstellung des Textes wieder, und die *Consuetudines* lebten nur noch in einzelnen Vorschriften zwischen den sonstigen Statuten fort.<sup>3099</sup> Die *Consuetudines* in ihrer ursprünglichen Form durchliefen also eine Entrechtlichung, und sie waren klar abgetrennt von der verrechtlichten Form der *Consuetudines*, die mitsamt den anderen Statuten praktiziert werden musste. Es wäre sicher lohnend, analoge Vorgänge in anderen Orden und deren Rezeption ihrer ursprünglichen Regel zu analysieren – mitsamt der Diskurse, die im Vorfeld einer eventuellen Abspaltung einer Reformrichtung geführt wurden, welche die ursprüngliche Regel wieder befolgen wollten.

---

<sup>3097</sup> Melville, *Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht*, S. 694.

<sup>3098</sup> Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 226.

<sup>3099</sup> Vgl. Kapitel IV.1.1.3.1.

### 2.1.3 Verrechtlichung der Klosterregeln: Das Verhältnis zum Kirchenrecht

Ein anderer Aspekt, der ebenfalls im Vergleich mit anderen Orden untersucht werden sollte, ist der dritte Aspekt der Verrechtlichung der Klosterregeln: der Aspekt der Annäherung und Angleichung der Klosterregeln an das normale Kirchenrecht. Das Verhältnis des Ordensrechts zum gemeinen Kirchenrecht war, wie unter anderem Gert Melville und Lars-Arne Dannenberg aufgezeigt haben, äußerst komplex.<sup>3100</sup> Grundsätzlich entfalteten sich die Klöster im Rahmen des allgemeinen Kirchenrechts<sup>3101</sup>, doch auf der Ebene der Eigengesetzgebung wurde dies vor allem dann deutlich, wenn die Amtskirche tatsächlich eingriff – sei dies aus eigenem Antrieb oder auf Bitten der Religiösen. Die Bischöfe hatten das Recht, bei nicht exemten Klöstern ihrer Diözesen die Observanz zu bestimmen und damit die Annahme einer bestehenden Regel oder die Niederschrift einer neuen Regel zu befehlen. So ordnete Bischof Hugo von Grenoble nachweislich die Niederschrift der *Consuetudines Guigonis* an, während bei der Stephansregel ist nur zu vermuten ist, dass der Bischof die Abfassung der Regel mit veranlasste. Seit der Kirchenreform hatte der Papst die Stellung des universalen kirchlichen Oberhauptes inne und konnte deshalb in allen Diözesen bischöfliche Rechte wahrnehmen. Entsprechend konnte die Amtskirche in das Innere der Klöster hineinregieren und die Klosterregeln beeinflussen. Ein weiteres Mittel war die päpstliche Approbation, die in der Forschung vor allem als päpstliche Machtdemonstration gewertet wurde. So betrachtete Michele Maccarrone die päpstliche Approbation als „uno strumento della riforma monastica condotta dal papato e dell’inserimento della vita religiosa nelle strutture canoniche“.<sup>3102</sup> Gerade die neuen Orden eigneten sich daher besonders gut, um den im Hochmittelalter beanspruchten Primat des Papsttums zu demonstrieren: „Privileges for religious houses provided the papacy with its earliest opportunities of exercising its controversial power of changing the law. Of similar importance in the development of the concept of the papal primacy was the relationship of the papacy with the new religious orders which sprang up in the last quarter of the eleventh and the first quarter of the twelfth century. These ‚new orders‘ (...) claimed to have restored the ancient forms of the religious life. The recognition given by

---

<sup>3100</sup> Siehe Melville, G., Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht. Eine Skizze zum 12./ 13. Jahrhundert, in: Landau, P./ Müller, J. (Hg.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law*. Munich, 13-18 July 1992 (Monumenta Iuris Canonici. Series C: Subsidia 10), Vatikan 1997, S. 691-712; Dannenberg, L.-A., *Das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Vita regularis Abhandlungen 39), Berlin 2008.

<sup>3101</sup> Zum Kirchenrecht als Basis für das Ordensrecht siehe Melville, Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht, S. 702-712.

<sup>3102</sup> Maccarrone, *Primato romano e monasteri*, S. 852 f.

the pope to these claims – expressed by conferring the protection of St Peter on the monks and canons – was an impressive demonstration of papal power of legitimation”.<sup>3103</sup>

Demnach wäre zu erwarten, dass das Papsttum im 12. Jahrhundert versuchte, gerade über die neuen Orden Kontrolle zu gewinnen, die neuen Klosterregeln aktiv in das Kirchenrecht zu integrieren und demgemäß eine Vorlage zur Approbation zu fordern – oder von sich aus eine Approbation zu erteilen. Eine Approbation aus eigenem Antrieb nahm Cygler für die Approbation der *Consuetudines Guigonis* durch Innozenz II. im Jahr 1133 an. Motiv dafür sei wahrscheinlich gewesen, dass Innozenz für die Unterstützung der Kartäuser gegen Anaklet II. im Schisma danken wollte.<sup>3104</sup> In diesem Fall wäre das politische Interesse des Papstes gewesen, seine Parteigänger an sich zu binden und zugleich seinen Herrschaftsanspruch zu verdeutlichen. Auch wenn diese Deutung plausibel ist, so lässt der bloße Wortlaut der Approbationsurkunde, in der von keiner Bitte Guigos die Rede ist, nicht unbedingt so weitreichende Schlussfolgerungen zu.<sup>3105</sup> Tatsächlich fehlen für eine solche Vorgehensweise des Papsttums bei beiden Orden, die hier untersucht wurden, eindeutige Belege. In diesem Zusammenhang ist es auch lohnend, über die Funktion einer Approbation generell nachzudenken und diese auch von der Seite der Religiösen her zu betrachten. Hierbei zeigt sich schnell, dass eine Approbation sehr vielfältige Funktionen erfüllen konnte und Vorteile mit sich brachte, welche die Religiösen dazu bewegen konnten, sich aus eigenem Antrieb um eine Approbation zu bemühen.

Denkt man eine Approbation von dieser Seite her, so kann diese auch als Mittel betrachtet werden, mit dem die neuen Orden den Päpsten ihre Anerkennung zollen konnten. Dies war für die Päpste besonders während eines Papstschemas wichtig, in dem die Kandidaten auf die Anerkennung durch ihre „Untergebenen“ angewiesen waren. Die Approbation konnte hier eine Parteinahme ausdrücken, den jeweiligen Papst an den Orden binden und dazu dienen, päpstliche Unterstützung (zum Beispiel gegen die Bischöfe oder Eingriffe von Weltleuten) zu gewinnen. Eine solche Funktion war umso wichtiger, je mehr der Papst auf die Unterstützung gegen seinen Konkurrenten angewiesen war. So war die Stellung Innozenz’ II. im Dezember 1133, in dem die Approbation erteilt wurde, noch keineswegs unangefochten – Innozenz musste in Pisa residieren, da sein Konkurrent Anaklet II. Rom fest in der Hand hatte. Zwar hatten sich die Kartäuser schon vorher für Innozenz erklärt, aber die Approbation erfolgte erst ein paar Monate, nachdem der römisch-deutsche König Lothar sich für Innozenz entschieden hatte und von diesem zum Kaiser krönen hatte lassen.

---

<sup>3103</sup> Robinson, *The Papacy*, S. 238.

<sup>3104</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 213 f.

<sup>3105</sup> Vgl. Bligny, *Recueil* Nr. 20, S. 50-53.

War die Lage noch in der Schwebe, vermied es mancher Orden, eine Approbation einzuholen und sich durch eine Parteinahme, die sich im Nachhinein als „falsch“ herausstellen konnte, zu gefährden. So warteten die Grandmontenser bis März 1171 oder 1172, ehe sie ihre Regel und *Institutio* von Papst Alexander III. approbieren ließen. Diese Parteinahme der Grandmontenser war umso bemerkenswerter, als sie zu einem Zeitpunkt erfolgte, als die Beziehungen zwischen Alexander III. und Heinrich II. Plantagenet aufgrund der Ermordung Thomas Becketts äußerst angespannt waren; die Versöhnung zwischen dem König und dem Papst erfolgte erst im Mai 1172. Dies passt jedoch zu einem vielleicht echten Brief, in dem sich der Prior von Grandmont aufgrund der Ermordung Thomas Becketts von Heinrich distanzierte.<sup>3106</sup> Offenbar hatten die Grandmontenser aufgrund des Alexandrinischen Schismas (1159-1177) und der Konflikte Alexanders mit Friedrich Barbarossa und Heinrich II. gezögert, eine Approbation für die Regel A einzuholen, was jedoch durchaus Probleme mit sich brachte.

Denn von einer päpstlichen Approbation konnten sich Religiöse einige Vorteile erhoffen. So begünstigte sie die Expansion eines Verbandes über einzelne Diözesen hinaus, schützte das *Propositum* und die Einheit des Verbandes gegen Eingriffe der Bischöfe und glich somit einige Nachteile aus, die sich aus der nicht exemten Stellung der Eremiten ergaben. Sie war nützlich, wenn man das *Propositum* auf Dauer stellen wollte, denn sie hinderte auch die Eremiten selbst, dieses zu ändern. Dies erklärt auch, warum die Kartäuser überhaupt ihre *Consuetudines* approbieren ließen, denn eine Approbation von *Consuetudines* war an sich nicht nötig – die Approbation kann somit als Indiz dafür gelten, dass eine Expansion der kartäuserischen Observanz bzw. die Begründung eines eigenen *ordo* geplant war. Die Kartäuser ließen darüber die hinaus die Statuten ihres Generalkapitels von 1155, die Grandmontenser ihre *Institutio* approbieren – auch dies normative Texte, die nicht unbedingt approbiert werden mussten.

Ein weiterer Vorteil einer Approbation war, dass sie zur Lösung von Konflikten eingesetzt werden konnte. Bei der Regel B der Grandmontenser diente die päpstliche Approbation offenbar der obrigkeitlichen Entscheidung des verbandsinternen Konflikts zwischen Klerikern und Konversen – diese fiel zugunsten der Letzteren aus. Auch bei der Approbation der umstrittenen Regel A spielte wohl eine Rolle, dass diese mithilfe des Papsttums gegen ihre verbandsinternen Gegner durchgesetzt werden sollte. Die Approbation beförderte die Anerkennung und den Schutz der Regel und anderer normativer Texte – nach innen und nach außen; daher hatten die Eremiten ein Motiv, sich aus eigenem Antrieb um die Approbation zu

---

<sup>3106</sup> Vgl. Kapitel III.1.4 und III.1.5.



bemühen. Es ist auch möglich, dass die Bischöfe die Eremiten zur Approbation normativer Texte drängten, aber sie hätten dadurch ihre eigene Macht beschnitten. Allerdings gaben die Bischöfe auch im Vorfeld des ersten Generalkapitels der Kartäuser ihre Korrekturrechte über die beteiligten Kartäuser auf und förderten somit die Ordenswerdung. Für das 12. Jahrhundert gibt es bei beiden Orden keinerlei Belege dafür, dass das Papsttum eine Vorlage normativer Texte zur Approbation forderte oder mit Zwangsmaßnahmen drohte.

Mit der Approbation trat das Papsttum als Legitimationsgrundlage der normativen Texte hinzu. Dies brachte zwar die genannten Vorteile mit sich, hatte aber auch gravierende Nachteile, da andere Legitimationsgrundlagen – wie das Charisma des (vorgeblichen) Regelauteurs – untergraben werden konnten. Vor allem eröffnete die neue Stellung des Papsttums die Möglichkeit, Regeln abändern zu lassen. Das Beispiel der Grandmontenser zeigt, dass manche Mönche in Konfliktfällen von dieser Möglichkeit Gebrauch machten. Als die Eremiten die Konflikte zwischen Klerikern und Konversen verbandsintern nicht lösen konnten, wandten sie sich an das Papsttum, das die ganze Verbandskrise – zum Teil mittels bestellter Legaten oder delegierter päpstlicher Richter – begleitete. Die Päpste wurden als Hilfe bei der Bewältigung des verbandinternen Streits angerufen und sollten in den Augen der Eremiten entweder Kompromisse ausarbeiten oder die eigene Position gegen interne Opponenten durchsetzen.

Interessant ist hierbei, dass die Päpste eine relativ einheitliche Linie verfolgten. So zögerten sie zum einen, gravierende Eingriffe in das normative Gefüge des Verbandes vorzunehmen; sowohl der von Urban III. 1186 ausgearbeitete Kompromiss als auch die Regel B behielten die zentralen Vorgaben der Regel A weitgehend bei; die Modifikationen und Ergänzungen betrafen vor allem organisatorische Aspekte, aber nicht zentrale Fragen des Propositum. Die Beschlüsse der Reformversammlung von Bois de Vincennes, welche die Kleriker wider den Intentionen der Stephansregel begünstigten, wurden vom Papsttum nicht anerkannt; er bestätigte sie erst, als sie zugunsten der Laienbrüder modifiziert und somit an die Regel angepasst worden waren. Gravierende Eingriffe erfolgten erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts, als Innozenz III. 1216 dem laikalen Dispensator in den Zellen einen gleichberechtigten klerikalen *corrector* an die Seite gab<sup>3107</sup>, und als Honorius III. 1217 die Laien den Klerikern unterstellte<sup>3108</sup> sowie die *Stabilitas* des Priors aufhob.<sup>3109</sup> Dennoch zögerte Honorius III.,

---

<sup>3107</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 59, S. 191 f.

<sup>3108</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 66, S. 195.

<sup>3109</sup> Vgl. Horoy, Honorii III Romani Pontificis opera omnia, Bd. 2, Nr. 280, Sp. 346.

weitere zentrale Passagen der Regel zu streichen, wie es das grandmontensische Generalkapitel des Jahres 1221 erbat, und ließ sich erst zwei Jahre später erweichen.<sup>3110</sup>

Zum anderen bemühten sich die Päpste, die Eigenständigkeit des Verbandes zu fördern und eine Ordensverfassung auszuarbeiten, die es den Grandmontensern ermöglichen sollte, ihre Konflikte eigenständig zu lösen. Bereits Urban III. versuchte 1186, die Autorität des Priors zu stärken; auch Clemens III. und Coelestin III. stärkten den Prior, etablierten aber auch das Generalkapitel als Gegengewicht zum Prior, und Coelestin führte darüber hinaus die Visitation ein<sup>3111</sup>; Honorius III. schloss hier an, stärkte den Prior nochmals und führte Details zum Generalkapitel und der Visitation aus.<sup>3112</sup> Auch bei den Kartäusern unterstützte das Papsttum die Selbstständigkeit des Ordens und damit die Ausformung einer eigenen Rechtssphäre, die zwar formell dem Kirchenrecht unterstand, aber de facto einen eigenständigen Bereich bildete. So approbierte Papst Alexander III. im Jahr 1164 die Statuten des Generalkapitels von 1155, als sich die Kartäuser komplett dem Generalkapitel und seiner Gesetzgebung unterstellten. Im Jahr 1177 verbot Alexander Appellationen an die Kurie und bestätigte damit das Verbot des Generalkapitels von 1156, sich ohne Zustimmung des Generalkapitels an den Papst zu wenden. Ebenso gewährte Alexander dem Generalkapitel das Recht, Prioren ein- und absetzen, das ebenfalls auf dem Generalkapitel von 1156 beschlossen worden war.<sup>3113</sup>

Sowohl bei Kartäusern als auch Grandmontensern ist somit sichtbar, dass sich das Papsttum bemühte, die Eigenständigkeit beider Orden zu fördern und ihnen eine eigenständige Entscheidungsfindung und Legislation zu ermöglichen. Dies ist auch vor dem Hintergrund einer zunehmenden Überlastung der Kurie durch die Anfragen der Gläubigen zu verstehen: So hat Guido Cariboni herausgearbeitet, dass das Papsttum im Laufe des 12. Jahrhunderts versuchte, Appellationen an die Kurie – auch aus den Orden – einzuschränken, die inzwischen überhandgenommen hatten.<sup>3114</sup> Dass dies für das Ordenswesen notwendig war, kann gerade das Beispiel der Grandmontenser verdeutlichen: So nötigten sie die Kurie unter Innozenz III., sich zweimal eingehend mit der Frage zu befassen, wer bei den Grandmontensern die Glocke zur Collatio läuten durfte!<sup>3115</sup> Wenn andere Orden die Kurie ebenso in Beschlag genommen hätten wie die Grandmontenser, hätte dies das Zentralorgan der Kirche völlig

---

<sup>3110</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 127-130.

<sup>3111</sup> Vgl. Kapitel III.1.5 und III.1.6.

<sup>3112</sup> Vgl. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 127 f.

<sup>3113</sup> Vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 228 f.

<sup>3114</sup> Vgl. Cariboni, *Ist der Jünger über dem Meister?*, S. 75-90.

<sup>3115</sup> Vgl. Migne, PL 214, Nr. 3, Sp. 948-950 (1202); zehn Jahre später musste Innozenz sich nochmals dazu äußern, vgl. Migne, PL 216, Nr. 144, Sp. 504-505 (1212).

funktionsunfähig gemacht. Ebenso bemühten sich die Päpste, das Propositum der beiden Orden so weit als möglich zu wahren. Die Linie der Päpste, die hier sichtbar wird, ist kongruent mit den Ergebnissen, die Gert Melville für andere Orden gewonnen hat<sup>3116</sup>, sowie den Grundlinien der päpstlichen Ordenspolitik gegen Ende des 12. Jahrhunderts, die Kathrin Korn herausgearbeitet hat.<sup>3117</sup> Das Papsttum wurde so zum natürlichen Verbündeten der neuen Orden, die ein strenges Leben beibehalten wollten und dafür Generalkapitel und Visitationen einführten. Auch dies war ein Grund für Eremiten, Kontakt zum Papsttum zu suchen.

Bei den Kartäusern und Grandmontensern ging die Verrechtlichung der Klosterregeln im Sinne einer Annäherung und Angleichung an das papstzentrierte Kirchenrecht somit wahrscheinlich von den Orden selbst aus – es wäre genauer zu untersuchen, ob dies auf andere Orden übertragen werden kann. Gerade im Konfliktfall behandelten die Mönche ihre Regeln wie das normale Kirchenrecht und erhofften sich eine Lösung durch päpstliche Eingriffe, wie das Beispiel der Grandmontenser verdeutlicht. Es ist möglich, dass dem Papsttum die Einflussmöglichkeiten auf die Klosterregeln auch oder vor allem von den Orden selbst angetragen wurden, so dass die theoretisch formulierten Ansprüche des Papsttums nicht primär „von oben“ durchgesetzt, sondern „von unten“ eingefordert wurden. Entscheidende Motive dafür waren, die normativen Texte nach innen und außen zu sichern und die Einflussmöglichkeiten lokaler Machthaber – in erster Linie der Bischöfe – einzudämmen. Eine solche Sichtweise deckt sich auch mit neueren Tendenzen in der Forschung, den Aufstieg des Papsttums im Hochmittelalter nicht mehr allein als Ergebnis einer obrigkeitlichen Zentralisierung, sondern einer Wechselwirkung zwischen Papsttum und „Untertanen“ zu deuten.<sup>3118</sup> Auch die Ergebnisse der Untersuchungen Kathrin Korn zu den päpstlichen Ordensprivilegien am Ende des 12. Jahrhunderts bestätigen dieses Bild, denn Korn beobachtete, dass die Päpste „nur in Ausnahmefällen die Initiative ergriffen“<sup>3119</sup>.

Die Macht des Papsttums konnte das Propositum der Orden jedoch nicht nur schützen, sondern auch gefährden. Diese Gefahr sahen die Kartäuser offenbar voraus, wenn sie es verboten, sich ohne Billigung des Generalkapitels an die Päpste zu wenden. Sie gingen mit

---

<sup>3116</sup> Vgl. Melville, Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht, S. 697-702.

<sup>3117</sup> Vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 112 und 231-233.

<sup>3118</sup> Siehe unter anderem Hehl, E.-D. (Hg.), *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002; Johrendt, J./ Müller, H. (Hg.), *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III.*, Berlin 2008; Herbers, K. / Johrendt, J. (Hg.), *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, Berlin 2009; Herbers, K./ López Alsina, F./ Engel, F. (Hg.): *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns: Legaten, delegierte Richter, Grenzen*, Berlin 2013.

<sup>3119</sup> Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 233.

der neuen Stellung des Papsttums als Quelle des kirchlichen Rechts und oberster juristischer Instanz fundamental anders um als die Grandmontenser. Die Kartäuser nutzten diese geschickt, um das Generalkapitel zu stärken und die Ordensgesetzgebung mithilfe des Papstes nach innen und außen durchzusetzen; die normativen Texte selbst wurden nicht angetastet, sondern bekräftigt. Dieses Vorgehen kam den Päpsten sogar entgegen, die sich nicht mit ordensinternen Angelegenheiten belasten wollten. Anders war es bei den Grandmontensern, die durchweg weniger vorausschauend agierten und sich nicht darum gekümmert hatten, eine funktionierende Ordensverfassung aufzubauen. Bei ihnen untergrub die Hinwendung zum Papsttum schnell die normativen Texte und jede eigenständige Gesetzgebung, so dass sie die Kurie dauerhaft in Beschlag nahmen. Bei manchem Papst kann man einen gewissen Widerwillen dagegen sehen, dass die Kurie die grandmontensischen Ordensorgane ersetzen musste. So jedenfalls lässt sich ein Brief Innozenz' III. an die Zisterzienser interpretieren, in dem er diese ermahnte, sich an die eigenen Ordensgesetze zu halten, damit sie nicht zum Gespött würden wie die Grandmontenser.<sup>3120</sup>

#### **2.1.4 Der Status der neuen Klosterregeln des Hochmittelalters im Vergleich zu den traditionellen frühmittelalterlichen Regeln**

Untersucht man die Verrechtlichung der Klosterregeln im Sinne einer Annäherung und Angleichung an das Kirchenrecht, stößt man bald auf ein grundlegendes Problem, das neue Klosterregeln im 12. Jahrhundert hatten, sowie fundamentale Unterschiede zu den frühmittelalterlichen Klosterregeln. Auch wenn Gerhard Ithier die Stephansregel mit der Benedikt-, Augustinus- und Basiliusregel gleichsetzte, so ist doch klar, dass der Text nicht die gleiche Bedeutung erlangte und nicht gleich behandelt wurde wie die traditionellen Regeln: Der Gedanke, dass der Papst einzelne Abschnitte der Benediktregel aufheben würde, erscheint als absurd. Es war jedoch mehr als nur die „Patina des Alters“<sup>3121</sup>, die der Benediktregel ihre Autorität verlieh, denn sie entstand unter fundamental anderen Bedingungen als die hochmittelalterlichen Regeln. Es war vor allem der Kanonistik und der veränderten Stellung des Papsttums geschuldet, dass im 12. Jahrhundert keine Ordensregel mehr die Bedeutung

---

<sup>3120</sup> Vgl. Migne, PL 214, Nr. 109, Sp. 1107 f.

<sup>3121</sup> Dannenberg, Das Recht der Religiösen, S. 88.

erlangen konnte wie eine der traditionellen Regeln<sup>3122</sup>, denn letztlich wurden jetzt alle kirchlichen Gesetze an den Papst gebunden. Alle neuen Klosterregeln entstanden unter diesen Rahmenbedingungen und wurden dadurch potenziell veränderlich. Die Grandmontenser mochten gegen Ende des 12. Jahrhunderts, wie später auch die Franziskanerspiritualen, zwar davon träumen, dass ihre eigene Regel universale Bedeutung erlangen würde. Doch der Versuch, einen Regeltext selbst unveränderlich und sakrosankt zu machen, musste bei den Grandmontensern genauso scheitern wie später bei Franziskus.

Wenn ein Regeltext, der im Hochmittelalter entstand, tatsächlich für lange Zeit als sakrosankt betrachtet wurde, dann lag das daran, dass die Mönche ihre Regel als normative Grundlage anerkannten und den Papst nicht gegen sie anriefen. Ein neuer Regeltext war demnach nur solange sakrosankt, wie er in den Orden als sakrosankt anerkannt wurde. Bei den Klosterregeln handelte es sich gleichsam um charismatische Texte, deren Gültigkeit auf der Anerkennung der jeweiligen Mönche beruhte, wie auch die Herrschaft eines Charismatikers durch die Anerkennung der Anhänger konstituiert wurde. Das „Charisma“ des Textes wurde dabei durch das Charisma des jeweiligen Autors untermauert. Im Fall der Grandmontenser konnten so zwar die päpstliche Approbation der Regel und Kanonisation Stephans von Muret dazu beitragen, das Charisma des Ordensgründers und des Regeltextes zu verstetigen und auf eine breitere gesellschaftliche Basis zu stellen. Dies änderte jedoch nichts daran, dass eine charismatische Legitimationsbasis labil war, und es mit dem Papsttum eine konkurrierende Gesetzesquelle gab, welche die Regel ändern konnte.

Die Ausführungen im vorherigen Kapitel legen dabei nahe, dass die Gefahr der Änderung im 12. Jahrhundert eher von den Mönchen selber ausging als vom Papsttum. Manche Religiöse mochten dies bedauern, doch ein sakrosankter Text brachte auch immer die Gefahr mit sich, dass dieser langfristig entrechtlicht und als rein exhortativer Text verstanden wurde. Die Änderungen normativer Texte bezeugen somit, dass sich die Religiösen ab dem Hochmittelalter oft nicht mehr mit exhortativen Texten zufrieden gaben und zunehmend Wert auf juristische Präzision legten. Ebenso wenig genügte es ihnen, sich wie viele frühmittelalterliche Benediktiner an ungeschriebenen Gewohnheiten zu orientieren, sondern sie wollten wichtige Normen offenbar schwarz auf weiß haben. Insofern ist der geänderte Status der hochmittelalterlichen Klosterregeln auch auf eine andere Rechtsmentalität bzw. die Übernahme des neuen hochmittelalterlichen Rechtsdenkens zurückzuführen.

---

<sup>3122</sup> Vgl. Dubois, *Grandmontains et chartreux*, S. 11: „Le mot Règle était en usage depuis un millénaire, les trois anciennes Règles de Basile, Augustin et Benoît étaient devenues des textes quasi-sacrés, aussi intangibles que la Bible. Cette qualité ne s’applique pas aux Règles qui apparaissent au XII<sup>e</sup> siècle.“

### 2.1.5 Verrechtlichung und Implementierung der Klosterregeln am Beispiel der Kartäuser und Grandmontenser

Vorgänge der Verrechtlichung von Klosterregeln stehen auch in einem engen Zusammenhang mit ihrer Implementierung<sup>3123</sup> – wenn man die Verrechtlichung im Sinne einer Rezeption der Regeln und im Sinne einer (versuchten) Durchsetzung der Klosterregeln oder einzelner Vorschriften der Regeln durch das weltliche oder kirchliche Recht bzw. die *eigentliche Rechtswerdung* von Klosterregeln untersucht. Eine Klosterregel wurde grundsätzlich entweder bei der Gründung eines Klosters oder im Rahmen einer Reform von außen *aufgelegt* oder von den Mönchen freiwillig *angenommen*. Da die Bischöfe bei nicht exemten Klöstern die Observanz bestimmen durften, kam jenen in beiden Fällen eine zentrale Rolle zu. Doch auch wenn die Regel aufgelegt wurde, so hing die Umsetzung von den Mönchen ab und musste eventuell von außen erzwungen werden. Umgekehrt waren Mönche, die eine bestimmte Regel annahmen, dabei vom Wohlwollen ihrer Umgebung – unter anderem der Zustimmung der Amtskirche – abhängig. Untersucht man die Implementierung von Klosterregeln, lassen sich also zunächst (kloster)interne und (kloster)externe Faktoren unterscheiden, die zur Implementierung der Regeln beitragen. Zu diesen externen Faktoren können auch naturräumliche Gegebenheiten zählen, die eine Abwandlung bzw. Anpassung der Normen erforderlich machen konnten, ebenso wie externe Personen (wie die lokalen Machthaber und Bischöfe) oder Institutionen (wie die lokalen Benediktinerklöster). Zudem können interne und externe Maßnahmen und Aktionen zur Implementierung der Regeln unterschieden werden. Eine Analyse der Implementierung der kartäusischen Consuetudines und der Stephansregel kann dabei einige Anhaltspunkte geben, die wohl zumindest teilweise generalisiert bzw. auf andere Klosterregeln übertragen werden können.

Die internen Faktoren, die zur Implementierung einer Klosterregel beitragen, sind die Personen und Verhältnisse im Kloster selbst. Es ist eine Binsenweisheit, dass sich nicht jedem Konvent eine beliebige Regel überstülpen lässt, und dass bei der Einführung einer Regel manchmal Kompromisse eingegangen werden mussten oder Konflikte auftreten konnten. Zentral für die Implementierung einer Regel in einem Kloster war der jeweilige Obere, der jedoch keineswegs allmächtig war.<sup>3124</sup> Besonders hatte man mit Widerstand zu rechnen, wenn eine Regel im Rahmen einer Reform aufgelegt wurde und die Mönche von lieb gewonnenen Gewohnheiten Abschied nehmen sollten. Gravierende Streitigkeiten konnten sich bereits an

---

<sup>3123</sup> Zum Begriff der Implementierung siehe Kapitel I.1.

<sup>3124</sup> Dies wurde von Patzold, Konflikte im Kloster, S. 306-313, zu Recht betont.

einer geänderten Kleiderordnung entzündeten, wie beispielsweise in St. Trond zu Beginn des 12. Jahrhunderts – konkret ging es um die Entfernung der Kapuze von der Tunika und die Frage, ob Tunika und Kukulie einzeln oder zusammen getragen werden sollten. Der Widerstand gegen die neue Kleiderordnung stand wohl stellvertretend für eine grundlegende Ablehnung der Reformen des Priors Rudolf, der erst die alten Gewohnheiten des Klosters wiederzubeleben versuchte und später die cluniazensische Reform einführte.<sup>3125</sup> Bei den frühen Kartäusern und Grandmontensern ist jedoch die Quellenlage allzu dürftig, um detaillierte Aussagen zu den klosterinternen Auswirkungen der Regelannahme treffen zu können. Bei den Grandmontensern ist sie noch besser als bei den Kartäusern, bei denen es überhaupt keine Hinweise auf klosterinterne Kompromisse oder Konflikte gibt. Dennoch ist davon auszugehen, dass die Implementierung der *Consuetudines Guigonis* in den Kartäusern auf weniger Widerstand stieß als die Implementierung der Stephansregel in den Grandmontenserzellen.<sup>3126</sup> Es gibt in den grandmontensischen Quellen mehrere Indizien dafür, dass die Stephansregel bereits in der Form der Regel A auf Widerstand stieß – was nicht verwunderlich ist, da sie im Rahmen einer Verbandsreform auferlegt wurde. Die Quellen liefern Hinweise, dass unter Stephan von Liciac zahlreiche Mönche den Verband verlassen hatten; leider jedoch ist unklar, ob sie dies infolge der Einführung der Regel taten oder die Regel eingeführt wurde, um diesem Missstand ein Ende zu setzen.<sup>3127</sup>

Inhaltlich wies die Regel A Kompromisscharakter auf. Sie stellte zwar spirituell die Kleriker in den Vordergrund und reglementierte vor allem den Zuständigkeitsbereich der Konversen, stützte auf der anderen Seite aber deren volle ökonomische Kontrolle und damit ihre Machtstellung ab. Deutlich ist, dass Stephan von Liciac die Kleriker im Zentrum des grandmontensischen Propositum sah, obwohl die Laienbrüder in der Mehrzahl waren. Die Auslöser und die Ereignisse der grandmontensischen Verbandskrise der 1180er Jahre legen nahe, dass die Regel unter dem Prior Peter von Boschiac entgegen der Intention Stephans eher zugunsten der Laien ausgelegt wurde, während der Prior Wilhelm von Treignac die Kleriker begünstigte und vielleicht sogar für die Annahme einer anderen Regel agierte. Offenbar trugen die internen Machtverhältnisse im Kloster dazu bei, ob und wie die Regel angewandt und wie sie ausgelegt wurde. Eine Schlüsselstellung nahm der Prior ein, der primär dafür zuständig war, die Regel auszulegen – aber auch einzelne andere Personen oder Gruppen im Kloster konnten hierfür eine Rolle spielen. Wie Stephan von Liciac sich augenscheinlich auf Hugo Lacerta und andere ältere Brüder stützte, genoss der Schüler Hugos Peter von Boschiac

---

<sup>3125</sup> Vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 200-211.

<sup>3126</sup> Zu den Problemen bei der Implementierung der Stephansregel siehe Kapitel III.5.1.4 und III.5.2.5.

<sup>3127</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.2.

den Rückhalt der Laienbrüder und wurde Wilhelm von Treignac von radikalen Klerikern unterstützt, denen das Leben der Zisterzienser als Ideal vorschwebte. Die Regel B wiederum wurde unter Gerhard Ithier von den Konversen und versöhnungswilligen Klerikern getragen, während sie von den radikalen Klerikern bekämpft wurde.

Für die Implementierung einer Klosterregel waren – nicht überraschend – die Machtstrukturen im Kloster entscheidend, die auch durch interne Bündnisse und Koalitionen geprägt wurden. In einem Verband konnten sie in den einzelnen Klöstern unterschiedlich ausfallen, wobei die Machtkonstellationen vor Ort durch persönliche (wie beispielsweise das Charisma, das Wissen oder die sozialen Beziehungen von Einzelpersonen) und strukturelle Faktoren geprägt werden konnten. Zu Letzteren zählten unter anderem Ämter und Aufgabenbereiche, die durch eine geschriebene Regel festgelegt werden konnten. Wichtige Machtgrundlagen bildeten hierbei die Präsenz vor Ort, ebenso aber auch der zulässige Aktionsradius, die Übernahme von Außenkontakten und der Zugang zu materiellen Ressourcen. In einem Benediktinerkloster konnte beispielsweise der Prior als Stellvertreter des Abtes eine abgleiche Stellung erringen – vor allem, wenn der Abt häufig auf Reisen war.<sup>3128</sup> Eine Schlüsselposition im Kloster hatte auch der *cellerarius* als Vorsteher der klösterlichen Ökonomie inne.<sup>3129</sup> Aufgrund seiner Klausur in Grandmont und einer fehlenden Visitationspraxis hatte der Prior nur wenig Zugriff auf die Zellen, so dass dem laikalen *dispensator*, welche die Aufgaben eines *cellerarius* erfüllte, eine außerordentliche Machtstellung zukam – zumal es keinen klerikalen Vorsteher in den Zellen gab. Zudem hatten die Laienbrüder mit dem Zugang zu den materiellen Ressourcen sowie der Übernahme von Kontakten nach außen wichtige Machtgrundlagen, während den Klerikern, die in Klausur lebten und damit nur noch einen eingeschränkten Aktionsradius hatten, Machtgrundlagen entzogen wurden.<sup>3130</sup> All dies musste in den Zellen eine Auslegung der Regel zugunsten der Laienbrüder begünstigen.

Weitere interne Faktoren, die für die Implementierung einer Klosterregel wichtig waren, lassen sich schlagwortartig als die Macht der Gewohnheit, die Macht der Mehrheit und die Macht der Beziehungen zusammenfassen. Die Macht der Gewohnheit war ein Störfaktor, wenn man eine neue oder neuartige Regel einführen wollte. Bei den Grandmontensern waren

---

<sup>3128</sup> In der Benediktregel wurde das Amt des Priors daher als problematisch dargestellt, vgl. Regula Benedicti, cap. 65.

<sup>3129</sup> In der Benediktregel wurden daher hohe Anforderungen an den *cellerarius* gestellt; zudem wurde er ermahnt, nicht eigenmächtig zu handeln, vgl. Regula Benedicti, cap. 31.

<sup>3130</sup> Die Kartäuser versuchten offenbar eine solche Entwicklung zu verhindern, indem sie das Amt des Prokurators, das dem *cellerarius* gleichkam, an einen Kleriker vergaben. Zudem zeigte der Prior, wenn er regelmäßig eine ganze Woche bei den Laienbrüdern im unteren Haus verbrachte, Präsenz und brachte seine Macht zur Geltung, siehe Kapitel II.4.1.2.



dies vor allem die aus anderen *religiones* übergetretenen Mönche, welche die körperliche Arbeit gerne abhängigen Bauern überlassen wollten, wie es in ihren alten Klöstern üblich gewesen war; die Regel B verbot daher den *Transitus* aus anderen *religiones*. Umfassender verstanden, bedeutete die Macht der Gewohnheit auch die konventionellen Vorstellungen, die manche Mönche hatten. So beanspruchten die radikalen Kleriker eine Vorrangstellung im Verband, da sie auch in anderen *religiones* über die Laienbrüder herrschten und Kleriker auch in weiten Teilen der Gesellschaft generell als gottnäher angesehen wurden als Laien.<sup>3131</sup> Wirksam wurde die Macht der Gewohnheit jedoch erst, wenn die Macht der Mehrheit und die Macht der Beziehungen hinzutraten; beide waren für die Implementierung der Stephansregel entscheidend. So wurde die Auslegung der Stephansregel im Sinne der Laien noch zusätzlich dadurch begünstigt, dass diese im Verband in der Mehrzahl war. Bei der Macht der Beziehungen ist zu beachten, dass diese nicht nur die kloster- oder verbandsinternen Bündnisse betraf, sondern auch die Beziehungen der Mönche nach außen. Wie Patzold in seinen Untersuchungen zu Konflikten in Klöstern des ottonisch-salischen Reiches festgestellt hat, spielten sich Konflikte keineswegs nur innerhalb der Klöster ab, sondern bezogen häufig externe Personen ein, die zum Teil von den Mönchen selbst eingeschaltet wurden. Daher war Adel auch im Kloster von Vorteil: Er brachte ein adeliges Personengeflecht und Beziehungen zu Machthabern mit sich, die im Konfliktfall wirksam werden konnten.<sup>3132</sup> Falls sich unter den Laienbrüdern zahlreiche (angloangevinische) Adelige befanden, konnten auch die Verwandten Druck ausüben, dass ihnen eine hochrangige Stellung im Kloster zukam, und einschreiten, wenn ihnen diese Stellung streitig gemacht wurde. Letztlich war es die Koalition der Konversen mit dem angloangevinischen Adel und König Heinrich II. Plantagenet, die sich mit dem englisch-französischen Konflikt verzahnte und eine fundamentale Änderung der Stephansregel blockierte. Erst der päpstlich forcierte Wandel der Mehrheitsverhältnisse zugunsten der Kleriker im 13. Jahrhundert und der Sieg Philipps II. über die Engländer ermöglichten es den Klerikern, ihre Vorstellungen durchzusetzen. Ihre Beziehungen zu Frankreich hatten sich als wirksamer erwiesen als die Beziehungen der Laienbrüder zu den angloangevinischen Königen.

Dieses Bündel an internen Faktoren bedingte, wie eine Regel ausgelegt wurde, welche Anordnungen als primär oder sekundär betrachtet wurden und ob eine Klosterregel insgesamt eher verrechtlicht oder entrechtlicht wurde – also entweder als präzise Handlungsanleitung oder als paränetischer Text verstanden wurde. Wie oben dargelegt wurde, bot die eigenartige

---

<sup>3131</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>3132</sup> Vgl. Patzold, Konflikte im Kloster, S. 306-313.

Stellung der Klosterregeln zwischen Recht und Moral das Potenzial eines flexiblen Umgangs, und ein Auseinandertreten zwischen Norm und Praxis begünstigte eine Interpretation als paränetischer Text, ohne dass dies grundsätzlich als unzulässig empfunden wurde.<sup>3133</sup> Dies konnte in vielen Klöstern dazu führen, dass letztlich die Härten einer Klosterregel im Laufe der Zeit abgeschliffen wurden, so dass vor allem Kompromisse oder Milderungen bei der Ernährung und der Askese sowie im wirtschaftlichen Bereich zu erwarten sind. Bei den Grandmontensern war es zudem die dominante laikale Deutung, die eine Abweichung von den strikten ökonomischen Vorschriften der Regel begünstigte, denn dies erleichterte ihre Arbeit ungemein.

Zusätzlich dazu trugen externe Faktoren zur Implementierung einer Klosterregel bei. Die zentrale Rolle der Bischöfe wurde bereits oben erwähnt: Sie bestimmten de facto den Ort der Klostergründung sowie die Observanz und übten das Korrekturrecht sowie die Visitation aus. Daneben sind auch die päpstlichen Einflussmöglichkeiten zu erwähnen, die in der Theorie zwar diejenigen der Bischöfe übertrafen, aber von diesen oft vor Ort umgesetzt werden mussten. Ebenso gab es auch nach dem Investiturstreit noch weltliche Machthaber, die versuchten, Einfluss auf die Observanz in Klöstern zu nehmen – wie zum Beispiel König Philipp II. Augustus von Frankreich, der die Grandmontenser zur Annahme der Reformbeschlüsse von Bois de Vincennes und einer Auslegung der Stephansregel zugunsten der Kleriker zwingen wollte – notfalls auch mit Waffengewalt.<sup>3134</sup>

Kaum zu überschätzen ist auch der Einfluss der Stifter auf die Umsetzung von Klosterregeln.<sup>3135</sup> Die Klöster waren nicht isoliert von der Außenwelt und entstanden nicht im luftleeren Raum: Sie waren auf Unterstützung von außen angewiesen – auf Stifter, die Grund zur Verfügung stellten und die Klöster materiell bedachten und die man daher nicht verprellen durfte, auch nicht dadurch, dass man bei Schenkungen allzu wählerisch war. Nicht jeder Grund war gleichermaßen für die Klöster einer bestimmten *religio* geeignet. In der Forschung wurde bereits die Rolle betont, welche naturräumliche Gegebenheiten für die Umsetzung der Normen bei den Zisterziensern spielten, und Hermann Josef Roth wies auch auf die Rolle für die Kartäuser hin.<sup>3136</sup> War der Grund zu klein oder zu karg, um ökonomisch einträglich zu sein, konnte dies dazu führen, dass Mönche entgegen ihrer Regel bettelten<sup>3137</sup> oder doch die

---

<sup>3133</sup> Siehe Kapitel IV.2.1.1 und IV.2.1.2.

<sup>3134</sup> Vgl. Kapitel III.1.5.

<sup>3135</sup> Vgl. Roth, Geographische Grundlagen rheinischer Kartäusergründungen im Vergleich zu denen der Zisterzienser, S. 148; Ders., „Das weiße Paradies“, S. 89.

<sup>3136</sup> Vgl. Roth, Geographische Grundlagen rheinischer Kartäusergründungen im Vergleich zu denen der Zisterzienser, S. 139-150; Ders., „Das weiße Paradies“, S. 88-90.

<sup>3137</sup> Guigo verabscheute den Bettel und suchte ökonomische Not zu verhindern, indem er unter anderem eine Zulassungsbeschränkung für die Chartreuse einführte, vgl. Cons. Guigonis, cap. 79.

Dienste abhängiger Bauern in Anspruch nahmen. Ein häufiger vorkommender Fall war, dass ein Stifter nur Grund zur Verfügung hatte, auf dem Bauern ansässig waren; die Eremiten konnten diesen akzeptieren und von der Regel abweichen oder die Bauern vertreiben. Zuletzt konnte ein Stifter Abweichungen von der Regel verursachen, indem er beispielsweise seine Schenkungen an Auflagen knüpfte oder in der Regel nicht vorgesehene Schenkungen tätigte. So gewährte König Ludwig VII. den Grandmontensern von Bois de Vincennes in seiner Gründungsurkunde aus dem Jahr 1164 eine Rente, womit gleich zwei Verstöße gegen die Stephansregel auf einmal begangen wurden: Man verstieß gegen das Verbot von Besitzurkunden und das Verbot fester Einkünfte.<sup>3138</sup>

Wenn eine Klosterregel auferlegt oder angenommen wurde, konnte dies zudem mit gravierenden Eingriffen in das bestehende Umfeld verbunden sein – dies betraf sowohl die Umgestaltung des Raumes als auch den Einfluss auf die lokalen politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse wie auf die Personen und Institutionen des Umfelds. Die Vertreibung von Bauern durch die Zisterzienser und eventuell auch die Kartäuser<sup>3139</sup> ist hierfür das beste Beispiel. Bekanntlich wurden auch die Klöster der Eremitenorden meist nicht in einer „Einöde“ gegründet. Die „Einöden“ waren vielmehr künstliche Gebilde, die in komplizierten Prozessen hergestellt werden mussten, oder territoriale Projekte, die Aufwand und Zeit beanspruchten und die lokalen Verhältnisse massiv umgestalteten. Von diesen Umgestaltungen konnten manche profitieren; daher konnten externe Personen und Institutionen (wie Bischöfe, weltliche Herrscher und andere Klöster) aus Eigeninteresse die Niederschrift bzw. Annahme einer Klosterregel fordern. Dies war sichtlich bei den frühen Kartäusern der Fall, denn die Niederschrift der *Consuetudines Guigonis* wurde wahrscheinlich von einer Gemeinschaft aus geistlichen und weltlichen Akteuren angestoßen, die Interesse an einer Umgestaltung bzw. Verfestigung der lokalen Verhältnisse im Massiv der Chartreuse und im Bugey hatten. Auch bei den Grandmontensern ist es möglich, dass externe Impulse die Abfassung der Regel A veranlassten. Sicher ist jedenfalls, dass eine Koalition aus den grandmontensischen Laienbrüdern, König Heinrich II. Plantagenet und dem angloangevinischen Adel hinter der Regel B stand. Eine wichtige Funktion sowohl der *Consuetudines Guigonis* als auch der Stephansregel war es, die bestehenden Einsiedeleien in ihrer Umgebung zu verorten und wirtschaftliche Fragen zu regeln. Dies muss nicht für alle Klosterregeln und nicht einmal für alle Klosterregeln von neuen Eremiten gelten: Man denke

---

<sup>3138</sup> Die Grandmontenser waren mindestens seit 1158 in Bois de Vincennes, doch die Gründungsurkunde wurde erst 1164 ausgestellt. Auch den Grandmontensern von La Coudre wurde von Ludwig, ebenfalls urkundlich festgehalten, eine Rente geschenkt, vgl. Becquet, *Les Grandmontains de Vincennes*, S. 197. Für die Verbote in der Stephansregel vgl. *Regula Stephani*, cap. 23 und 24.

<sup>3139</sup> Vgl. Kapitel II.4.2.3.

nur an die Regel der Kamaldulenser, welche wirtschaftliche Fragen überhaupt nicht thematisiert.

Bei Reformen ist zudem zu bedenken, dass diese häufig eine geänderte Personalstruktur in Klöstern mit sich brachten – neue Obere und Mönche kamen in die Klöster, und andere wurden dafür bisweilen vertrieben –, was wegen der Außenbeziehungen der Mönche weitreichende Auswirkungen haben konnte: „Manche Adelsfamilien verloren, durch die Reform aus dem Kloster verdrängt, eine wichtige Möglichkeit der Einflußnahme auf die nun reformierte Gemeinschaft (und damit auf ein regionales Herrschaftszentrum); andere Familien gewannen an Einfluß. Mit anderen Worten: Die Reform eines Klosters war geeignet, das Machtgefüge einer ganzen Region zu verschieben.“<sup>3140</sup> Diesen Effekt wollte sich Philipp II. Augustus zunutze machen, als er mit den Beschlüssen der Reformversammlung von Bois de Vincennes eine klerikerfreundliche Ergänzung zur Stephansregel durchsetzen wollte und drohte, die Gegner der Beschlüsse – wie zu erwarten, die Laienbrüder – aus seinen Gebieten zu vertreiben. Diese Maßnahmen sollten dazu dienen, Fuß im umkämpften Grenzgebiet zum Angloangevinischen Reich zu fassen – die mit dem englischen König verbündeten Laienbrüder und ihre Familien sollten entmachtet und durch Philipps Gefolgsleute ersetzt werden.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass auch hier die – mitunter konträren – Interessen der Außenwelt in die Klöster hineinspielten und die Umsetzung der Klosterregeln beeinflussen konnten. Es konnte erforderlich sein, Verhandlungen zu führen – wie es offenbar bei den frühen Kartausen im Bugey der Fall war –, Interessen auszubalancieren und Kompromisse zu finden. Der Einfluss der Außenwelt musste dabei nicht immer schädlich für das Propositum sein. Es lassen sich normkonforme und normkonträre, stabilisierende und destabilisierende Einflüsse von außen unterscheiden. Bei den Kartäusern sind normkonforme und stabilisierende Einflüsse sichtbar: So wurde von der Umgebung eingefordert, dass die frühen Kartausen im Bugey bei ihrem Propositum blieben und die Grenzen ihrer Einöden nicht überschritten; dies entsprach dem Eigeninteresse des lokalen Umfelds und wurde durch Urkunden abgesichert, die mit einem Verlust sämtlicher Rechte bei einem Abfall vom Propositum drohten. Bisweilen erwiesen sich die externen Einflüsse jedoch auch bei ihnen als normkonträr und destabilisierend: So konnte die Kartause Meyriat keine kartäusische Einöde im Vollsinn verwirklichen, die allein von den Mönchen bewohnt und genutzt wurde. Grund dafür war, dass ein Teil des Grundes von den Cluniazensern stammte und von hörigen Bauern genutzt wurde; in seiner Schenkungsurkunde verfügte Petrus Venerabilis, dass die Rechte der

---

<sup>3140</sup> Patzold, Konflikte im Kloster, S. 323.

cluniazensischen Bauern nicht angetastet werden durften. Diese Verfügung verursachte langwierige Konflikte zwischen den Bauern und den Eremiten, die nur durch eine Sonderregelung gelöst werden konnten; die Eremiten zogen sich letztlich auf ein verkleinertes Kerngebiet zurück, das allein von ihnen genutzt wurde, während die Peripherie der Einöde mit den Bauern geteilt wurde.<sup>3141</sup>

Bei den Grandmontensern sollte wohl der Verzicht auf Besitzurkunden Ähnliches leisten wie die Vorbehaltsklauseln in den Urkunden für die frühen Kartausen: Wurden die Eremiten ihrer Umgebung unangenehm, konnten sie theoretisch ohne Weiteres vertrieben werden; nach Stephan von Liciac konnte sie allein die Beibehaltung des Propositum vor Vertreibungen schützen.<sup>3142</sup> Das Konzept einer absoluten Abhängigkeit vom Umfeld, das sich in der Stephansregel unter anderem im Verbot der Besitzurkunden und dem Bettel ausdrückte, machte die Grandmontensierzellen jedoch noch durchlässiger für die Einflüsse von außen, und auch die Verpflichtung auf außergerichtliche Konfliktlösungen trug zu einer Abhängigkeit von mächtigen Förderern bei.<sup>3143</sup> Hier stellt sich die Frage, wie durchsetzbar zum Beispiel das Verbot von Messen war, das den Interessen der Stifter entgegenstehen musste. Stephan von Liciac ging in seiner idealistischen Haltung ohne Weiteres davon aus, dass das Umfeld einen normkonformen und stabilisierenden Einfluss auf das Propositum ausüben würde. Den Fall, dass die Umgebung den Abweichungen vom Propositum neutral oder sogar wohlwollend gegenüber stand, sah Stephan praktisch nicht vor – und er blendete die potenzielle Schädlichkeit externer Einflüsse aus, die umso gravierender ausfallen musste, als der in Klausur lebende Prior relativ machtlos und auch das grandmontensische Generalkapitel kaum wirksam war.

Für die Umsetzung einer Regel in einem Kloster waren somit labile Konstellationen innerhalb und außerhalb der Klöster zentral. Ohne externe Kontrollfaktoren bestand in diesen immer die Gefahr der Entrechtlichung einer Regel, und in Verbänden die Gefahr zentrifugaler Tendenzen bzw. unterschiedlicher Observanzen in den Einzelklöstern. Ein Dilemma der Religiosen war, dass sie für einen Schutz ihres Propositums auf eben die externen geistlichen und weltlichen Machthaber zurückgreifen mussten, die auch einen normkonträren und destabilisierenden Einfluss ausüben konnten. Es zeugt von bewundernswerter Selbstreflexion und Voraussicht, dass die Zisterzienser – und andere Orden wie die Kartäuser – das Generalkapitel als Institution etablierten, das kontrollierte Anpassungen der Normen vornahm

---

<sup>3141</sup> Vgl. Dubois, *Le domaine de la chartreuse de Meyriat*, S. 459-493.

<sup>3142</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 25.

<sup>3143</sup> Zur Verpflichtung auf außergerichtliche Konfliktlösungen vgl. Kapitel III.5.1.3.3. Zu außergerichtlichen Konfliktlösungen im ottonisch-salischen Reich, für die Beziehungen nach außen eine noch größere Rolle spielten als für gerichtliche Verfahren, vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 267-276.

und den natürlichen Tendenzen der Mönche sowie den externen Einflüssen einen Riegel vorschob. Wie oben aufgezeigt, machten sich die Kartäuser im 12. Jahrhundert diese Kontrollmöglichkeiten zunutze, mit Ausnahme der Visitation<sup>3144</sup> – offenbar in weiser Voraussicht, dass ohne Kontrolle die Härte der Regel gefährdet war.

Da die Beschlüsse des Generalkapitels jedoch in den Einzelklöstern in demselben Rahmen rezipiert wurden wie die Regel, konnten sich diese Schutzmechanismen mitunter als unzureichend erweisen; auch die Visitation schaffte hier nur teilweise Abhilfe. So standen die Kartäuser gegen Ende des 12. Jahrhunderts vor dem Problem, dass die Vorgaben der Generalkapitel nicht beachtet wurden und vor allem die Bischöfe in Belange des Ordens eingriffen. Das Papsttum traf auf Veranlassung des Ordens zwar Maßnahmen zur Stärkung des Generalkapitels, war für deren Umsetzung aber wiederum auf die Hilfe der Bischöfe angewiesen, so dass auch die Kartäuser dem grundlegenden Dilemma der Religiösen nicht entkamen.<sup>3145</sup> Ihre Entwicklung verlief dennoch erheblich stabiler als diejenige der Grandmontenser, die ähnlich gravierenden Außeneinflüssen ausgesetzt waren wie frühmittelalterliche Klöster und bei denen die verbandsinternen Konflikte nach einem ähnlichen Muster unter maßgeblicher Beteiligung der Außenwelt abliefen, wie es Patzold für Benediktinerklöster im ottonisch-salischen Reich aufgezeigt hat.<sup>3146</sup> Im Unterschied zu den von Patzold untersuchten Konflikten spielte jedoch das Papsttum eine herausragende Rolle für die Lösung der grandmontensischen Verbandskrise.

Bei der Implementierung von Klosterregeln handelt es sich also um einen äußerst komplexen und multifaktoriellen Prozess, der eigentlich für jedes einzelne Kloster gesondert untersucht werden müsste. Bei Klöstern allein nach der Übereinstimmung oder Diskrepanz zwischen Norm und Realität oder Regel und Leben zu fragen, ist daher zu kurz gegriffen. Die Regeln mussten von vornherein an die unterschiedlichen Mönche und unterschiedlichen lokalen Verhältnisse und Interessen angepasst werden. In der Praxis waren sie ein sehr flexibles Instrument, das eher ein Idealbild als eine in jedem Detail strikt umzusetzende Norm verkörperte – und dies wiederum begünstigte langfristig eine spirituelle, keine strikt handlungsanleitende Auffassung der Regeln bzw. eine Entrechtlichung der Normen.

Dieser Vorgang, der fast zwangsläufig eintreten musste, ist hierbei nur als „Dekadenz“ oder „nachlassender spiritueller Eifer“ der Mönche interpretierbar, wenn man einige Faktoren ausblendet. Es ist kein Zufall, dass am Ende solcher Entwicklungen eine Annäherung oder Angleichung an die Benediktiner stand. Man würde ihnen Unrecht tun, wenn man behaupten

---

<sup>3144</sup> Vgl. Kapitel IV.1.1.2.1.

<sup>3145</sup> Vgl. Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 192-201.

<sup>3146</sup> Vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 252-291.

würde, dass dies daran lag, dass die Benediktiner am „dekadentesten“ waren oder den „geringsten spirituellen Eifer“ hatten, wie es die ersten Vertreter der traditionellen These von einer „Krise des Zölibatentums“ unterstellten.<sup>3147</sup> Die Benediktinerklöster waren vielmehr die Klöster, die in mancherlei Hinsicht der mittelalterlichen Gesellschaft am besten angepasst waren, ohne dass sie den evangelischen Räten untreu wurden. In der Gesellschaft galten die Kleriker als gottnäher als die Laien – im Benediktinerkloster auch; der Adel als höher als der Bauer – im Benediktinerkloster auch; man wirtschaftete mittels der Grundherrschaft – das Benediktinerkloster auch. Man wollte, dass Klöster karitative Aufgaben erfüllten und Messen für die Stifter lasen, und dies erfüllte niemand besser als die Benediktiner; wie man sowohl in den *Consuetudines Guigonis* als auch dem *Liber de Doctrina* der Grandmontenser sehen kann, bedurfte es immer der Rechtfertigung, wenn man die *Caritas* reduzierte, wie es die eremitische Armut zwangsläufig mit sich brachte.<sup>3148</sup>

Sicher hatte diese Anpassung an die Gesellschaft Nachteile, und wenn sich die Klöster allzu sehr verweltlichten und in profanem Pomp schwelgten, provozierte dies geradezu die Frage, ob dies noch der monastischen Armut gerecht wurde. Es ist daher verständlich, dass die hochmittelalterlichen Eremiten andere Konzepte erprobten. Doch die gesellschaftlichen Konventionen waren auch in den Köpfen der Einsiedler, ihrer Verwandten und ihrer Förderer. Schon allein der Einfluss der Stifter musste, falls er nicht wirksam kontrolliert und eingedämmt wurde, fast zwangsläufig dazu führen, dass sich die Eremiten in ihrer Lebensweise den Benediktinern annäherten, was vor allem eine Klerikalisierung und Einbindung in die feudale Gesellschaft bedeuten musste. Der unkonventionelle Ansatz der Eremiten brachte zudem mit sich, dass er auf künstlichen und zuweilen utopischen Konstrukten basierte. So war es ein grundlegendes Problem der Eremiten, dass ihre Einöden recht aufwändig hergestellt werden müssen und ihre Domänen sich daher oft in Zwischenzuständen befinden – sie erhielten Gebiet und mussten die darauf siedelnden Bauern erst umsiedeln; sie erhielten Gebiet außerhalb der Grenzen, das ausgetauscht werden musste<sup>3149</sup>; sie erhielten Edelsteine, die sie nicht verwenden konnten, und mussten sie beispielsweise an die Benediktiner von Saint-Denis versetzen.<sup>3150</sup> „Dekadenz“ bedeutete bei

---

<sup>3147</sup> Siehe hierzu unten, Kapitel IV.2.2.1.

<sup>3148</sup> Vgl. Kapitel II.2.3 und III.2.3.3.

<sup>3149</sup> So erhielt die Kartause Durbon um das Jahr 1183 wider den Vorschriften der *Consuetudines Guignos* Gebiet außerhalb der Grenzen, das sie anschließend der Kirche von Saint-Julien gegen eine jährliche Naturalabgabe überließ, vgl. Guillaume, *Chartes de Durbon*, Nr. 166, S. 127-130. Dieses Arrangement ähnelte jedoch einem Pachtverhältnis, das in strenger Auslegung der *Consuetudines Guigonis* (vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 41) ebenfalls verboten war; die Grenzen zwischen erlaubtem und verbotenem Besitz konnten so bisweilen fließend sein.

<sup>3150</sup> Vgl. Suger von Saint-Denis, *De administratione*, S. 334-336: Suger wurden sowohl von zwei Zisterzienserabteien als auch von Fontevrault eine große Menge an Edelsteinen für die Ausschmückung eines

den Eremiten oft nicht, dass sie plötzlich Dinge annahmen, die sie vorher abgelehnt hatten, sondern dass sie sich nicht mehr die Mühe machten, sie umzuformen oder umzutauschen.

Für die normativen Texte bedeutete dies, dass sie einer zunehmenden Entrechtlichung anheimfielen, die nur durch handlungsfähige Ordensorgane und externe Kontrolle eingedämmt werden konnte. Da aber auch die Statutengesetzgebung unter denselben Bedingungen implementiert wurde wie die Regeln, konnte jene den Prozess der Entrechtlichung und Annäherung an das Benediktinertum nur verlangsamen, aber nicht vollständig aufhalten. Reichte auch die kontrollierte Anpassung der Normen durch das Generalkapitel nicht, so mussten die Texte mittels einer Reform verrechtlicht werden – und mitunter blieb den Religiösen, welche die normativen Texte in ihrem ursprünglichen Wortlaut strikt umsetzen wollten, nichts anderes als die Abspaltung und Begründung eines eigenen Verbandes.

## **2.2 Die Diversifikation des Religiosentums im Hochmittelalter**

### **2.2.1 Erklärung für die Diversifikation: Die These einer „Krise des Zönobitentums“**

Wie die Untersuchung der einzelnen Klöster und ihres lokalen Umfelds neue Einblicke in die Implementierung und Verrechtlichung von Klosterregeln geben kann, so kann sie auch eine neue Sicht auf sehr grundlegende Fragen der Ordensgeschichte eröffnen. Die bei Weitem wichtigste Entwicklung innerhalb des Religiosentums im Hochmittelalter bestand – neben der Entstehung der eigentlichen Orden – in der *Diversifikation* des Religiosentums. Im 11. und 12. Jahrhundert – so kann man es in vielen Darstellungen lesen – zerbrach die Einheit der benediktinischen Welt für immer, und es entstand ein vielgestaltiges und differenziertes Religiosentum, das sich bis heute in unüberschaubar viele Zweige verästelt. Die Wurzeln dieser Entwicklung und mit der Diversifikation zusammenhängende Fragen wurden lange Zeit unter der traditionellen Forschungsperspektive einer „Krise des Zönobitentums“ gedeutet. Mit dieser lange vorherrschenden Standardinterpretation setzten sich zahlreiche, kaum noch zu überblickende Aufsätze auseinander; einen neueren und sehr detaillierten

---

goldenen Kreuzes im Neubau von Saint-Denis angeboten. Die Edelsteine hatten die Klöster von Graf Theobald von Blois geschenkt bekommen, und offenbar verkauften sie diese, wie Suger vermerkte, unter Wert – für 400 Pfund.



Überblick bietet ein Aufsatz von Cristina Sereno.<sup>3151</sup> Die These einer „Krise des Zönotentums“ wurde zwar oftmals kritisiert, ist bis heute aber noch nicht vollends von einer neuen Perspektive abgelöst worden und wirkt in manchen Aspekten – wie der Interpretation des Verhältnisses zwischen Kartäusern und Benediktinern<sup>3152</sup> – noch immer nach. Es lohnt sich daher, die wichtigsten Positionen der Vertreter einer „Krise des Zönotentums“ und ihrer Kritiker zu skizzieren, ehe man sich vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit mit ihnen auseinandersetzt.

Der Begriff einer „Krise des Zönotentums“ an sich ist undeutlich<sup>3153</sup> und wurde in der Forschung in vielfacher Weise verstanden, aber überwiegend auf den Zeitraum zwischen 1050 und 1150/ 1200 bezogen; einen instruktiven Überblick über die unterschiedlichen Verwendungen des Begriffs und die Chronologie bietet der Forschungsüberblick von Cristina Sereno.<sup>3154</sup> In erster Linie wurde mit dem Konzept einer „Krise des Zönotentums“ gearbeitet, um die Entstehung der Eremitenbewegung und der neuen Orden zu erklären. Dabei ging man von einem Bruch zwischen altem und neuem Mönchtum und einer Krise der Benediktiner aus. Diese Sichtweise wurde unter anderem von Jean Leclercq vertreten<sup>3155</sup>, der den Begriff auch im Sinne einer Identitätskrise des Mönchtums gebrauchte.<sup>3156</sup> Der Krisenbegriff wurde darüber hinaus verwendet, um den Bedeutungsverlust des gesamten Mönchtums bzw. den Verlust zentraler gesellschaftlicher Funktionen der Klöster infolge des zunehmenden Rückzugs von der Welt zu beschreiben; hierbei wurde unter anderem auf den Verlust der zentralen Rolle in der Bildung hingewiesen.<sup>3157</sup> Im Folgenden soll die These einer „Krise des Zönotentums“ als Erklärungsansatz für die Entstehung der Eremitenbewegung und der neuen Orden besprochen werden, da sie für das Thema dieser Untersuchung am interessantesten ist.

Der Begriff der „Krise des Zönotentums“ selbst wurde im Jahr 1928 von Jean Morin geprägt<sup>3158</sup> und von der Forschung schnell aufgenommen. In den ersten Publikationen zum Thema folgte man der hochmittelalterlichen polemischen Literatur und verstand unter der „Krise des Zönotentums“ eine „Dekadenz“ der Benediktiner, die sich in Reichtum und

---

<sup>3151</sup> Sereno, C., La „crisi del cenobitismo“: un problema storiografico, in: *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il medio evo* 104 (2002), S. 31-83.

<sup>3152</sup> Vgl. Kapitel I.2.2.

<sup>3153</sup> Siehe unter anderem die Kritik am Begriff bei van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 272-274.

<sup>3154</sup> Vgl. Sereno, La „crisi del cenobitismo“: un problema storiografico, S. 62-68 und 76-83.

<sup>3155</sup> Vgl. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 19-41.

<sup>3156</sup> Vgl. Leclercq, *Diversification et identité dans le monachisme*, S. 53.

<sup>3157</sup> Vgl. Cantor, N. F., *The Crisis of Western Monasticism 1050-1130*, in: *The American Historical Review* 66 (1960), S. 47-67.

<sup>3158</sup> Morin, G., *Rainaud l’ermite et Ives de Chartres. Un épisode de la crise du cenobitisme au XI-XIIe siècle*, in: *Revue bénédictine* 40 (1928), S. 99-115.

Verweltlichung gezeigt habe. Die Eremiten wurden hierbei als Protestbewegung gegen die schwarzen Mönche gedeutet, die der benediktinischen Dekadenz die Ideale der Armut und des Rückzugs von der Welt entgegengesetzt habe.<sup>3159</sup> Die Dialektik zwischen äußerlicher Prosperität und innerlichem moralischem Verfall der Benediktiner fasste Jean Leclercq im Begriff einer „crise de prospérité“<sup>3160</sup> zusammen. Im weiteren Gang der Forschung wurde diese moralisierende Betrachtungsweise ungefähr seit den 1950er Jahren zunehmend von Erklärungsansätzen verdrängt, welche die umfassenden Wandlungsprozesse des Hochmittelalters als Ursache für die „Krise des Zönotentums“ ausmachten. Dabei wurde einerseits auf den Wandel von Frömmigkeit und Mentalität, andererseits auf den gesamtgesellschaftlichen Wandel hin zur Urbanisierung und einem Aufschwung von Handel und Geldwirtschaft verwiesen. Die Krise der Benediktiner wurde auch als ökonomische Krise verstanden, die durch den Bedeutungsverlust der ländlichen und feudalen Wirtschaft verursacht wurde.<sup>3161</sup> Wirtschaftliche Probleme lassen sich in der Tat bei einigen hochmittelalterlichen Benediktinerklöstern nachweisen. Unter diesem Gesichtspunkt schienen die Benediktiner Probleme zu haben, weil sie sich nur schlecht an den sozialen Wandel anpassen konnten. Hingegen schienen vor allem die Zisterzienser aufgrund ihrer Eigenwirtschaft für die gewandelten Verhältnisse gerüstet zu sein; ältere Aufsätze verwiesen hierbei auch auf die herausragenden Leistungen der Zisterzienser im Landesausbau<sup>3162</sup>, die inzwischen eher infrage gestellt werden.<sup>3163</sup> Auf der anderen Seite wurden die Eremiten als Protestbewegung gegen den sozialen Wandel gedeutet – als Menschen, die sich dem neuartigen bunten Treiben der Kaufleute und dem Materialismus in der Stadt entzogen.<sup>3164</sup> Mit den neuen gesellschaftlichen Entwicklungen war, wie Lester K. Little hervorhob, ein tiefgreifender Wandel im Religiosentum verbunden: der Weg von den feudalen und ländlichen Benediktinern hin zu den städtischen Bettelorden, den er unter dem Krisenbegriff

---

<sup>3159</sup> Siehe Sereno Überblick über die Entstehung des Begriffs, der mit der Annahme einer Dekadenz der Benediktiner verknüpft war, vgl. Sereno, C., La „crisi del cenobitismo“: un problema storiografico, S. 35-43; diese Interpretation wurde ab ca. 1948 zunehmend von anderen Interpretationen abgelöst und verlor sich in den Aufsätzen, die sich mit dem Thema befassten, ungefähr in den 1960er Jahren. In späteren Artikeln zum Thema wurde noch bisweilen auf diese Interpretation eingegangen, vgl. ebenda, S. 43-62. Nach wie vor finden sich Anklänge an die traditionelle Deutung in mancher gebräuchlichen Überblicksdarstellung, vgl. Lawrence, *Medieval Monasticism*, S. 147.

<sup>3160</sup> Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 24.

<sup>3161</sup> Vgl. Sereno, C., La „crisi del cenobitismo“: un problema storiografico, S. 39-62; diese neuen Ansätze brachte erstmals Marie Dominique Chenu im Jahr 1954 ins Spiel, vgl. ebenda, S. 39.

<sup>3162</sup> Vgl. Bredero, *Das Verhältnis zwischen Zisterziensern und Cluniazensern im 12. Jahrhundert*, S. 111.

<sup>3163</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 217 f.; Rösener, *Die Agrarwirtschaft der Zisterzienser*, S. 67-73.

<sup>3164</sup> Vgl. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, S. 70; Lawrence, *Medieval Monasticism*, S. 147.

zusammenfasste<sup>3165</sup>; vor diesem Hintergrund müssten die Eremiten als reine Übergangserscheinung gedeutet werden.<sup>3166</sup>

Die These einer „Krise des Zönotentums“ wurde in der Forschung oftmals kritisiert – unter anderem von Giles Constable und John van Engen. Die Kritik betraf sowohl den Krisenbegriff selbst<sup>3167</sup> als auch die ältere Erklärung der Eremitenbewegung als Reaktion auf die „Dekadenz“ der Benediktiner.<sup>3168</sup> Hingegen wurden die anderen, neueren Deutungen der Krise vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels zum Teil in die Sichtweise der Kritiker des Konzepts integriert. Ein Aufsatz, der die These einer Krise des Zönotentums sehr eingehend und reflektiert kritisierte, wurde von John van Engen im Jahr 1986 verfasst.<sup>3169</sup> Nach einer Kritik des Krisenbegriffs und gängiger Meistererzählungen in der Ordensforschung<sup>3170</sup> analysierte er anhand von vier Kategorien, ob man von einer Krise der Benediktiner in den Jahren 1050 bis 1150 sprechen könne. Nach ihm deuteten die Anzahl und Qualität der benediktinischen Mönche, ihr gesellschaftlicher Einfluss und ihre Einkünfte auf eine große Vitalität der Benediktiner hin, keinesfalls jedoch auf eine „Dekadenz“.<sup>3171</sup> Materieller Reichtum sei auch nicht grundsätzlich mit spiritueller Dekadenz gleichzusetzen, zumal die Benediktiner diesen als notwendige Bedingung für spirituelles Wachstum beurteilten.<sup>3172</sup> Im Gegensatz zu den Theoretikern der Krise, welche die schlechte Anpassung der Benediktiner an den ökonomischen Wandel und damit im Grunde ihre Rückständigkeit betonten, beurteilte van Engen die Benediktiner als progressiv. Ihre ökonomischen Probleme resultierten seiner Ansicht nach daraus, dass sie allzu sehr auf Geldeinkünfte statt eigene Landwirtschaft setzten, sich bei ihren Bauprojekten verschätzten und daher verschuldeten.<sup>3173</sup> Die Entstehung der Eremitenbewegung und der neuen Orden erklärte er aus „a new vision of the religious life, a way of pursuing perfection which they believed to be closer to the Gospel.“<sup>3174</sup> Trotz dieser fundamentalen Kritik bemerkte Sereno zu Recht, dass van Engen sich letztlich in die bisherigen Forschungspositionen einfügte<sup>3175</sup>, zumal er die Krise der Benediktiner im Grunde auf eine spätere Zeit schob – das Ende des 12. oder den Anfang des

---

<sup>3165</sup> Vgl. Little, *Intellectual Training and Attitudes towards Reform*, S. 236 f.

<sup>3166</sup> Vgl. Sereno, C., *La „crisi del cenobitismo“: un problema storiografico*, S. 46.

<sup>3167</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 1 f.; van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 270-274.

<sup>3168</sup> Vgl. van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 275-285.

<sup>3169</sup> Van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150*, in: *Speculum* 61 (1986), S. 269-304,

<sup>3170</sup> Vgl. van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 270-274.

<sup>3171</sup> Vgl. van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 275-285.

<sup>3172</sup> Vgl. van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 285-302, besonders S. 290 f.

<sup>3173</sup> Vgl. van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 280 f.

<sup>3174</sup> Van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 303.

<sup>3175</sup> Vgl. Sereno, *La „crisi del cenobitismo“: un problema storiografico*, S. 53.

13. Jahrhunderts.<sup>3176</sup> Auch er sah einen Bruch zwischen alten und neuen Mönchen: „What the new religious brought off was something akin to a revolution or a reformation – a fundamental and remarkably successful attack upon an ancient and well-established way of life.“<sup>3177</sup> Letztlich seien die Benediktiner so aus dem Zentrum der mittelalterlichen Frömmigkeit verdrängt worden; neben den neuen Orden hätte auch die Übernahme bisheriger benediktinischer Aufgaben durch andere gesellschaftliche Gruppen dazu beigetragen.<sup>3178</sup> Auch Giles Constable verwies in seiner Kritik an der These einer „Krise des Zönotentums“ auf die Vitalität der Benediktiner, deutete aber das Verhältnis zwischen alten und neuen Mönchen fundamental anders als van Engen. Constable negierte einen Bruch zwischen den Cluniazensern und den neuen Mönchen und hob die grundlegenden Gemeinsamkeiten hervor, weshalb er die Auseinandersetzungen zwischen Cluniazensern und Zisterziensern als „Familienstreit“<sup>3179</sup> wertete. Er betonte, dass auch einige traditionelle Benediktiner sowie die Cluniazenser nach wie vor in hohem Ansehen standen und sich ausbreiteten, so dass die Polemik zwischen den Benediktinern und den neuen Mönchen eher aus einem Konkurrenzverhältnis resultierte. Zudem habe man die cluniazensische Lebensweise als zu lasch empfunden.<sup>3180</sup> Zugleich wies Constable darauf hin, dass der Disput hauptsächlich zwischen Reformern – unter die er die überwiegend cluniazensischen oder jungcluniazensischen Streitschriftenautoren einreichte – und nicht zwischen alten und neuen Mönchen stattfand.<sup>3181</sup> Auch er sah abweichende Vorstellungen von einer idealen religiösen Lebensweise als Wurzel für die Entstehung der neuen Orden, wobei er die Suche nach individuellen Formen der Frömmigkeit unterstrich, welche das stark liturgisch ausgerichtete Benediktinertum der damaligen Zeit nicht bieten konnte.<sup>3182</sup> Ebenso betonte er den experimentellen Charakter der monastischen Bewegung des Hochmittelalters und sprach daher von einem „age of experiment“<sup>3183</sup>. Wie van Engen, integrierte auch Constable einige Interpretationen der Vertreter einer „Krise des Zönotentums“, obwohl er den Krisenbegriff selbst ablehnte, da er eine „Krankheit“ des Religiosentums impliziere.<sup>3184</sup> So deutete er die monastische Reformbewegung als eine Reaktion auf die gewandelten Verhältnisse im 11. und

---

<sup>3176</sup> Vgl. van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 303 f.

<sup>3177</sup> Van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 303 f.

<sup>3178</sup> Vgl. van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 304.

<sup>3179</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 315.

<sup>3180</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 27-29.

<sup>3181</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 131-133.

<sup>3182</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 198-207.

<sup>3183</sup> Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 124.

<sup>3184</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 1 f.

12. Jahrhundert.<sup>3185</sup> Darüber hinaus sah auch Constable im Hochmittelalter einen zunehmenden Bedeutungsverlust des Religiösentums, das nicht nur seine zentrale Stellung in der Gesellschaft, sondern auch seine singuläre Rolle als Heilsweg verlor.<sup>3186</sup>

In der Tat erscheint es aufgrund der Undeutlichkeit des Krisenbegriffs und seiner unterschiedlichen Verwendung in der Forschung als angeraten, auf den Begriff einer „Krise des Zönotentums“ zu verzichten oder immer genau zu erläutern, was man unter dieser Krise versteht. Es ist deutlich, dass es zu kurz gegriffen ist, die Dekadenz der Benediktiner als Grund für die Entstehung der neuen Orden anzugeben. Dagegen sind die Positionen der Kritiker einer Krise des Zönotentums durchaus mit manchen neueren Auffassungen der Befürworter des Krisenkonzepts vereinbar. Ein fundamentaler Unterschied besteht jedoch in der Bewertung der Benediktiner des 12. Jahrhunderts: Während die Theoretiker einer „Krise des Zönotentums“ davon ausgehen, dass sich das frühmittelalterliche benediktinische Konzept überlebt hatte, bestreiten die Kritiker dies und unterstreichen die Vitalität und gesellschaftliche Relevanz der Benediktiner.<sup>3187</sup> Setzt man jedoch wie Leclercq voraus, dass die Benediktiner aus der „Krise des Zönotentums“ reformiert und erneuert hervorgingen, verwischen sich hier die Unterschiede erneut.<sup>3188</sup> Eine andere Frage, die aber selbst unter den Kritikern des Krisenkonzepts unterschiedlich beantwortet wird, ist diejenige, ob eher die Kontinuität bzw. die Gemeinsamkeiten oder der Bruch bzw. die Unterschiede zwischen alten und neuen Mönchen zu betonen sind. An der ganzen Debatte fällt auch die Konfusion bei der Frage auf, ob die hochmittelalterlichen Benediktiner eher als reich oder als arm, als (ökonomisch) rückständig oder zeitgemäß zu beurteilen sind, wobei sich die Frage stellt, ob angesichts der Vielzahl und Vielfalt von Benediktinerklöstern überhaupt so allgemeine Aussagen getroffen werden können. Ein ähnlich unklares Bild ergibt sich über die Stellung der Eremiten zu den neuen gesellschaftlichen Entwicklungen.

Im Folgenden sollen einige Ergebnisse, die in dieser Untersuchung gewonnen wurden, mit diesen übergeordneten Fragestellungen verknüpft werden. Da die untersuchten Beispiele möglicherweise nicht repräsentativ sind, kann hier nicht der Anspruch erhoben werden, Antworten auf die grundlegenden Forschungsfragen zu geben. Die folgenden Kapitel sollen eher den Blick auf Phänomene werfen, die bislang noch nicht hinreichend beachtet wurden, und möchten weitere Studien anregen. Zugleich sind die folgenden Seiten als Plädoyer dafür gedacht, die Klöster (des Hochmittelalters) in ihrem gesamten klösterlichen, politischen,

---

<sup>3185</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 316-323.

<sup>3186</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 323-326.

<sup>3187</sup> Vgl. van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 275-285; Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 26-29.

<sup>3188</sup> Vgl. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 36-41.

sozialen und ökonomischen Umfeld zu untersuchen, und auch das Zusammenwirken von Klöstern verschiedener Observanz stärker zu erforschen.<sup>3189</sup> Hierzu sollen einige der grundlegenden Fragen vor dem Hintergrund der hier untersuchten Beispiele beleuchtet werden. Ob es einen Bruch zwischen Benediktinern und Eremiten gab bzw. wie sich das Verhältnis zwischen beiden gestaltete, soll im nächsten Kapitel thematisiert werden. Anschließend wird auf die territorialpolitischen und ökonomischen Funktionen der kartäusischen und grandmontensischen Einöden eingegangen werden, ehe die Stellung der Benediktiner und Eremiten zu den neuen gesellschaftlichen Entwicklungen des Hochmittelalters näher betrachtet wird. Zuletzt soll eine alternative Deutung des hochmittelalterlichen Benediktinertums vorgestellt werden; daraus ergibt sich der Vorschlag, die Begriffe der Reform und Differenzierung statt des Krisenbegriffs zu verwenden.

## **2.2.2 Ein Bruch zwischen alten und neuen Mönchen? Das Verhältnis zwischen Benediktinern und Eremiten**

Die These einer „Krise des Zönotentums“ in klassischer Form, wie sie in erster Linie von Jean Leclercq formuliert wurde, ging von einem tiefen Bruch zwischen den alten und neuen Mönchen aus. Leclercq deutete die Eremitenbewegung, wie bereits erwähnt, als Protestbewegung gegen den Reichtum und die „Dekadenz“ der Benediktiner gesehen.<sup>3190</sup> Diese Sicht basierte vor allem auf der polemischen Literatur, insbesondere der Kontroverse zwischen Cluniazensern und Zisterziensern<sup>3191</sup>, welche das Bild einer absoluten Antithese evoziert, was dazu führte, dass eher die Unterschiede als die Gemeinsamkeiten zwischen alten und neuen Mönchen betont wurden.<sup>3192</sup> Entsprechend nahm Leclercq in einem anderen

---

<sup>3189</sup> Siehe auch das Plädoyer von Jens Röhrkasten dafür, die Rolle der Klöster in bestimmten Regionen in ihrem Gesamtzusammenhang zu analysieren, um den wirklichen Einfluss der Klöster auf eine Region festzustellen, vgl. Röhrkasten, *Regionalism and Locality as Factors in the Study of Religious Orders*, S. 265 f.

<sup>3190</sup> Vgl. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 19-41; die moralisierende Interpretation wird besonders deutlich ebenda, S. 36-41. Siehe hierfür auch Ders., *Diversification et identité dans le monachisme*, S. 53.

<sup>3191</sup> Vgl. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 21-31. Siehe die Kritik bei van Engen, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered*, S. 273.

<sup>3192</sup> Leclercq stellte die monastischen Ideale der Armut und der Weltentsagung als Gemeinsamkeit zwischen alten und neuen Mönchen heraus, bei einigen der Letzteren auch die Orientierung an der Benediktregel, vgl. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, S. 31. Auch an anderer Stelle verwies er auf die gemeinsamen Ideale (vgl. Ders., *Diversification et identité dans le monachisme*, S. 72 f.), betonte aber vor allem die Unterschiede (vgl. ebenda, S. 60-66).

Aufsatz über die Identität der hochmittelalterlichen Religiösen an, dass die Identität der neuen Orden von der Abgrenzung gegenüber den schwarzen Mönchen geprägt wurde.<sup>3193</sup>

Das Bild, das die traditionelle These hier von der Eremitenbewegung zeichnete, ist inzwischen revidiert worden; auch hier konzentrierten sich die Untersuchungen insbesondere auf die Cluniazenser bzw. Benediktiner und Zisterzienser. Zum einen wurde herausgearbeitet, dass das Verhältnis zwischen beiden aller Polemik zum Trotz einigermaßen gut war und es sogar zu gegenseitigen Beeinflussungen unter anderem in der Liturgie, normativen Texten und Organisationsformen wie dem Generalkapitel kam.<sup>3194</sup> Die normativen Texte mehrerer neuer Orden bzw. Klöster wiesen Spuren der cluniazensichen *Consuetudines* auf.<sup>3195</sup> Auch das gute Verhältnis zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis wurde betont; manchmal sprach man sogar von einer „Freundschaft“ zwischen den beiden.<sup>3196</sup> Zisterzienser – wie auch Kartäuser und Grandmontenser – und Cluniazenser schlossen einander selbstverständlich in ihr Gebetsgedenken ein.<sup>3197</sup> Zum anderen wurde – eng damit zusammenhängend – herausgestellt, dass die Unterschiede zwischen den Zisterziensern und den Cluniazensern nicht so groß waren, wie die polemische Literatur suggeriert. So beurteilte Constable die Auseinandersetzungen zwischen Cluniazensern und Zisterziensern – wie erwähnt – als „Familienstreit“<sup>3198</sup> und führte die „Kleinlichkeit“ und „Äußerlichkeit“ der zisterziensischen Vorwürfe gegenüber Cluny darauf zurück, dass man sich über die zentralen Punkte einig war.<sup>3199</sup> Ebenso wurde die „Regeltreue“ der Zisterzienser kontrovers diskutiert, vor allem angesichts der Tatsache, dass auch sie sich an zusätzlichen Texten orientierten und

---

<sup>3193</sup> Vgl. Leclercq, *Diversification et identité dans le monachisme*, S. 53 und 58.

<sup>3194</sup> So orientierte sich der *Liber usuum* bzw. die *Ecclesiastica Officia* der Zisterzienser aus dem 12. Jahrhundert, welches die Liturgie regelte, an benediktinischen Gebräuchen, vgl. Pfeifer, *Die Benediktusregel und die Zisterzienser*, S. 7. Für eine Beeinflussung der Cluniazenser durch die Zisterzienser sind die Reformen des Petrus Venerabilis das beste Beispiel. Nicht nur hielt Petrus erstmals Generalkapitel ab, wenngleich diese eher einzelne Reformkapitel darstellten als regelmäßige Treffen wie bei den Zisterziensern, vgl. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, S. 322-326. Er erließ darüber hinaus im Jahr 1146/47 sichtlich von der zisterziensischen Lebensweise beeinflusste Statuten, welche unter anderem die Liturgie reduzierten und Wert auf strikere Askese und Klausur legten, vgl. Wollasch, *Cluny – „Licht der Welt“*, S. 248-252. Zu benediktinischen bzw. cluniazensichen Einflüssen auf die neuen Orden vgl. auch Constable, *Cluny – Cîteaux – La Chartreuse*, S. 254 f.

<sup>3195</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 109 f.

<sup>3196</sup> Vgl. Constable, *Cluny – Cîteaux – La Chartreuse*, S. 255, mit Verweisen auf weitere freundschaftliche Beziehungen zwischen Bernhard und einzelnen Cluniazensern sowie zwischen Petrus Venerabilis und einzelnen Zisterziensern. Eine Auseinandersetzung mit der „Freundschaft“ zwischen Petrus und Bernhard findet sich bei Bredero, *Bernhard von Clairvaux*, S. 193-210; Bredero stellt die Beziehung zwischen den beiden allerdings eher als problembehaftet dar.

<sup>3197</sup> Für Gebetsverbindungen der Cluniazenser sowohl mit Zisterziensern als auch Kartäusern im 12. Jahrhundert, speziell auch zu Zeiten des Petrus Venerabilis, vgl. Constable, *Cluny – Cîteaux – La Chartreuse*, S. 256 f. Für die Gebetsverbrüderung der Cluniazenser mit den Grandmontensern, die vor 1189 eingegangen wurde, vgl. Dereine, *L'obituaire primitif de l'ordre de Grandmont*, S. 330.

<sup>3198</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 315.

<sup>3199</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 186. Wichtige Punkte der Auseinandersetzung waren Ernährung, Schlafgewohnheiten, Kleidung sowie Haar- und Bartracht, vgl. ebenda, S. 187-195.

oft bemerkenswert frei mit der Regel umgingen.<sup>3200</sup> Zudem wurde gegen die Grundannahme einer generellen „Dekadenz“ der Cluniazenser argumentiert und auf ihre weitere Ausbreitung verwiesen.<sup>3201</sup> Die Kritik der Zisterzienser und anderer neuer Mönche an den Cluniazensern beruhte nach Constable nicht nur darauf, dass die cluniazensische Lebensweise als zu lasch empfunden wurde, sondern war ebenso sehr Ausdruck eines Konkurrenzverhältnisses.<sup>3202</sup> Auch Adriaan C. Bredero charakterisierte das Verhältnis als Rivalität, die darin begründet lag, dass die zisterziensischen und cluniazensischen Klöster anfangs nahe beieinander lagen. Ebenso war der Transitus ein Zankapfel.<sup>3203</sup> Die Annahme eines Bruchs zwischen alten und neuen Mönchen wurde somit bei einigen durch die Annahme eines Konkurrenzverhältnisses ersetzt, was auch die polemischen Aussagen der Quellen relativiert.

Das Verhältnis zwischen den schwarzen Mönchen und den Eremiten gestaltete sich jedoch noch weitaus vielseitiger und komplexer. Dies zeigte nicht nur die Untersuchung der Identität der frühen Kartäuser, die sich – anders als Leclercq es annahm – keineswegs von den Benediktinern abgrenzten, sondern eher die Gemeinsamkeiten mit ihnen betonten.<sup>3204</sup> Zwar gab es Orden wie die Zisterzienser oder die Grandmontenser, die sich stark von den Benediktinern absetzten. Aber die neuen Mönche sahen nicht immer einen Bruch zu den schwarzen Mönchen, sondern fassten die Unterschiede manchmal nur als graduell auf – als strengere und weniger strenge Lebensweise auf gemeinsamen Grundlagen, wie es die frühen Kartäuser<sup>3205</sup> oder Bernhard von Clairvaux in seiner Apologia taten.<sup>3206</sup> Die Annahme eines generellen und radikalen Bruches zwischen alten und neuen Mönchen sollte daher zumindest infrage gestellt werden. Sowohl bei den Kartäusern als auch den Grandmontensern wurde darüber hinaus deutlich, dass die Benediktiner die Eremiten bisweilen auch materiell förderten – eine Tatsache, die bislang in der Forschung kaum beachtet wurde, und die auch nicht recht zum Konkurrenzverhältnis zwischen alten und neuen Mönchen passt, das auch von den Kritikern einer „Krise des Zönotentums“ angenommen wird.<sup>3207</sup> Die Benediktiner stellten den Eremiten manchmal Grund, auf dem sie ihre Einsiedeleien errichten konnten, und

---

<sup>3200</sup> Einen gut lesbaren Einblick in die Debatte bieten Pfeifer, M., Die Benediktusregel und die Zisterzienser, in: *Analecta Cisterciensia* 54 (2002), S. 3-21; Müller, J., Das „Neukloster“ und die Benediktsregel. Wie „regeltreu“ waren die frühen Zisterzienser?, in: *Cistercienser Chronik* 109 (2002), S. 31-39.

<sup>3201</sup> Vgl. van Engen, The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered, S. 275-303; Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 27-29.

<sup>3202</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 27-29.

<sup>3203</sup> Vgl. Bredero, Das Verhältnis zwischen Zisterziensern und Cluniazensern im 12. Jahrhundert, S. 110 f. und 113-116.

<sup>3204</sup> Vgl. Kapitel IV.1.2.1.

<sup>3205</sup> Vgl. Kapitel IV.1.2.1.

<sup>3206</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia*, S. 150-162; *De praecepto et dispensatione*, S. 410-412.

<sup>3207</sup> Eine Ausnahme war Jacques Dubois, dem sich Jean Picard anschloss, vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 45-47; Picard, *La Chronique Quae in posterum*, S. 14. Auf die materielle Förderung der Kartause Meyriat durch Petrus Venerabilis wies auch Giles Constable hin, vgl. Constable, *Cluny – Cîteaux – La Chartreuse*, S. 259 f.



bedachten sie mit weiteren Landschenkungen, traten Rechte an sie ab oder verzichteten auf Rechte an den Einöden wie das Zehntrecht. Eine allzu harmonisierende Sicht auf das Verhältnis zwischen Benediktinern und Eremiten ist dabei nicht angebracht.<sup>3208</sup> Es ist nicht immer klar, ob die Benediktiner die Eremiten freiwillig förderten oder von den Bischöfen und anderen Machthabern dazu gezwungen wurden, die mittels der eremitischen Einöden ihre territorialen und ökonomischen Pläne umsetzen wollten. Manchmal wurde nachweislich Druck ausgeübt.<sup>3209</sup>

In einigen Fällen jedoch unterstützten die schwarzen Mönche die Eremiten wohl aus eigenem Antrieb; so vermerkte die Stephansregel, dass einige Äbte die Grandmontenser sehr liebten und reich beschenkten. Dennoch wurde es in der Stephansregel verboten, auf dem Grund von Abteien zu bauen, da die Schenkungen bei Wechseln im Abbatat oft zurückgezogen wurden.<sup>3210</sup> Nicht immer war es pure Selbstlosigkeit, welche die Benediktiner zu den freiwilligen Schenkungen bewegte<sup>3211</sup>, sondern manchmal konnten sie auch von den Eremiten profitieren. Bei den Kartäusern und Grandmontensern spielte hier vor allem eine Rolle, dass ihre Einöden dazu geeignet waren, Wege auszubauen, zu sichern, zu lenken oder – bei den Kartäusern – zu blockieren. Dies konnte nützlich für die Benediktiner sein, wenn auf diese Weise der Verkehr – unter anderem die Pilgerströme – und der Handel zu den ihnen geleitet wurden; die materiellen Einkünfte, die aufgrund dessen zu erwarten waren, machten die „Investition“ in die Eremiten lohnend. Als besonders symbiotisch gestaltete sich das Verhältnis zwischen den Benediktinern und den frühen Kartäusern im Bugey – diese favorisierten eine abgeschiedene Lage und reduzierten die Caritas, so dass sie keine Konkurrenz darstellten. Zu den Grandmontensern gab es wohl durchaus ein

---

<sup>3208</sup> Jacques Dubois und Jean Picard zeichneten ein solches harmonisierendes Bild, vgl. Dubois, *Quelques problèmes*, S. 45-47, insbesondere folgendes Zitat auf S. 46: „Les moines noirs accueillirent ordinairement avec bonhomie les nouveaux ordres du XII<sup>e</sup> s. (comme ceux du XIII<sup>e</sup> d'ailleurs), les laissant vivre à leur guise, leur concédant une place dans leurs immenses domaines, ne cherchant pas à se les annexer (...)“ Siehe auch Picard, *La Chronique Quae in posterum*, S. 14: „Loin de considérer ces nouveaux religieux comme de dangereux concurrents, les religieux des monastères anciens n'hésitaient pas à leur apporter leur aide et leur soutien pour que ces fondations deviennent des communautés ferventes malgré les difficultés qu'elles ne manquaient pas de connaître surtout à leurs débuts. Ils semblaient redouter bien davantage que ces ermitages ne s'affilient plus tard à une abbaye concurrente. En contrepartie, ces nouveaux établissements, dans leur ferveur première, intervenaient, lorsque c'était nécessaire, pour combattre le relâchement qui pouvait s'être glissé dans les établissements anciens et les encourager à revenir à une pratique fervente de leur règle. Cette cohabitation pacifique entre monachisme ancien et nouveau peut nous surprendre, mais, du moins dans le cas présent, elle semble bien attestée.“

<sup>3209</sup> So bei manchen Schenkungen an Kartäusern: Bei einer Schenkung an die Chartreuse ist päpstlicher Druck auf die Abtei La Chaise-Dieu nachweisbar, vgl. Bligny, *Recueil*, Nr. 2-4, S. 9-14. Weiterhin gibt es eine Urkunde, die bischöflichen Druck auf das Benediktinerinnenkloster Saint-Pierre in Lyon dokumentiert, den Zehnten an die Kartause Portes abzutreten, vgl. Guigue, *Cartulaire lyonnais*, Nr. 18, S. 29 f. Siehe auch der päpstliche Druck auf die Cluniazenser, den Zisterziensern den Zehnten zu überlassen, siehe unten in diesem Kapitel.

<sup>3210</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 33.

<sup>3211</sup> So stellte dies Dubois, *Quelques problèmes*, S. 45-47, dar.

Konkurrenzverhältnis, aber auch die Grandmontenserzellen leisteten ihren Beitrag zum Ausbau von Pilger- bzw. Verkehrswegen, der den oft benediktinischen Pilgerzentren zu Gute kommen konnte.<sup>3212</sup> Das bisweilen pragmatische Verhältnis zwischen den Eremiten und den schwarzen Mönchen kam auch in den Vorbehaltsklauseln zum Ausdruck, welche die Benediktiner in ihre Schenkungsurkunden für die frühen Kartausen einfügten.<sup>3213</sup>

Interessant sind auch die bisher nicht beachteten Hinweise darauf, dass die Cluniazenser auch die Zisterzienser materiell förderten. Dies geht sehr deutlich aus einem Brief Bernhards von Clairvaux an Papst Eugen III. hervor, in dem er ihm Petrus Venerabilis empfahl. Bernhard bat Eugen im Grunde, die Cluniazenser mehr zu fördern, da Petrus seine Güter auch an die Zisterzienser austeilte: „Dignemini eum ampliori, ut dignum est, gratia, et ita ut de plenitudine eius omnes, cum redierit, accipiamus. Sane si quid petierit in nomine Domini Iesu, non debet apud vos pati difficultatem. Nam, si nescitis, iste est qui manus suas extendit ad pauperes Ordinis nostri; iste est qui de possessionibus ecclesiae suae, quantum cum pace suorum potest, libenter et frequenter largitur ad victum“.<sup>3214</sup> Zudem ist ein Brief Bernhards erhalten, in dem er Saint-Denis um Getreide für eine notleidende Zisterze bat.<sup>3215</sup> Möglicherweise waren Cluniazenserklöster manchmal auch an der Gründungsausstattung von Zisterzen beteiligt, was noch untersucht werden müsste. Für den Fall, dass es sich bei Saint-Sulpice tatsächlich um ein ehemaliges Cluniazenserklöster handelte, wären bei dessen Übergang zu den Zisterziensern nach offenbar kartäusischer Zwischenphase keine Probleme nachweisbar. Es ist möglich, dass die Benediktiner bisweilen auch von einer Zisterze profitieren konnten, doch hierzu wäre es nötig, einige Fallbeispiele in regionalem Rahmen näher zu untersuchen.

In manchen Fällen konnten auch die Häuser der neuen Orden den Benediktinern helfen, was im Fall von Saint-Denis belegt ist. So berichtete Abt Suger, dass ihm von zwei Zisterzienserabteien sowie Fontevrault Edelsteine angeboten wurden, die er dringend für die Ausschmückung eines goldenen Kreuzes im Neubau von Saint-Denis benötigte.<sup>3216</sup> Auch als Saint-Denis der Schafe entbehrte, die es für die Feier der Kirchweihe brauchte, und Suger schon daran war, Leute nach Burgund und Orléans auszuschicken, kam unerwartete Hilfe von „weißen Brüdern“, die ihm eine Schafherde übergaben. Die Ordenszugehörigkeit der Brüder nannte Suger hier nicht.<sup>3217</sup> Es waren nicht nur die Häuser eines Ordens, die sich gegenseitig

---

<sup>3212</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.3.3.

<sup>3213</sup> Vgl. Kapitel II.4.2.2.

<sup>3214</sup> Bernhard von Clairvaux, Epistola 277, S. 418.

<sup>3215</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistola 378, S. 710.

<sup>3216</sup> Vgl. Suger von Saint-Denis, De administratione, S. 334-336.

<sup>3217</sup> Vgl. Suger von Saint-Denis, De consecratione, S. 234-236.

unterstützten<sup>3218</sup>, sondern man war zuweilen auch über die Ordensgrenzen hinweg solidarisch und half sich gegenseitig aus. Dabei ist jedoch offensichtlich, dass die Benediktiner den Eremiten mehr anzubieten hatten als umgekehrt.

Manche Quellen verdeutlichen dabei, dass die Benediktiner durchaus Zwängen ausgesetzt waren, die Zisterzienser und andere Eremiten zu unterstützen. Ein Ärgernis für die Benediktiner war vor allem, wenn Eremiten vom Zehnt befreit wurden; dies konnte zu langwierigen Disputen führen wie im Fall des rund zwanzig Jahre andauernden Konflikts zwischen der Zisterze Le Miroir und dem Cluniazenserpriorat Gigny.<sup>3219</sup> Dass Papst Innozenz II. den Cluniazensern verboten hatte, den Zehnten von Mönchen und Regularkanonikern zu erheben, war der Anlass für zwei bittere Briefe des Petrus Venerabilis – einen an Innozenz selbst, und einen an den Kanzler Haimerich.<sup>3220</sup> Im Brief an Innozenz vermerkte Petrus, dass er selber den Zisterziensern an einigen Orten den Zehnten erlassen habe. Aber generell darauf zu verzichten, den Zehnten von ihnen und anderen Mönchen zu verlangen, würde die Cluniazenser fast eines Zehntels berauben, was sie dazu zwingen würde, die Anzahl der eigenen Mönche zu verringern oder Häuser ganz aufzugeben.<sup>3221</sup> Noch bitterer beklagte sich Petrus Venerabilis in seinem Brief an Haimerich.<sup>3222</sup> Hier ging er auf das Argument ein, dass die „reichen“ Cluniazenser die „armen“ Zisterzienser unterstützen mussten, wobei er die Armut der Zisterzienser bezweifelte – denn man müsse nicht nur die Einnahmen, sondern auch die Ausgaben in Betracht ziehen. Petrus spielte hier darauf an, dass die Cluniazenser erheblich mehr Caritas ausübten als die Zisterzienser: „Nouit mundus in quos usus Cluniacus redditus agrorum, in quos pecunias, in quos decimas, in quos cuncta quae habet expendat. Requirit prius et conferat diligenter curiosus indagator Cluniacenses et Cistercienses redditus cum expensis, et demum de diuitiis uel paupertate sententiam ferat.“<sup>3223</sup> Noch Eugen III. hielt jedoch an der harten Linie in der Zehntpolitik fest, und erst seit dem Pontifikat Hadrians IV. wurde die Zehntfreiheit der Zisterzienser wieder eingeschränkt.<sup>3224</sup>

Die Förderung der Eremiten durch die Benediktiner lässt sich somit auf mehrere Wurzeln zurückführen. Neben dem Druck, dem die Benediktiner durch die Obrigkeit ausgesetzt waren, sowie pragmatischen Erwägungen spielte wohl auch die moralische Verpflichtung eine Rolle:

---

<sup>3218</sup> Für die Zisterzienser vgl. *Carta Caritatis Prior*, cap. 7. Auch die grandmontensischen Zellen wurden zu gegenseitiger Hilfe ermahnt, vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 63.

<sup>3219</sup> Siehe hierzu Constable, *Cluniac Tithes and the Controversy between Gigny and Le Miroir*, S. 437-467.

<sup>3220</sup> Siehe Petrus Venerabilis, *Epistola* 33 und 34, S. 107-113.

<sup>3221</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, *Epistola* 33, S. 107-109.

<sup>3222</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, *Epistola* 34, S. 109-113.

<sup>3223</sup> Petrus Venerabilis, *Epistola* 34, S. 111.

<sup>3224</sup> Vgl. Constable, *Cluniac Tithes and the Controversy between Gigny and Le Miroir*, S. 467; Ribbe, *Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser*, S. 205.

Es scheint, dass die Pflicht zur Caritas gegenüber den Armen sich auch – oder sogar besonders – auf die armen Eremiten erstreckte, und die Aussagen des Petrus Venerabilis in seinem Brief an Haimerich zeigen, dass er diese Verpflichtung ernst nahm – die Caritas sollte nur keine selbstschädigenden Ausmaße annehmen. Der zisterziensischen Kritik an den Cluniazensern, die sich in ähnlicher Form bei den Grandmontensern wiederfindet<sup>3225</sup>, gibt es eine pikante Note, wenn gerade diejenigen den Cluniazensern ihren Reichtum vorhielten, die von diesem profitierten. Armut war ein Argument, um sich Unterstützung zu erheischen, und es wirft kein sehr schmeichelhaftes Licht auf die Eremitenbewegung, wenn sie in Konkurrenz zu den weltlichen Armen trat und damit argumentierte, dass man den geistlichen als den moralisch höher stehenden, da freiwillig Armen mehr geben müsse als den moralisch nicht verdienstvollen unfreiwilligen Armen. Dieses Argument findet sich in unterschiedlicher Form sowohl in den *Consuetudines Guigonis* als auch anderen monastischen Schriften der Zeit, wohingegen sich die Grandmontenser ursprünglich solidarisch mit den weltlichen Armen äußerten.<sup>3226</sup>

Die Funktionen dieser Argumentation wurden bereits oben dargelegt: Sie entwertete die mit der Liturgie bzw. Seelgeräten verbundene Armenfürsorge der Benediktiner, welche ein wichtiger Grund dafür war, warum man überhaupt die Benediktiner unterstützte – und sie diente dazu, sowohl die reichen Weltleute als auch die Benediktiner zu Spenden an die Eremiten aufzurufen, ohne dass diese ihrerseits zu intensiver Armenfürsorge verpflichtet wurden.<sup>3227</sup> Ein selten deutliches Beispiel für die Funktion einer solchen Argumentation findet sich in der *Sermo 30* des Peter Abaelard, mit der zu Spenden für den Paraklet aufgerufen wurde.<sup>3228</sup> Die Eremiten versuchten so bisweilen aktiv, die Spendeneinkünfte der Benediktiner zu verringern, was zusammen mit der päpstlichen Zehntpolitik und der häufigen Kritik an den schwarzen Mönchen, die aus einer Position der moralischen Überlegenheit geäußert wurde, für böses Blut sorgen musste. Dass Armut als „Erwerbsprinzip“<sup>3229</sup> dienen konnte, ging nicht erst den Bettelorden auf, wenngleich diese es zur Perfektion brachten.

---

<sup>3225</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 1.; auf die Parallelen zur zisterziensischen Kritik an den Cluniazensern wies Melville hin, vgl. Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 14.

<sup>3226</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 20; Abaelard, *Sermo 30*, in: Migne, PL 178, Sp. 567 f.; Rudolf von Saint-Trond, *Gesta abbatum Trudonensium*, S. 257 f. Bei den Grandmontensern findet sich die Abwertung der unfreiwillig Armen erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts, vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio altera*, S. 493 f. Zur grandmontensischen Armutsauffassung siehe Kapitel III.2.3.3. Für Grundlegendes zur Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut (mit Schwerpunkt auf der Armut der Franziskaner) siehe Kehnel, A., *Der freiwillig Arme ist ein potentiell Reicher. Zur Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut*, in: Dies./ Melville, G. (Hg.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis Abhandlungen 13)*, Münster 2001, S. 203-228.

<sup>3227</sup> Vgl. Kapitel IV.1.2.3.

<sup>3228</sup> Vgl. Abaelard, *Sermo 30*, in: Migne, PL 178, Sp. 564-569.

<sup>3229</sup> Kehnel, *Der freiwillig Arme ist ein potentiell Reicher*, S. 212.

### 2.2.3 Territorialpolitische und ökonomische Funktionen der kartäusischen und grandmontensischen Einöden

Dass einige Aspekte des Verhältnisses zwischen Benediktinern und Eremiten bislang nicht oder kaum herausgearbeitet wurden, liegt auch daran, dass der Blick der Forschung noch nicht hinreichend auf die eremitischen Einöden gerichtet wurde. Bei den Eremiten hat sich die Forschung bisher vor allem auf den Landesausbau oder den ökonomischen Ertrag der Einöden fokussiert, wohingegen mögliche andere territorialpolitische und ökonomische Funktionen vernachlässigt wurden. Sowohl die frühen Kartäuser als auch die frühen Grandmontenser betrieben jedoch keinen nennenswerten Landesausbau; bei den Grandmontensern war er sogar explizit verboten, sofern er das lebensnotwendige Maß überstieg. Beide Orden führten anfänglich keine nennenswerten Rodungen durch, sondern sie siedelten auf bereits kultiviertem Land. Die Regeln beider Orden sahen zudem eine Beschränkung von Überschüssen und eine starke ökonomische Spezialisierung vor.

So wurde der Ackerbau bei den Kartäusern ursprünglich eher für den Eigenbedarf betrieben – dies ergab sich schon aus der alpinen Lage der frühen Kartäuser. Die Eremiten spezialisierten sich vielmehr auf Weidewirtschaft, die – abgesehen von den Tierhäuten, die sie vielleicht selbst für die Pergamentherstellung benötigten – für den Verkauf betrieben wurde, denn weder durften die Kartäuser selbst Fleisch essen, noch bewirteten sie ihre Gäste damit. Das Vieh der Kartäuser landete wahrscheinlich nicht nur in den Kochtöpfen der umliegenden Bevölkerung – oder der benediktinischen Klosterküchen –, sondern wurde oft vor Fuhrwerke und Pflüge gespannt – aufgrund der nahe gelegenen Straßen gab es wohl einen hohen Bedarf an Zugtieren.<sup>3230</sup> Anders verhielt es sich bei den Grandmontensern, denen Weidewirtschaft oder Fischzucht als Einkommensquelle verwehrt waren, weil die Stephansregel (Regel A) die Tierhaltung verbot.<sup>3231</sup> Sie spezialisierten sich eher auf den Ackerbau, der jedoch ebenfalls nicht auf Überschüsse angelegt war. Die Stephansregel erlaubte eine Verbesserung des Landes nur insoweit, als es für das Leben der Mönche notwendig war.<sup>3232</sup> Folglich hing bei ihnen die Leistungsfähigkeit des Ackerbaus von dem Grund ab, der den einzelnen Zellen geschenkt wurde; sofern dieser fruchtbar war, war durchaus eingehender Ackerbau denkbar. Allerdings wurden die Absatzmöglichkeiten der Überschüsse durch das Verbot, auf Märkte zu

---

<sup>3230</sup> Aus den *Consuetudines Guigonis* geht hervor, dass in der Chartreuse Rinder gehalten wurden; zudem ist von Lasttieren die Rede, vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 49 und 62. Der Verkauf des Viehs oblag dem Herdenmeister, vgl. ebenda, cap. 50.

<sup>3231</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 6.

<sup>3232</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 30.

gehen<sup>3233</sup>, eingeschränkt. Die Regel A rechnete offenbar nicht mit nennenswerten Überschüssen bzw. sah die Verteilung der Überschüsse an die Armen vor.<sup>3234</sup>

Von der kartäusischen Viehzucht abgesehen, sollten die Einöden beider Orden nur wenige landwirtschaftliche Erträge liefern, die der Ernährung der Bevölkerung dienen konnten. Allerdings konnten die Eremiten Rohstoffe bereitstellen. Beide Orden betrieben Forstwirtschaft und lieferten so den immer benötigten Rohstoff Holz, wobei die Intensität der Bewirtschaftung schlecht abzuschätzen ist. Interessante ökonomische Erträge waren vor allem durch Bergbau zu erwarten, aber auch hier erwiesen sich die Eremiten nicht immer als geschäftstüchtig – im 12. Jahrhundert wurde unter den Kartausen der Dauphiné allein in der 1172 gegründeten Kartause Saint-Hugon intensiv Bergbau und Eisenverarbeitung betrieben; die Chartreuse hingegen hatte die Eisenmine in ihrer Einöde sogar zeitweilig geschlossen.<sup>3235</sup>

Bei den Grandmontensern umfasste das Verbot der Bodenverbesserung in der Stephansregel nicht explizit ein Verbot des Bergbaus, obwohl Stephan von Liciac das Verbot der Bodenverbesserung wohl auch deshalb erlassen hatte, damit die Eremiten unbehelligt von ihren Nachbarn in den Einöden leben konnten<sup>3236</sup> – Bergbau erweckte aber sicherlich die Begehrlichkeit der Nachbarn. Aufgrund der problematischen Quellenlage und fehlender Forschungsarbeiten kann der Gesamtumfang des Bergbaus bei den Grandmontensern im 12. Jahrhundert nicht eingeschätzt werden. Dass einige Zellen in auffallender Nähe zu Metallvorkommen gegründet wurden, lässt jedoch vermuten, dass der Bergbau eine Rolle spielte – insbesondere der Abbau von Eisen und Kupfer, das für die berühmten Emaillearbeiten des Limousin benötigt wurde.<sup>3237</sup>

Insgesamt wird hier deutlich, dass bei den beiden Eremitenverbänden anfänglich eine ausgesprochene ökonomische Spezialisierung im Vergleich zu den Benediktinern vorlag. Diese Spezialisierung verlor sich bei den Grandmontensern jedoch im Laufe der Zeit. Gerade in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wichen die Grandmontenser von den Vorgaben der Regel ab und hielten Bienen, die Honig und den Rohstoff Wachs liefern konnten. Zudem übernahmen sie bald das Grangiensystem der Zisterzienser und konnten auch intensiver Ackerbau betreiben, was sich auch in manchen Passagen der Regel B niederschlug.<sup>3238</sup> Ab dem Ende des 12. Jahrhunderts sind auch Weinanbau und Salzgewinnung belegt.<sup>3239</sup> Darüber

---

<sup>3233</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 15 und 64; Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3234</sup> Vgl. Kapitel III.2.3.3.

<sup>3235</sup> Vgl. Excoffon, Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne, S. 74 f. Zur Mine der Chartreuse siehe auch Kapitel II.4.2.3.

<sup>3236</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 30.

<sup>3237</sup> Vgl. Barrière, Le Limousin des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, S. 270-282.

<sup>3238</sup> Siehe den Kommentar zu Kapitel 18 im Anhang, Kapitel V.1.2.

<sup>3239</sup> Vgl. Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 131-137.

hinaus besaßen manche Grandmontenserklöster Fischteiche.<sup>3240</sup> Eine ökonomische Spezialisierung konnte zur Ertragssteigerung der Wirtschaft einer Region beitragen und die Konkurrenz zu den lokalen Benediktinern und den Bauern reduzieren. Dennoch ist gerade an dem Umgang der Kartäuser mit den Eisenminen und dem Verbot der Bodenverbesserung bei den Grandmontensern sichtbar, dass die Einöden durch die Anwesenheit der Eremiten ökonomisch entwertet werden konnten. Für den Landesausbau oder die optimale Nutzung des Landes wäre es wohl bisweilen besser gewesen, Bauern oder Zisterzienser in den Einöden anzusiedeln – bei Letzteren war dies nur möglich, wenn das Gebiet den Bedürfnissen der Zisterzienser entsprach.

Dieser Umstand weist darauf hin, dass die kartäusischen und grandmontensischen Einöden auch andere Funktionen erfüllten, die diese Nachteile ausgleichen konnten. Interessant ist hier das Verbot ausgiebiger Rodungen bei den Grandmontensern, das zwar unter anderem dem Schutz der eremitischen Einsamkeit, dem Schutz vor Konflikten mit den Nachbarn<sup>3241</sup> oder dem Schutz des Waldes im Rahmen der Forstwirtschaft dienen konnte; bei den Kartäusern könnte zudem der Schutz vor Lawinen eine Rolle gespielt haben. Doch die Einsiedeleien waren auffallend häufig an Grenzen verschiedener Art angesiedelt, so dass die Wälder der Einöden Waldgrenzen konstituierten. Es scheint eine zentrale Funktion der Einöden beider Orden gewesen zu sein, Grenzen abzusichern und zu konsolidieren, was vielseitige Einsatzmöglichkeiten für die lokalen Machthaber mit sich brachte. Die Einöden zeichneten sich hierbei durch besondere Merkmale und einen besonderen Rechtsstatus aus. So durfte keine externe Person innerhalb der Einöden Gebäude errichten oder jene ökonomisch nutzen. Auch der Zugang von Frauen wurde verboten oder eingeschränkt. Zudem waren die Einöden als Friedensräume mit mehr oder minder klar definierten Grenzen konzipiert; eine territoriale Expansion über die festgelegten Grenzen hinaus war den Eremiten verboten. In dem territorialen Friedenskonzept ähnelten die Einöden beider Orden dem *ban sacré* von Cluny, der im Jahr 1095 von Papst Urban II. bekräftigt wurde und als Modell für andere kirchliche Territorien diente.<sup>3242</sup> Im Gegensatz zu den cluniazensischen und grandmontensischen

---

<sup>3240</sup> Vgl. Barrière, *Étangs et hydraulique en Limousin*, S. 173 f.

<sup>3241</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 30. Rodungen weckten oft die Begehrlichkeit der Nachbarn, was auch Jean Picard anmerkte, vgl. Picard, *La Chronique Quae in posterum*, S. 18.

<sup>3242</sup> *Urbani II papae sermones*. Nr. 1: *Sermo post consecrationem ecclesiae Cluniacensis*, PL 151, Sp. 561-564. Die speziellen Rechte im Wortlaut finden sich ebenda, Sp. 563: „Placet etiam nobis, vobisque placeat suademus (nam hoc ipsum et bonum videtur et justum), huic loco, qui vobis et caeteris Christianis in veneratione et cura bona habendus est, quosdam certos limites immunitatis ac securitatis, circumcirca undique assignare, ipsosque limites sacri banni. Infra quos terminos, nullus homo, cujuscunque conditionis ac potestatis unquam invasionem aliquam grandem vel parvam, aut incendium, aut praedam, aut rapinam facere, aut hominem rapere, vel per iram ferire, aut quod multo gravius est, homicidium perpetrare, vel truncationem membrorum hominis, sacra auctoritate arcente, ullatenus audeat, nec audendo pertentet. Itaque termini sacri banni sunt hi : (...)” Zum ban

Domänen waren den kartäusischen Einöden jedoch bestimmte Zugangs- und Nutzungsbeschränkungen zu Eigen; vor allem wurde Kaufleuten, Fuhrwerken und waffentragenden Personen der Zugang zur Einöde verwehrt. Eine spezifische Funktion der kartäusischen Einöde war es somit, Wege für bestimmte Personengruppen zu blockieren. Die Grandmontenser hingegen reglementierten nur den Zugang von Frauen zur Einöde, der auf bestimmte Zeiten und Räume beschränkt wurde.

Diese Eigenschaften der kartäusischen und grandmontensischen Einöden waren besonders nützlich in (territorial)politischer Hinsicht und konnten für den Ausbau von Landesherrschaft genutzt werden – insbesondere, wenn man sie in strategisch günstiger Lage platzierte. Besonders geeignet waren sie für die bischöfliche Territorialpolitik, da beide Orden anfänglich nicht exemt waren und der Bischof daher den Ort der Gründungen bestimmen konnte. Oft wirkten jedoch Bischöfe und weltliche Machthaber zusammen. Bei den ersten Kartäusern spielte neben den Bischöfen Graf Amadeus III. von Savoyen eine herausragende Rolle, denn die bis 1132 gegründeten Kartausen befanden sich – mit Ausnahme von Les Écouges – sämtlich am Rand des savoyischen Gebiets.<sup>3243</sup> Eine solche herausragende Einzelperson unter den weltlichen Machthabern findet sich bei den ersten Grandmontensern nicht. Zwar förderte König Heinrich II. Plantagenet die Grandmontenser, doch er gründete nur wenige Zellen; ähnlich verhielt es sich mit dem französischen König Ludwig VII. Die meisten Grandmontensierzellen wurden vielmehr vom lokalen Adel gegründet, so dass die Einsiedeleien primär von einer Koalition aus Bischöfen und Adligen getragen wurden. Bei beiden Orden war es eine Interessengemeinschaft aus geistlichen und weltlichen Akteuren, welche die Eremiten förderte, doch die Akzente waren unterschiedlich. Der Förderung der Kartausen lag eine ähnlich Konstellation wie bei den Gottesfrieden zugrunde: Die kleineren Herren wurden entmachtet, während die größeren Herren profitierten. Bei den Grandmontensern implizieren die Quellen eine stärkere Einbindung der kleineren Herren, doch insgesamt wird leider nicht deutlich, ob neben den Bischöfen eher größere oder kleinere Herren Vorteile aus den Gründungen zogen. Um hier ein klares Bild zu gewinnen, müssten detaillierte Untersuchungen zu einzelnen Zellen vorgenommen werden. Unter beiden Konstellationen jedoch litten die Bauern, die den Grund räumen oder Rechte aufgeben mussten, sobald eine Kartause oder Zelle gegründet wurde – die Pläne der Mächtigen wurden

---

sacré vgl. Méhu, Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny, S. 292-314. Méhu sieht seine Bedeutung wie folgt, ebenda, S. 299: „Et, comme les moines de Cluny le sont pour le monachisme noir, leur ‚ban sacré‘ est le paradigme du *dominium* ecclésiastique au tournant du XIIe siècle. Sa proclamation résonne comme un programme de gouvernement.“

<sup>3243</sup> Vgl. Excoffon, Les chartreuses dans leur environnement, S. 140.



auf ihrem Rücken ausgetragen.<sup>3244</sup> Für die Umsiedlung von Bauern mochten manchmal auch ökonomische Erwägungen eine Rolle gespielt haben; sie konnten zum Beispiel in Gebieten angesiedelt werden, in denen gerodet und Ackerbau betrieben werden sollte. Es wäre eine Untersuchung wert, ob nicht auch hier manchmal der Gedanke einer ökonomisch vorteilhaften Differenzierung und Spezialisierung eine Rolle spielte und ein Zusammenhang mit einer obrigkeitlich betriebenen Kolonisierungspolitik bestand. Daneben waren es sicher auch die (territorial)politischen Interessen der Mächtigen, denen die Bauern oft weichen mussten.

Die Konstitution einer kartäusischen und grandmontensischen Einöde war hierbei zunächst mit einer gezielten Entmachtung bestimmter Herren verbunden, die auch im Rahmen einer Revindikationspolitik vorgenommen werden konnte. Aus einem Gebiet, in dem vielleicht Bauern siedelten und über das mehrere Herren vielerlei Rechte ausübten, wurde eine Einöde, in der allein die Eremiten, die Vögte und die Inhaber der kirchlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit Rechte innehatten. Dadurch wurden die Rechte in der Hand weniger Personen gebündelt und einigermaßen überschaubar; diese Komplexitätsreduktion ging mit einer leichteren Beherrschbarkeit einher, was besonders in strategisch wichtigen Gebieten interessant war. Auch dass die Einöden Friedensräume waren, konnte nützlich für den Ausbau von Landesherrschaft sein, denn Friedenspolitik konnte bekanntlich der Herrschaftssicherung dienen. Besonders wichtig waren hierbei weltliche Jurisdiktionsrechte bzw. die hohe Gerichtsbarkeit, welche Vergehen gegen den Frieden in den Einöden ahnden konnte. Auch Vogtei- und Schutzrechte ermöglichten einen Zugriff auf die Einöden; statt einer adeligen Stifervogtei unterstanden die Eremiten einer (landesherrlichen) Schirmvogtei, da die traditionelle Jurisdiktion über die *familia* des Klosters entfiel. Als Friedensräume trugen die Einöden zudem zur Befriedung umstrittener Grenzgebiete bei und konnten kirchliche wie weltliche Grenzen absichern und konsolidieren. In territorialpolitischer Hinsicht bildeten sie eine Ergänzung zur Grenzsicherung durch militärische Präsenz in einer Burg; sie konstituierten befriedete Grenzzonen und verhinderten, dass man sich um detaillierte Grenzverläufe stritt. Dennoch konnten sie auch als Sprungbrett für die territoriale Expansion in ein benachbartes Gebiet oder zur Eindämmung der Expansion des Nachbarn eingesetzt werden und konnten so defensive oder aggressive Funktion einnehmen.

Speziell für Bischöfe relevant war, dass die Einöden auch zur Abgrenzung kirchlicher Verwaltungsbezirke (wie Bistümern, Pfarreien, Archidiakonaten) verwendet werden konnten. Sofern die Eremiten vom Zehnt befreit wurden, ergaben sich durch die Einöden eindeutig

---

<sup>3244</sup> Vgl. Kapitel II.4.2.3 und III.5.1.3.3.

abgegrenzte Zehntbezirke. Auch für die Neuordnung kirchlicher Verwaltungsbezirke ließen sich die Einöden einsetzen, was beispielsweise auch nützlich sein konnte, wenn man die in manchen Bistümern sehr mächtigen Archidiakone, die mit den Bischöfen konkurrierten, entmachten wollte. An den Bistumsgrenzen konnten die Einöden für die Ausdehnung der bischöflichen Jurisdiktion auf Kosten eines benachbarten Kollegen oder zur Eindämmung von dessen Jurisdiktion eingesetzt werden. Auch hier konnten die Einöden jedoch auch dafür verwendet werden, Frieden im Grenzgebiet zu schaffen. Insgesamt waren es diese vielfältigen und im Laufe der Zeit wohl oft changierenden Einsatzmöglichkeiten ein- und derselben Einöde, welche für die lokalen Machthaber interessant waren.

Hinzu kamen wichtige herrschaftssichernde und ökonomische Funktionen der Einöden, die im Zusammenhang mit einer herrschaftlichen Wegepolitik standen. Auf diesen Konnex wurde in der Forschung bisher nur vereinzelt hingewiesen; so hielt Bernadette Barrière die Wege für einen wichtigen Faktor, der die Ausbreitung der Klosterverbände im Limousin erklären könne.<sup>3245</sup> Dass dieser Faktor bislang noch nicht hinreichend beachtet wurde, liegt daran, dass die Wege erst in jüngerer Zeit aufgrund des Spatial Turn und des Interesses an der Kommunikationsgeschichte verstärkt in den Blick der Forschung gerückt sind. Es ist daher noch viel Grundlagenarbeit nötig, um definitive Aussagen über die Rolle der Eremitenklöster für die Wegepolitik treffen zu können. Sowohl die frühen Kartausen als auch die frühen Grandmontenserzellen lagen häufig an wichtigen Verkehrswegen und befriedeten somit deren Umgebung. So führten durch den Bugey, in dem die Kartausen Portes und Meyriat, später auch Arvières gelegen waren, der Weg von Genf nach Lyon sowie von Chambery über Belley in die Champagne. Nach Chambery führten auch die Wege über und um das Massiv der Chartreuse – und damit mündeten auch sie in die Hauptachse der Grafschaft Savoyen, die von Chambery über den Mont Cenis nach Turin führte. Diese Strecke hatte als zentrale Handelsroute zwischen Italien und Frankreich eine immense ökonomische Bedeutung, und sie bildete zudem das Rückgrat der savoyischen Herrschaft. Von einem Ausbau dieser Strecken konnten auch die Bischofsstädte Genf, Lyon, Belley und Grenoble profitieren, was abseits von religiösen Motiven erklärt, warum sich die Bischöfe dieser Städte zusammen mit dem Grafen von Savoyen für die frühen Kartausen engagierten.<sup>3246</sup>

Auch bei den Grandmontenserzellen fällt der Zusammenhang mit wichtigen Verkehrswegen von politisch-administrativer, ökonomischer und auch religiöser Bedeutung auf. So lagen einige Zellen – wie auch Grandmont selbst – an der zentralen Nord-Süd-Achse durch das

---

<sup>3245</sup> Vgl. Barrière, *Itinéraires médiévaux*, S. 35 f. und 60.

<sup>3246</sup> Vgl. Kapitel IV.1.3.1.

Limousin, die von Bourges über La Souterraine, Uzerche und Brive nach Cahors und Toulouse führte und die nachweislich sowohl von den Plantagenets als auch den französischen Königen benutzt wurde. Auf diesem Weg entstand im 12. Jahrhundert mit Rocamadour (Diözese Cahors) ein Pilgerzentrum, das auf keinem der vier Jakobswege des Liber sancti Jacobi lag, sondern die Via Lemovicensis bzw. den Weg von Vézelay mit dem Weg von Le Puy verband. Möglicherweise spielte der Ausbau der Jakobswege bzw. die Etablierung von Rocamadour als Pilgerzentrum eine wichtige Rolle für die Gründung mancher Zellen im 12. Jahrhundert, die noch näher untersucht werden müsste; vielleicht setzten sich die Bischöfe von Limoges und Cahors unter anderem deshalb für die Grandmontenser ein. Im Limousin lagen einige Zellen auch in der Nähe anderer zentraler Verkehrswege oder an Flüssen. Allerdings fällt auf, dass einige Zellen auch an sekundären Strecken gelegen waren.<sup>3247</sup>

Es scheint, dass zumindest manche Einöden der beiden Orden eine wichtige Rolle für den Ausbau von Wegen spielten. Gerade an strategisch wichtigen Stellen waren sie nützlich, um die Umgebung der Wege zu befrieden, was dem Schutz und der Kontrolle über die Verkehrswege dienlich war. Dies war nicht nur für einen funktionierenden Handel, sondern auch die Herrschaftssicherung bedeutsam, da die zentralen Strecken in der Regel auch politisch-administrative und militärische Bedeutung hatten.<sup>3248</sup> Darüber hinaus konnten die Einöden dazu beitragen, Verkehrswege zu lenken, was das Verkehrsaufkommen auf bestimmten Routen steigern und ökonomische Erträge einbringen konnte; hier waren Zölle und die ökonomisch einträglichen Geleitrechte wichtig. Ebenso bot die Lenkung von Verkehrswegen das Potenzial, bestimmte Märkte, Siedlungen und Klöster zu begünstigen sowie politische und ökonomische Zentren zu schaffen. Insbesondere die an den Wegen gelegenen (Bischofs)Städte mussten von einer gezielten Wegepolitik profitieren.<sup>3249</sup> Der Ausbau bestimmter Wege konnte auch nützlich sein, wenn man neue Pilgerzentren wie Rocamadour schaffen wollte. Bei manchen Einöden bestand wohl ein Zusammenhang mit

---

<sup>3247</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.3.3.

<sup>3248</sup> Da Herrschaftsausübung im Mittelalter Reisen erforderte, kam den Straßen eine zentrale Bedeutung zu, vgl. Schreg, Verkehr und Umwelt, S. 152 f.

<sup>3249</sup> Siehe die Ausführungen Brandstätters über die Lenkung von Verkehrswegen im spätmittelalterlichen Reich, die ohne Weiteres auf die hier betrachteten Regionen übertragen werden können, vgl. Brandstätter, Straßenhoheit und Straßenzwang im hohen und späten Mittelalter, S. 225: „Straßenzwangsmaßnahmen, die auch von Städten praktiziert wurden, dienten in der Regel dazu, Zollumfahrungen zu unterbinden, wenn nicht die Verlegung der Hebestellen, die Einrichtung von Bei- beziehungsweise Wehrzöllen oder die Unbrauchbarmachung von Nebenwegen Alternativen boten, und dazu, neue Märkte zu fördern oder die Vorrechte älterer Siedlungen zu schützen; auch wenn Stadtherren meist rein zollpolitische Interessen verfolgten, profitierten die Städte nachhaltig davon. Der Landesfürst versuchte, den Verkehr weitest möglich auf das eigene Territorium zu lenken und diesem damit einen möglichst hohen Anteil am Transit zu sichern, er reagierte auf wirtschaftliche Veränderungen, auf Bedeutungsgewinn oder -verlust von Städten und Märkten und verfügte in diesem Zusammenhang auch Straßenverlegungen.“

dem Ausbau der Jakobswege; dies ist für manche Grandmontensierzellen zu vermuten, aber auch der Weg von Genf nach Lyon, in dessen Nähe Kartausen lagen, wurde von Jakobspilgern genutzt. Das Pilgerwesen hatte wiederum neben dem religiösen auch einen ökonomischen Aspekt – die Pilger brachten nicht nur Geld mit, sondern benutzten auch die lokale Infrastruktur, was die lokale Wirtschaft begünstigte. Schließlich versuchten auch Kaufleute, ihre Waren an die Pilger zu bringen.<sup>3250</sup>

Interessant ist hierbei, dass die kartäusischen und grandmontensischen Einöden zwar beide Verkehrswege lenken konnten – aber auf sehr unterschiedliche Weise, was in den unterschiedlichen Charakteristika der Einöden begründet war. So lag der Wert der kartäusischen Einöde vor allem darin, dass sie Verkehrswege für bestimmte Gruppen – Kaufleute und waffentragende Personen, teils auch Frauen – blockieren konnte, wodurch der Verkehr auf andere Straßen gelenkt wurde. Die Kartausen dienten damit der Durchsetzung eines faktischen Straßenzwanges, der ein übliches Mittel der hoch- und spätmittelalterlichen Wegepolitik war. Eine gängige Methode war hierbei, alternative Wegstrecken – wie zum Beispiel Hohlwege – zu versperren oder unbrauchbar zu machen; zum Teil geschah dies durch recht primitive Mittel wie Sperrbalken, aber auch durch Mauern.<sup>3251</sup> Die Pforte der kartäusischen Einöde konnte denselben Zweck erfüllen; sie erschwerte es den Schmugglern, die Zollstationen zu umgehen, und den Räubern, die Kaufleute auf den Hauptwegen zu überfallen.

Besonders interessant gerade an den Kartausen im Bugey ist die Zusammenwirkung von Klöstern unterschiedlicher Observanz, in diesem Fall der Cluniazenser- oder Benediktinerklöster und der Kartausen. Letztere zwangen die Kaufleute und Bewaffneten, die Wege im Tal zu nutzen, an denen die Benediktiner präsent waren. Manche Bestimmung in den *Consuetudines Guigonis* sollte sichtlich vor allem die reichen und adeligen Gäste von den Kartausen fernhalten, denn die Kartäuser gaben ihren Gästen nur Betten und Nahrung, wie sie selber hatten, versorgten die Pferde nicht, auf denen die Reichen und Adligen ritten, und wiesen die mitreisenden Frauen ab. Bei diesen Bedingungen war es wahrscheinlich, dass die

---

<sup>3250</sup> Zu den wirtschaftlichen Aspekten der Jakobspilgerfahrt siehe Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts*, S. 181-192.

<sup>3251</sup> Zum Begriff des Straßenzwangs siehe Brandstätter, *Straßenhoheit und Straßenzwang im hohen und späten Mittelalter*, S. 221: „Friedrich Rauers definierte 1906 Straßenzwang als ‚Summe aller der Einrichtungen, die zwingen, eine bestimmte Straße zu verfolgen‘. In der Literatur begegnet freilich vielfach eine etwas engere Begrifflichkeit, unter Straßenzwang wird zumeist die Behinderung der Reisenden an der Benutzung der öffentlichen Straße verstanden, ob durch Waffengewalt, Schließung mittels Schlagbäumen, Zerstörung, Ablenkung usw.“ Zu Maßnahmen im spätmittelalterlichen Reich, mit denen der Verkehr auf bestimmte Straßen gelenkt werden konnte, siehe ebenda, S. 221-228. Zu Kleinbefestigungen und Mauern, die Burgen vorgelagert waren, als Mittel des Straßenzwangs im Spätmittelalter siehe Kühnreiter, *Straße und Burg*, S. 264 f. und 273; Beispiele ebenda, S. 275-297.

Reichen und Adligen sich eher bei den Benediktinern einquartierten. Das Geld der Kaufleute, der Reichen und der Mächtigen blieb daher bei den schwarzen Mönchen, die wiederum die reichen und illustren Gäste, die immer auch Unruhe mit sich brachten, von den Kartäusern fernhielten. Solche reichen und illustren Leute müssen die Hauptverkehrswege, die Italien mit Burgund, Deutschland oder Frankreich verbanden, zuhauf benutzt haben. Neben den reichen Rom- oder Jerusalem pilgern, die sich oft in den oberitalienischen Städten einschifften, ist hier auch an politischen oder diplomatischen Verkehr zwischen weltlichen und kirchlichen Machthabern zu denken. Die Wege, die durch die hoch gelegenen kartäusischen Einöden führten, wurden hingegen wohl eher von der lokalen (bäuerlichen) Bevölkerung, den lokalen Klerikern und armen Pilgern genutzt. Vermutlich waren es auch eher arme Pilger und Asketen sowie Reisende niederen Standes, welche die Übernachtungsgelegenheit bei den Kartäusern wahrnahmen; ein Armenhaus hatte die Chartreuse unter Guigo ja ebenfalls nicht.<sup>3252</sup>

Sichtlich anders trugen die Grandmontenserzellen zur Lenkung von Verkehrswegen bei. Da sie sich stärker der Gastfreundschaft und *caritas* verschrieben als die Kartäuser und ihre Einöden keine Wege blockierten, leisteten sie eher einen Beitrag zur Infrastruktur und lenkten den Verkehr auf die Wege, an denen sie selbst ansässig waren. Ihre Anspruchslosigkeit war insbesondere in öden und engen Winkeln von Vorteil, in denen sich kein anderer Orden niederlassen konnte oder wollte; im Gegensatz zu den Kartäusern benötigten sie kein sehr geräumiges Gebiet für ihre Einöde. Weil die Zellen gewöhnlich recht klein waren, eigneten sie sich kaum, um die Hauptlast an Gästen an den wichtigen Verkehrsadern aufzunehmen; wahrscheinlich dienten sie eher der Entlastung der (Klöster an den) Hauptstrecken, dem Ausbau von Nebenstrecken oder der Schaffung neuer Verkehrswege. Die grandmontensischen Einöden waren zwar offener für den Besuch Reicher und Adliger, aber wahrscheinlich aber übernachteten diese in der Regel ebenfalls nicht bei den Grandmontensern, denn auch bei diesen konnte keine Frau übernachten – ganz zu schweigen davon, dass auch die Grandmontenser wohl oft nicht den Luxus bieten konnten, den solche Gäste erwarteten. Aus ähnlichen Gründen war eine Übernachtung bei den Eremiten wohl auch für Fernhändler eher unattraktiv. Von wenigen Ausnahmen (wie vielleicht Grandmont selbst oder auch Bois de Vincennes) abgesehen, wird eine ähnliche Klientel wie bei den Kartäusern bei den Grandmontensern übernachtet haben. Ebenso wurden die Nebenstrecken, an denen manche Zellen lagen, ähnlich wie die Wege durch die kartäusischen Einöden wohl vor allem

---

<sup>3252</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 20.

der lokalen Bevölkerung und (armen) Pilgern, aber auch lokalen Händlern und Reisenden niederen Standes genutzt.

Auf diese Weise konnte die Ansiedlung von Kartäusern oder Grandmontensern dazu beitragen, eine Region gravierend zu verändern. Dies erklärt auch, warum die Gründer und Förderer der Eremiten sich die Mühe machten, „Einöden“ für sie zu schaffen – eigentlich künstliche Gebilde, die nur mit einigem Aufwand herzustellen waren. Ob sie ihre Ziele immer erreichten, steht auf einem anderen Blatt, denn als territoriale Projekte befanden sich die Einöden manchmal in einem Zwischenstatus oder konnten nicht ganz verwirklicht werden, so dass sie womöglich nicht oder nur teilweise die ihnen zgedachten Funktionen erfüllen konnten. Wenn man die untersuchten Beispiele zugrunde legt, scheint es, dass die Gründung und Förderung der Kartäuser und Grandmontenser in einem engen Zusammenhang mit neuen Entwicklungen des Hochmittelalters steht. So besteht offenbar ein Zusammenhang mit dem hochmittelalterlichen Streben nach Rationalisierung und Effektivierung von Herrschaft, mit Territorialisierungsprozessen und dem Ausbau der Landesherrschaft.<sup>3253</sup>

Aus diesen Entwicklungen ergab sich auch das neue Interesse der Machthaber an den Wegen; Thomas Szabó hat hier von der „Entdeckung der Straße im 12. Jahrhundert“<sup>3254</sup> gesprochen. Dabei wurden nicht nur bestehende Wege ausgebaut, sondern auch neue – mitunter mit den alten Strecken konkurrierende – Straßen geschaffen, woraus sich eine große Dynamik ergab. Wie bereits gezeigt wurde, waren Wege nicht nur ein Machtfaktor, sondern auch ökonomisch wichtig, und konnten zum Aufschwung der Städte, des Handels und der Geldwirtschaft im Hochmittelalter beitragen. Die untersuchten Beispiele legen nahe, dass man auch auf eine Differenzierung des Wegenetzes bzw. auf eine Aufteilung in lokale, sekundäre Strecken und Hauptstrecken für größere Distanzen abzielte.<sup>3255</sup> Die Eremiten schufen eine ländliche Infrastruktur an den Nebenstrecken, die sichtlich niedrigeres Niveau hatte als die Infrastruktur

---

<sup>3253</sup> Auch Ernst-Dieter Hehl hob dies in Bezug auf die Gründung der Zisterze Eberbach durch den Mainzer Erzbischof Adalbert I. im Jahr 1136 hervor; er sah hier einen Zusammenhang mit der „Ausbildung einer sich intensivierenden Territorialherrschaft, in die sich die neuen Orden mit ihren Klöstern leichter einfügen ließen, verzichteten sie doch auf die adlige Vogtei und minderten so die Möglichkeiten einer Territorialpolitik des weltlichen Adels. ‚Innovative‘ bischöfliche Territorialpolitik hätte so einen Verbündeten in der monastischen Innovation gefunden.“ (Hehl, *Innovatio/ Renovatio*, S. 22) Die in dieser Untersuchung analysierten Beispiele legen allerdings nahe, dass auch die Benediktiner bisweilen eine wichtige, aber anders geartete Rolle für den Herrschaftsausbau spielen konnten.

<sup>3254</sup> Szabó, T., *Die Entdeckung der Straße im 12. Jahrhundert*, in: *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante* (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Collectanea 1), Bd. 2, Spoleto 1994, S. 913-929.

<sup>3255</sup> Eine Aufteilung des Wegenetzes gab es bereits in der Antike, vgl. Brandstätter, *Straßenhoheit und Straßenzwang im hohen und späten Mittelalter*, S. 202: „Die Unterscheidung von öffentlichen Straßen, die von allen frei zu benutzen seien und weder durch Sperrung noch Überbauung beeinträchtigt werden sollten, und weniger wichtigen Nebenwegen von nur lokaler Bedeutung (*viae vicinales*, *viae privatae*) wurde aus der Antike übernommen und findet sich bereits in den Volksrechten.“

an den Hauptstrecken. Damit trugen sie möglicherweise auch einen kleinen Teil zu einer stärkeren Differenzierung zwischen Stadt und Land bei.

Ein weiterer Aspekt ist, dass durch die Eremiten vielleicht eine Infrastruktur für (arme) Pilger geschaffen werden sollte, was aus dem Aufschwung des Pilgerwesens im Hochmittelalter erklärbar ist, der auch zum Ausbau der Jakobswege führte. Interessant ist auch die ökonomische Differenzierung und Spezialisierung der Eremiten, die einem Beitrag zur allgemeinen ökonomischen Ertragssteigerung leisten konnte. Es sind noch viele Einzelstudien nötig, um zu sehen, ob die hier gewonnenen Ergebnisse verallgemeinert werden können; aussagekräftige Ergebnisse sind jedoch nur zu erwarten, wenn man nicht allein die Einsiedeleien selbst untersucht, sondern auch ihr gesamtes klösterliches, politisches, soziales und ökonomisches Umfeld berücksichtigt.<sup>3256</sup>

#### **2.2.4 Die Stellung der Benediktiner und Eremiten zu den gesellschaftlichen Entwicklungen des Hochmittelalters**

Der Wert von lokalen Studien, die das Umfeld und Zusammenwirken der Klöster berücksichtigen, wird auch bei der Frage deutlich, wie sich die Stellung der Benediktiner und Eremiten zu den gesellschaftlichen Entwicklungen des Hochmittelalters gestaltete. Besonders interessant hierfür ist der Bugey, der sich durch eine Symbiose von frühen Kartäusern und Cluniazenserklöstern auszeichnete. Die Cluniazenser traten hier Gebiete an die Kartäuser ab und profitierten im Gegenzug davon, dass die kartäusischen Einöden den Verkehr auf die Strecke im Tal lenkten, an der die Cluniazenserklöster lagen. Diese Vorgänge können durchaus als lokale Anpassungsleistung der Cluniazenser an die gesellschaftlichen Wandlungsvorgänge interpretiert werden: Die ökonomisch weniger relevanten Dependancen und Ländereien im Gebirge wurden zugunsten der Eremiten aufgegeben, wodurch die cluniazensischen Domänen zwar verkleinert, aber auch konzentriert und arrondiert wurden. Die ausfallenden Einkünfte sollten offenbar durch die Beteiligung an der herrschaftlichen Wegepolitik kompensiert werden: Die Cluniazenser versuchten, das Geld der Kaufleute, der Reichen und der Mächtigen abzuschöpfen, die notgedrungen den Weg benutzen mussten, an dem die Benediktinerklöster gelegen waren. Sie passten sich hier insofern den neuen

---

<sup>3256</sup> Siehe auch das Plädoyer von Jens Röhrkasten dafür, die Rolle der Klöster in bestimmten Regionen in ihrem Gesamtzusammenhang zu analysieren, um den wirklichen Einfluss der Klöster auf eine Region festzustellen, vgl. Röhrkasten, *Regionalism and Locality as Factors in the Study of Religious Orders*, S. 265 f.

Entwicklungen an, als sie den nicht (mehr) so einträglichen Landbesitz verringerten und versuchten, an der florierenden Geldwirtschaft teilzuhaben.

Eine Teilhabe an den neuen Entwicklungen ermöglichte auch der hochmittelalterliche Aufschwung des Pilgerwesens, denn auch der Erwerb von Reliquien, der Ausbau der Klöster zu Pilgerzentren und die Beteiligung am Ausbau der Pilgerwege brachte Geld ein. Dass die Cluniazenser unter anderem mit Cluny selbst, Vézélay und Saint-Martial wichtige Pilgerzentren besaßen und eine wichtige Rolle für das hochmittelalterliche Pilgerwesen spielten, ist unbestritten, wenngleich der Anteil der Cluniazenser am gesamten Pilgerwesen und insbesondere an der Wallfahrt nach Santiago de Compostela unterschiedlich beurteilt wurde.<sup>3257</sup> In Einzelstudien wurde gezeigt, dass die Cluniazenser nicht pauschal als „feudal“ beurteilt werden dürfen.<sup>3258</sup> Dagegen spricht auch, dass die jährlichen Geldzahlungen des Königs Alfons VI. von Kastilien-León (1065-1109) unter dem Abbatat Hugos (1049-1109) eine wichtige Rolle für den Finanzhaushalt Clunys spielten.<sup>3259</sup> Zumindest im regionalen Rahmen öffneten sich die Cluniazenser dem ökonomischen Wandel, womit sich die Annahme von Engens, dass die Benediktiner eher ökonomisch progressiv gewesen seien, zumindest für manche Häuser bestätigt. Die Cluniazenser mochten ihre wirtschaftlichen Probleme haben, aber als Ganzes rückständig und „feudal“ waren sie sicher nicht. Sie hatten sich, im Gegenteil, zumindest in manchen Regionen wie dem Bugey, an die neuen ökonomischen Entwicklungen angepasst und spielten eine wichtige Rolle für die karitative Infrastruktur und das Pilgerwesen.

Es wäre an weiteren Beispielen zu untersuchen, ob sich im Hochmittelalter nicht auch die *Benediktiner* oder ein nennenswerter Teil von diesen fundamental wandelten und an die neuen Entwicklungen anpassten – und dieser Wandel mochte durchaus durch ökonomische Krisen angestoßen worden sein. Eine Anpassung an die neuen Entwicklungen würde abseits von rein religiösen Gründen erklären, warum die Benediktiner nach wie vor gefördert wurden: Zu den bisherigen Gründen für eine Förderung wie beispielsweise die Sicherung des Totengedenkens kamen nun beispielsweise auch der Einsatz für eine Wegepolitik und vermehrt karitative Aufgaben hinzu. Auf der anderen Seite konnte ein solcher Wandel bzw. eine solche Anpassung der Benediktiner und ein daraus resultierender Reichtum von manchen durchaus

---

<sup>3257</sup> Vgl. Constable, *Cluny and the First Crusade*, S. 208 f., mit Verweisen auf die Forschungsdiskussion in Anm. 45. Speziell zur Rolle der Cluniazenser für die Jakobuswallfahrt und ihrer Beurteilung in der Forschung vgl. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts*, S. 34 f.; Ders., *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, S. 25 f. und 42.

<sup>3258</sup> Vgl. Constable, *Cluny in the Monastic World of the Tenth Century*, S. 44.

<sup>3259</sup> Alfons VI. unterstützte darüber hinaus den Bau von Cluny III, vgl. Wollasch, *Cluny – „Licht der Welt“*, S. 171 und 203.



als Dekadenz interpretiert werden. Möglicherweise provozierten oft gerade *gelungene* Anpassungsleistungen der Benediktiner, die im Wohlstand münden mussten, Kritik von außen. So fällt zum Beispiel auf, dass die Eremiten dem Reliquienkult und der konventionellen Heiligenverehrung reserviert gegenüberstanden<sup>3260</sup> und bisweilen den Reichtum der Benediktiner anprangerten, obwohl sie selbst von diesem profitierten und jeder wusste, dass die Benediktiner von ihrem Geld nicht nur schöne Kirchen bauten und Luxuswaren kauften, sondern auch ein erhebliches Maß an Caritas betrieben. Wenn sie sich an der Wegepolitik beteiligten, nahm die Caritas eine größere Rolle ein als vorher – und damit stieg wiederum der Geldbedarf, da die Caritas erhebliche Summen verschlingen konnte. War das Kloster ein bekanntes Pilgerzentrum, konnte fast städtischer Trubel in die Klöster einziehen; eine Vorstellung davon erhält man, wenn man Abt Sugers Beschreibung von Saint-Denis vor seinem Neubau liest.<sup>3261</sup>

Es ist deutlich, dass Bernhard von Clairvaux, als er in seiner *Apologia* die übermäßige Pracht der benediktinischen Klöster kritisierte, vor allem auf Pilgerkirchen abzielte. Die spektakuläre Gestaltung der Kirchen sollte nach Bernhard weniger zum Beten anregen, sondern die Schaulust der Pilger bedienen – und vor allem ihre Geldbeutel öffnen. Seine Kritik traf sicher einen Nerv, wenn er darüber hinaus schrieb, dass das Geld, das für die prächtigen Kirchen ausgegeben wurde, eher den Armen zukommen sollte.<sup>3262</sup> Auch in seiner Kritik an der prunkvollen Kleidung der Benediktiner wird sichtbar, dass er diese eher mit der städtischen Wirtschaft assoziierte, denn Bernhard zeichnete hier das Bild von schwarzen Mönchen, die auf der Suche nach wertvollen Stoffen die Märkte durchwanderten.<sup>3263</sup> Bernhard assoziierte die Benediktiner somit mit Städten, Handel und Geld – kurzum, den neuen ökonomischen Entwicklungen des Hochmittelalters. Möglicherweise waren es solche Wandlungs- bzw. Anpassungsvorgänge im Benediktinertum, die einige religiös empfindsame Menschen abschreckten.

Doch auch wenn die Eremiten eine solche Anpassung an die neuen wirtschaftlichen Entwicklungen für sich selbst ablehnen, so entzogen sie sich diesen nicht. Es ist daher fraglich, ob die Eremitenbewegung insgesamt als Protestbewegung gegen die neuen gesellschaftlichen Entwicklungen gedeutet werden kann. Die Gründungen der Kartäuser und Grandmontenser waren in mancherlei Hinsicht durchaus an die neuen Verhältnisse angepasst, und manche Aspekte ähneln den Tendenzen, die lokal bei den Cluniazensern im Bugey

---

<sup>3260</sup> So die Kartäuser und Grandmontenser, vgl. Kapitel II.4.1.1 und III.4.

<sup>3261</sup> Vgl. Suger von Saint-Denis, *De consecratione*, S. 204-208.

<sup>3262</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia*, S. 192-196.

<sup>3263</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia*, S. 186-188.

feststellbar sind. Ihre Einöden sollten ein fest umgrenztes und geschlossenes Territorium bilden, was eher den neuen hochmittelalterlichen Idealvorstellungen entsprach und sich klar vom Streubesitz frühmittelalterlicher Klöster unterschied. Die ökonomische Spezialisierung der Eremiten ermöglichte es zumindest theoretisch, auch einen vergleichsweise kleinen Grund effizient zu bewirtschaften.<sup>3264</sup> Das Sinnbild für ökonomische Effizienz ist hierbei das zisterziensische Grangiensystem, das später auch von den Grandmontensern übernommen wurde.

Es scheint in den Augen mancher Stifter von Vorteil gewesen zu sein, dass die Eremiten relativ wenig Land benötigten, und gerade an monastisch dicht besiedelten Gebieten wie dem Bugey fällt auf, dass es für Neugründungen an Land mangeln musste. Sowohl Kartäusern als auch Grandmontensern war es verboten, Land außerhalb der festgelegten Grenzen ihrer Einöden zu erwerben. Dies war von Vorteil, als garantiert war, dass die Eremiten langfristig nicht immer mehr Land an sich zogen und somit ganze Gebiete der Verfügung der Mächtigen entzogen. So wurde in der Forschung vermutet, dass Heinrich II. Plantagenet unter anderem deshalb die Grandmontenser förderte, weil er die Konzentration von Land in den Händen der Kirche verhindern wollte. Regelkonform förderte er die Grandmontenser mehr mit Geldzahlungen als mit Landschenkungen.<sup>3265</sup> Genau dies war auch der Effekt der Vorschriften in den Regeln der Kartäuser und Grandmontenser, denn nach den initialen Landschenkungen waren im Grunde nur noch Zahlungen in Form von Geld, Edelsteinen oder -metallen, sonstigen Wertgegenständen oder Naturalien vorgesehen. Die Schenkung ökonomisch einträglicher Rechte außerhalb der Einöde – wie beispielsweise Privilegien für den Salzhandel – war dabei in strenger Auslegung der *Consuetudines Guigonis* und der Stephansregel ausgeschlossen.<sup>3266</sup>

Es ist hier deutlich, dass sich die beiden Orden das Aufblühen der Geldwirtschaft zunutze machten, ebenso, wie sie den oben skizzierten territorialpolitischen und ökonomischen Zielen der Machthaber entgegenkamen und somit indirekt an den neuen Entwicklungen wie der Blüte der Städte und des Handels beteiligt waren. Die Grandmontenser öffneten sich den neuen Entwicklungen bald noch mehr: Die Regel B regelte bereits den Umgang mit Geld und

---

<sup>3264</sup> Zu diesem „Wettbewerbsvorteil“ der Zisterzienser gegenüber den Benediktinern vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 217 f.

<sup>3265</sup> Vgl. Hallam, *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, S. 181 f.

<sup>3266</sup> Die *Consuetudines Guigonis* verboten sämtliche Besitztümer außerhalb der kartäusischen Einöde, vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 41, während die Stephansregel nur Landbesitz außerhalb der Einöde und feste – d.h. vertraglich oder in einer Urkunde fixierte – Einkünfte verbot. Eine rein mündliche Zusage von Rechten, die jederzeit rückgängig gemacht werden konnte, war zwar theoretisch ohne Weiteres möglich, aber im vorletzten Kapitel wurde es den Mönchen verboten, Märkte aufzusuchen, vgl. *Regula Stephani*, cap. 4, 23 und 64. Durch Mittelsmänner, wie sie die Grandmontenser später hatten (vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist.1, cap. 26), konnte man dieses Verbot umgehen.

lässt auf das Vorhandensein eines nennenswerten Kapitals schließen<sup>3267</sup>, und ein Sonderprivileg Heinrichs II. Plantagenet erleichterte ihnen den Handel in den Städten über Mittelsmänner.<sup>3268</sup> Von Anfang an profitierten die Eremiten auch von dem Ausbau der Wege und dem gesteigerten Verkehrsaufkommen. Es lässt sich fragen, ob die Regel A der Grandmontenser den Bettel als Einkommensquelle berücksichtigt hätte, wenn sich die Zellen nicht oftmals in der Nähe wichtiger und frequentierter Wege befunden hätten. Die einzige Möglichkeit, sich den neuen Entwicklungen halbwegs zu entziehen, bestand in wirtschaftlicher Autarkie und einer Zulassungsbeschränkung für die Klöster – eine Möglichkeit, von der die Kartäuser Gebrauch machten, die Grandmontenser aber nicht. Letztere passten sich daher sehr schnell an die neuen Entwicklungen an und sammelten Kapital an.

Dies alles verweist auf ein Paradox der Eremiten: Sie wandten sich von der Welt ab, ohne sich komplett von ihr zu lösen – und konnten schließlich von der Welt eingeholt werden. Als neue Idee im Religiosentum des Hochmittelalters kann die Idee einer kollektiven materiellen Armut in Klöstern verstanden werden, die über die traditionelle Besitzlosigkeit des Einzelmönchs hinausging. Doch diese Form von freiwilliger Armut kann man sich nur leisten, wenn es andere gibt, die einen ernähren können: Der mittellose Künstler braucht einen Mäzen. Möglicherweise konnte die Idee einer kollektiven materiellen Armut im Kloster nur vor dem Hintergrund einer Gesellschaft in wirtschaftlicher Blüte entstehen. Zugespitzt formuliert: Es konnte nur freiwillig Arme geben, weil es mehr Reiche gab. Dadurch waren die Eremiten auf einer sehr tiefen und hintergründigen Ebene mit der Welt verflochten.

Tatsächlich war die Stellung der Eremiten zum Reichtum sehr viel ambivalenter, als es ihre Selbstdefinition als „Arme“ zunächst vermuten lässt. Zwar lehnten sie den Reichtum für sich selbst ab und geißelten oft den Reichtum der traditionellen Klöster, aber dies bedeutete nicht unbedingt, dass sie den Reichtum der Weltleute kritisierten und sich mit den weltlichen Armen identifizierten. Im Liber de Doctrina der Grandmontenser, die sich wie kein anderer der damaligen Orden der Armut verschrieben, wurde das Besitzstreben sogar bejaht, sofern es mit guten Absichten einherging! Besitz verpflichtete zur Gabe, und je mehr Reichtum jemand ansammelte, desto mehr musste er den Armen spenden. Am tugendhaftesten war es, wenn ein Reicher nur das Notwendige für sich behielt, persönlich bedürfnislos lebte und seinen Reichtum allein erwarb, um die Armen zu unterstützen; wie viel das „Notwendige“ war,

---

<sup>3267</sup> Siehe den Kommentar zu Kapitel 17 und 18 im Anhang, Kapitel V.1.2.

<sup>3268</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist.1, cap. 26.

darüber ließ sich gewiss streiten.<sup>3269</sup> Ähnliche Ansichten wie bei den Grandmontensern fanden sich bei Peter Abaelard, der zwischen der *mammona aequitatis* und *mammona iniquitatis* unterschied und mithin den Reichtum nicht grundsätzlich verteufelte. Sinnbild für die *mammona iniquitatis* war das Geld, für das Judas aus Habgier Jesus verraten hatte. Die *mammona aequitatis* hingegen wurde als das Geld definiert, das jemand den Armen spendete<sup>3270</sup> und direkt in das Himmelreich führte: „Hujus itaque benignitatis effectum pauperibus exhibentes, a regno diaboli recedimus, et in regnum Christi transferimur.“<sup>3271</sup> Auch hier durfte man nur das Notwendige für sich zurückbehalten.<sup>3272</sup>

Ähnlich ambivalent wie das Verhältnis der Eremiten zum Reichtum gestaltete sich ihr Verhältnis zu den weltlichen Armen. Die frühen Grandmontenser waren einige der Religiösen, die sich mit den weltlichen Armen identifizierten und nicht auf sie herabblickten wie viele andere. Wie die freiwillige Armut – speziell diejenige der Religiösen – glorifiziert wurde, wurde die unfreiwillige Armut von vielen Religiösen kritisch beäugt. Die unfreiwillige Armut galt vielen als Schicksal, das ohne Murren ertragen werden musste, und nur in diesem Fall handelte es sich um „gute“ Arme. Dagegen wurden die Armen, die sich auflehnten, als habgierig und unmoralisch gebrandmarkt. Im Konkurrenzkampf um Almosen argumentierten die Eremiten oftmals, dass die freiwillige Armut verdienstvoller und förderungswürdiger sei als die unfreiwillige; auf diese Weise versuchten sie, die Reichen dazu zu bewegen, ihr Geld einer Einsiedelei statt den Benediktinern oder direkt den weltlichen Armen zu spenden.<sup>3273</sup>

Somit lehnten viele Eremiten die soziale Ordnung und die Entwicklungen des Hochmittelalters nicht grundsätzlich ab; sie stellten nur bestimmte Kriterien auf, nach denen sie als moralisch oder unmoralisch gelten konnten, wobei die ethischen Kriterien so definiert waren, dass sie letztlich ihrem Lebensunterhalt zugutekamen. Entscheidend war gemäß der intentionalen Ethik, die im Hochmittelalter viele vertraten, die innere Haltung des Menschen; deswegen war Armut nicht gleich Armut und Reichtum nicht gleich Reichtum. Auch hier zeigt sich, dass die Eremiten nicht grundsätzlich als Protestbewegung gegen die neuen gesellschaftlichen Entwicklungen gedeutet werden können. Zwar mochten sie selbst vor den Städten und Märkten flüchten, aber sie wussten nur zu gut, dass sie ohne die Städte und

---

<sup>3269</sup> Zur Armutsauffassung der Grandmontenser siehe Kapitel III.2.3.3.

<sup>3270</sup> Vgl. Abaelard, Sermo 30, in: Migne, PL 178, Sp. 567.

<sup>3271</sup> Abaelard, Sermo 30, in: Migne, PL 178, Sp. 566.

<sup>3272</sup> Vgl. Abaelard, Sermo 30, in: Migne, PL 178, Sp. 567.

<sup>3273</sup> Vgl. Kapitel IV.1.2.3. Für Grundlegendes zur Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut (mit Schwerpunkt auf der Armut der Franziskaner) siehe Kehnel, A., Der freiwillig Arme ist ein potentiell Reicher. Zur Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut, in: Dies./ Melville, G. (Hg.), In proposito paupertatis. Studien zum Armutverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis Abhandlungen 13), Münster 2001, S. 203-228.

Märkte nicht überleben konnten. Im Verhältnis der Eremiten zur Welt spielte darüber hinaus ein zweiter, eng damit zusammenhängender Aspekt eine Rolle, der sich ebenfalls schlagwortartig formulieren lässt: Die Eremiten mochten sich der Welt entziehen, aber ihre Einöden nicht – und das machte einen Teil ihres Erfolges aus. Die Eremiten boten eine Form des Lebens, die in Benediktinerklöstern nicht gefunden werden konnte, bzw. bot denjenigen Heimstatt, die sich – möglicherweise aus Abscheu vor den neuen Entwicklungen – aus der Welt zurückziehen wollten. Sie halfen jedoch auch (indirekt) dabei, die neuen gesellschaftlichen Entwicklungen zu befördern und profitierten von diesen. Daher sprachen sie wohl einerseits Förderer an, die von ihrer asketischen Lebensweise beeindruckt waren oder kirchenreformerischen Idealen anhängen, andererseits aber auch Menschen, denen es auf die territorialpolitischen und ökonomischen Vorteile ankam. Oftmals wird sich hier auch die fromme mit der nützlichen Tat verknüpft haben.

Der Konnex der Eremiten mit den neuen gesellschaftlichen Entwicklungen und insbesondere der bischöflichen Territorialpolitik ist somit sehr deutlich – einen Zusammenhang mit Letzterer vermutete denn auch Ernst-Dieter Hehl für die Gründung der Zisterze Eberbach durch den Mainzer Erzbischof Adalbert I. im Jahr 1136.<sup>3274</sup> Die in dieser Untersuchung analysierten Beispiele legen allerdings nahe, dass auch die Cluniazenser bisweilen eine wichtige, aber anders geartete Rolle für den Herrschaftsausbau spielen konnten, und dass sich die Gründe für eine Förderung der schwarzen Mönche und der Eremiten nicht grundsätzlich voneinander unterscheiden mussten. Vor dem Hintergrund einer Wegepolitik konnten beide, wie das Beispiel der Cluniazenser und Kartäuser im Bugey zeigt, sogar als zwei Seiten einer Medaille erscheinen. Auch die cluniazensischen Domänen nach dem Modell des *ban sacré* um Cluny waren Friedensräume, welche die Straßen und den Handel schützten und begünstigten. Im Hinblick auf den Ausbau des Pilgerwesens und einer karitativen Infrastruktur, ebenso wie die Differenzierung des Wegenetzes in Haupt- und Nebenstrecken konnte es zuweilen angeraten sein, sowohl Cluniazenser als auch Eremiten zu fördern.

Ebenso mussten die religiösen Motive, aus denen heraus man die Cluniazenser und die Eremiten förderte, nicht unterschiedlich sein. Die Förderer mussten sich nicht unbedingt zwischen dem Gebet der reichen Cluniazenser und der Askese der armen Eremiten entscheiden, sondern es gab ein großes gemeinsames Motiv, aus dem heraus man beide fördern konnte: die *Caritas* und Sorge um die Armen. In den meisten Darstellungen zu Cluny wird seine karitative Ausrichtung zu wenig betont, obwohl diese schon in der

---

<sup>3274</sup> Vgl. Hehl, *Innovatio/ Renovatio*, S. 22.

Gründungsurkunde angelegt war.<sup>3275</sup> Dabei waren gerade die mit der Armenfürsorge verknüpften Seelgeräte eine Spezialität der Cluniazenser. Vielleicht bildete gerade die größere Rolle der Caritas in der hochmittelalterlichen Spiritualität, die sich vor allem in der Entstehung von Hospitalorden zeigt, eine der Wurzeln der Diversifikation. Bei den Cluniazensern war die Caritas eng mit der Liturgie verknüpft, was sie mit den frühmittelalterlichen Benediktinerklöstern gemeinsam hatten, während sich diese Verbindung bei den neuen Orden lockerte, welche oftmals die Liturgie reduzierten oder sogar – wie die Grandmontenser – Jahresgedächtnisse gänzlich ablehnten. Dennoch konnte man die Cluniazenser aus ähnlichen Gründen fördern wie die neuen Orden, welche sich karitativ besonders engagierten – wie beispielsweise die Regularkanoniker, Ritterorden und Spitalorden. Die armen Eremiten als Empfänger karitativer Leistungen waren im Grunde die Kehrseite dieser neuen Entwicklungen – die größere Rolle der Caritas in der hochmittelalterlichen Spiritualität bildete ihre Lebensgrundlage.

Unterschiedlich waren vor allem die Akzente: Wer die Cluniazenser unterstützte, wählte eine organisierte und vergleichsweise wirksame Form der Armenfürsorge, die vor allem den weltlichen Armen zugutekam, und erhielt auch noch die Kraft der cluniazensischen Gebete. Wer den Eremiten spendete, unterstützte die Armen hingegen eher direkt, und erhielt dafür das Gebet der Eremiten – dies war ebenfalls ein großer Anreiz, da das Gebet der Armen seit den Zeiten der Kirchenväter als besonders wirksam galt.<sup>3276</sup> In diesem Punkt konkurrierten die Cluniazenser und die Eremiten also direkt miteinander. Vor diesem Hintergrund wird auch die Kritik vieler Eremiten am Reichtum der Benediktiner relativiert, denn diese konnte – wie oben schon dargelegt – dazu dienen, Spenden einzuwerben.<sup>3277</sup> Petrus Venerabilis teilte grundsätzlich die Ansicht, dass Besitz zur Gabe verpflichtete<sup>3278</sup>, und die Unterstützung der Armen gehörte zum Selbstverständnis der damaligen Cluniazenser: „Es fällt schwer ins Gewicht, daß (...) die Gemeinschaft der Cluniacenser, obwohl selbst in wirtschaftlicher Notlage und in einem Engpaß der Ernährung, an ihren Leistungen des Totengedenkens und der Armensorge festhielt. Dies gilt (...) auch unter Berücksichtigung der Einschränkungen, die Petrus Venerabilis verfügte. (...) An Dichte und Umfang der Armenspeisungen suchte die

---

<sup>3275</sup> Vgl. Bernard/ Bruel, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, Bd. 1, Nr. 112, S. 124-128. Die Passage der Gründungsurkunde lautet (ebenda, S. 126): „Volumus etiam ut nostris successorumque nostrorum temporibus, prout oportunitas adque possibilitas ejusdem loci sese dederit, cotidie misericordiae opera pauperibus, indigentibus, advenis, peregrinantibus, summa intencione ibidem exhibeatur.“ Siehe hierzu Wollasch, *Cluny – „Licht der Welt“*, S. 25 f.; Wollasch beurteilte die Passage als „[a]ußergewöhnlich für den Beginn des 10. Jahrhunderts“ (ebenda, S. 25).

<sup>3276</sup> Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, S. 592-594.

<sup>3277</sup> Vgl. Kapitel IV.2.2.2.

<sup>3278</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, *Epistola* 28, S. 83 f.; *Epistola* 34, S. 111; *Epistola* 35, S. 115.

Cluniacensis ecclesia im Mittelalter ihresgleichen. Der Geschlossenheit der Gemeinschaft aller Cluniacenser, wie sie deren Totenbücher bezeugen, entsprach gleichzeitig ein Stück Verantwortung für die gesamte damalige Gesellschaft, wenn es um deren Arme ging. Dieses Stück Gesamtverantwortung gaben die [neuen, D. H.] Mönchsorden verloren.<sup>3279</sup> Wenn Bernhard schrieb, dass die Benediktiner das Geld, das sie für ihre Kirchen und Luxuswaren ausgaben, lieber den Armen geben sollten, traf er die Cluniazenser dort, wo es ihnen besonders weh tat. Dass es nicht so simpel war, dürfte den meisten Zeitgenossen klar gewesen sein, zumal die gravierendste Kritik an den Eremiten – wie zumindest bei den frühen Kartäusern und Grandmontensern sichtbar wurde – den Umstand betraf, dass sie vergleichsweise wenig *caritas* ausübten und den unfreiwillig Armen die Almosen wegnahmen.<sup>3280</sup> Aber auch dies war ein Argument im Konkurrenzkampf um Almosen, das wahrscheinlicher häufiger auch von den Benediktinern vorgebracht wurde.

Ob viele Förderer hier einen großen Unterschied machten oder darüber reflektierten, welche Arme nun förderungswürdiger seien, ist unklar. Im Hinblick auf das Seelenheil, das man durch die Gebete der Religiösen und die Almosen erlangen wollte – was immer die Gefahr mit sich brachte, dass „der Arme (...) zum Objekt für die Heilsgewinnung des Reichen degradiert“<sup>3281</sup> wurde –, wird der Unterschied wohl nicht allzu groß ausgefallen sein. Zwischen der Förderung der Cluniazenser und der Eremiten bestand also nicht unbedingt ein Widerspruch, und so ist sowohl bei Bischof Gerald II. von Limoges (1139-1177) als auch König Heinrich II. Plantagenet belegt, dass sie beide förderten. Individuelle Präferenzen gab es hierbei jedoch durchaus: So hinterließ das Testament Heinrichs den Grandmontensern 3000 Mark Silber und den Kartäusern und Zisterziensern jeweils 2000 Mark, während die Cluniazenser nur mit 1000 Mark bedacht wurden. Aber dafür durften diese auch die von Heinrich überstellten Güter behalten, sofern er sie vor seinem Tod nicht zurückforderte; auch diese dürften von einigem Wert gewesen sein. Heinrich vererbte auch einigen anderen Orden Geld und teilte manche Beträge pauschal den Religiösen bestimmter Gebiete zu, wobei er zwischen alten und neuen Mönchen, Zönobiten und Eremiten sowie Mönchen und Kanonikern keinen Unterschied machte; er streute seine Förderung also recht breit und sah darüber hinaus auch Beträge für die Vermählung weltlicher Armer vor, die von einigen Bischöfen ausgezahlt werden sollten. Am meisten erhielten allerdings die Templer und Johanniter mit je 5000 Mark Silber und weiteren 5000 Mark zur Verteidigung des Heiligen

---

<sup>3279</sup> Wollasch, Cluny – „Licht der Welt“, S. 243.

<sup>3280</sup> Vgl. Kapitel II.2.3 und III.5.1.3.1.

<sup>3281</sup> Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S. 593.

Landes, die von den beiden Orden verwaltet werden sollten.<sup>3282</sup> Bei Bischof Gerald kamen die Cluniazenser im Vergleich zu den neuen Orden relativ kurz; dennoch vertraute er ihnen sein Totengedenken an.<sup>3283</sup>

### 2.2.5 Reform und Differenzierung statt „Krise des Zönobitentums“

Die obigen Ausführungen zeigen deutlich, dass es zu kurz gegriffen ist, die Cluniazenser sowie die Gründe für ihre Förderung in einem strikten Gegensatz zu den Eremiten oder anderen neuen Orden zu sehen, wie es die These einer „Krise des Zönobitentums“ voraussetzt. Es ist darüber hinaus fraglich, ob das Bild eines einheitlich benediktinischen Religiosentums, das sich erst durch die Entstehung der Eremitenbewegung in zahlreiche unterschiedliche Zweige aufspaltete, zutrifft. Denn dabei wird der Wandel im Benediktinertum, den die Cluniazenser mit sich brachten, nicht genügend betont. Es ist ein grundsätzliches Problem, dass für das Hochmittelalter oft nicht hinreichend zwischen traditionellen Benediktinern und Cluniazensern differenziert wird. Dies wird durch die Terminologie der mittelalterlichen Quellen begünstigt, welche alle Benediktiner meist kurzerhand als Cluniazenser bezeichnete<sup>3284</sup>, was eine Unterscheidung erschwerte und in manchen Fällen vielleicht unmöglich macht.

Dass die cluniazensische Reform einige wichtige Neuerungen in das Benediktinertum brachte – wie den Libertas-Gedanken und die Verbandsbildung –, findet sich zwar in jeder Überblicksdarstellung zur Ordensgeschichte. Doch es ist fraglich, ob damit die Dimensionen der Veränderungen durch die Cluniazenser gänzlich ausgelotet werden. Die cluniazensische Reform stand zweifellos zunächst auf dem Boden des frühmittelalterlichen Benediktinertums, wurde wohl von den Reformen Benedikts von Aniane inspiriert und bildete im 10. Jahrhundert nur eines vieler Reformzentren. Es wurde darauf hingewiesen, dass sich der Charakter der Cluniazenser in etwa um die Jahrtausendwende änderte und erst jetzt – unter den Äbten Odilo und Hugo – einige der typisch cluniazensischen Merkmale entwickelt wurden. Die Veränderungen betrafen vor allem den Ausbau der Liturgie, des Totengedenkens und der damit verknüpften Armenfürsorge.<sup>3285</sup> Zudem wurden unter Odilo, in etwa ab 1030, zunehmend Priorate gegründet, während vorher in erster Linie bestehende Klöster zur Reform

---

<sup>3282</sup> Vgl. Giraldus Cambrensis, *De principis instructione liber*, dist. 2, cap. 17, S. 191-193.

<sup>3283</sup> Vgl. Becquet, *Les évêques de Limoges* (1980), S. 134 f. und 140.

<sup>3284</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 13.

<sup>3285</sup> Vgl. Constable, *Cluny in the Monastic World of the Tenth Century*, S. 44-46; *Cluniac Reform in the Eleventh Century*, S. 81-99.



übernommen worden waren.<sup>3286</sup> In das 11. Jahrhundert fiel somit die Ausbildung des eigentlichen cluniazensischen Klostersverbandes; gegen Ende des Jahrhunderts wurden schließlich auch die *Consuetudines* in den Versionen Ulrichs und Bernhards von Cluny verschriftlicht.<sup>3287</sup>

Es wird in der Forschung zu wenig betont, dass die Cluniazenser selbst bereits Ausdruck einer Spezialisierung und Differenzierung im Religiosentum waren. Sie waren in einem bisher unbekanntem Ausmaß auf die Liturgie und Armenfürsorge fokussiert, während sie sich – anders als die frühmittelalterlichen Benediktiner – nicht im Schulwesen engagierten und Oblationen eher zurückhaltend gegenüberstanden. Die Vorgänge einer Spezialisierung und Differenzierung im Religiosentum sind somit bereits vor der Entstehung der neuen Orden anzusetzen; sie machten sich zunächst im Benediktinertum bemerkbar und verliefen zeitlich parallel zu den Anfängen der Eremitenbewegung in Italien, die gewöhnlich mit Nilus († 1004) und Romuald († 1027) angesetzt wird. Mit der Ausbreitung der Cluniazenser eroberte eine sehr spezialisierte Form des Mönchtums das Abendland, die dazu tendierte, die anderen Formen des Benediktinertums zu verdrängen. Es verwundert daher nicht, dass sie auch auf Widerstand innerhalb des Benediktinertums stießen und unter anderem von den Benediktinern aus Monte Cassino als *novitas* abgelehnt wurden, die der Benediktregel nicht entspreche.<sup>3288</sup> Die vielfältigen Funktionen der Benediktinerklöster – unter anderem in der Bildung, man denke hier auch an Monte Cassino selbst – wurden im Grunde schon durch die Expansion der Cluniazenser zurückgedrängt. Dies wiederum stieß möglicherweise weitere Reformen an, da viele spirituell Suchende im spezialisierten cluniazensischen Mönchtum wohl nicht (mehr) fanden, was sie suchten.

Cluny nahm daher sicher eine Schlüsselstellung in der hochmittelalterlichen Diversifikation ein – und dies nicht nur, wie die traditionelle These einer „Krise des Zönotentums“ annahm, da sich die neuen Orden von ihnen abheben oder gegen sie protestieren wollten, sondern weil die cluniazensische Reform bereits ein *Teil* der Diversifikation war und die Diversifikation vielleicht sogar *einleitete* und *vorantrieb*. Man könnte die Cluniazenser auch aus weiteren Gründen eher in die Nähe der neuen Orden rücken, wie es bei Giles Constable der Fall ist – Constable nannte Cluny oft in einem Atemzug mit den neuen Orden<sup>3289</sup> und kennzeichnete die Auseinandersetzungen zwischen Cluniazensern und neuen Orden, wie oben erwähnt, als

---

<sup>3286</sup> Vgl. Wollasch, Cluny – „Licht der Welt“, S. 124.

<sup>3287</sup> Vgl. Constable, Cluniac Reform in the Eleventh Century, S. 85-95.

<sup>3288</sup> Vgl. Brief der Mönche von Monte Cassino an Abt Hartwig [von Hersfeld, Amtszeit 1072-1090], in: Nonn, U. (Hg.), Quellen zur Alltagsgeschichte im Früh- und Hochmittelalter. Zweiter Teil (FSGA 40b), Darmstadt 2007, Nr. 58, S. 130-134.

<sup>3289</sup> Siehe unter anderem Constable, Cluny – Cîteaux – La Chartreuse, S. 241.

Disput unter Reformern bzw. „Familienstreit“.<sup>3290</sup> Bereits die cluniazensische Reform war vom Libertas-Gedanken, der Befreiung von der weltlichen Herrschaft, die bereits in der Gründungsurkunde Clunys angelegt war, der Bevorzugung des Klostereintritts Erwachsener<sup>3291</sup> sowie einer größeren Rolle der Caritas getragen. Zweifelsohne brachten die neuen Orden weitere Elemente in das Religiosentum, wie einen größeren Raum für Individualität, Askese und Handarbeit und einen umfassenderen Rückzug von der „Welt“, den Gedanken der kollektiven Armut und eine andere Wirtschaftsweise. Je nach den Akzenten, die man setzt, kann man somit die Cluniazenser wie Constable als reformierte Benediktiner<sup>3292</sup>, als Zwischenstufe zwischen den traditionellen Benediktinern und den neuen Orden oder auch als Vorboten der neuen Orden werten. Das cluniazensische Mönchtum war ein Konkurrent, der bei den Stiftern an das Mitgefühl mit den Armen appellieren konnte, auf das auch viele neue Orden spekulierten – ein Konkurrent, der mehr Armenfürsorge als die meisten anderen Orden leistete und daher hinaus die unendliche Kraft der cluniazensischen Gebete anzubieten hatte, mit denen kein anderer Orden konkurrieren konnte. Es bildete eine Reibungsfläche für die neuen Orden, die sich notgedrungen mit diesem cluniazensischen Erfolgsmodell auseinandersetzen und eine eigene Nische finden mussten. Darüber hinaus war es ein Förderer, der seine Caritas zuweilen auch den neuen Orden zukommen ließ. Kurzum, es spielte eine wichtige und vielfältige Rolle für die neuen Orden und wohl auch die monastische Diversifikation insgesamt.

Um ein Gesamtbild über das hochmittelalterliche Religiosentum sowie die Gründe für die Ausbreitung der Eremiten und die Diversifikation zu gewinnen, müssten noch einige Mikrostudien angefertigt werden. Gerade der neue Blick auf die Wege im Rahmen des Spatial Turn könnte das bisherige Bild der Forschung erweitern, doch für eine Synthese ist es derzeit noch zu früh. Insbesondere wäre noch zu klären, ob und wie die Benediktiner oder zumindest die Cluniazenser auf die ökonomischen Veränderungen des Hochmittelalters reagierten, um die von den Theoretikern einer „Krise des Zönotitentums“ aufgestellte These einer ökonomischen Krise der Benediktiner infolge einer mangelnden Anpassung an die gesellschaftlichen Veränderungen zu überprüfen. Hilfreich wäre es, wie unter anderem von Constable vorgeschlagen, auf den problematischen Begriff der „Krise des Zönotitentums“ zu verzichten und eher von Reform, Wandel oder Differenzierung im hochmittelalterlichen Religiosentum zu sprechen; der Begriff der Reform (*reformatio*) hat dabei den Vorzug, dass

---

<sup>3290</sup> Vgl. Kapitel IV.2.2.1.

<sup>3291</sup> Zu Oblationen in Cluny vgl. Dannenberg, Das Recht der Religiösen, S. 181; ausführlicher Breitenstein, Das Noviziat im hohen Mittelalter, S. 87-90.

<sup>3292</sup> Siehe oben, Kapitel IV.2.2.1.

er in den hochmittelalterlichen Quellen am häufigsten gebraucht wurde, um religiösen Wandel zu bezeichnen.<sup>3293</sup> Die Blüte des hochmittelalterlichen Religiosentums ist auch vor dem Hintergrund der monastischen Differenzierung und Spezialisierung als Erfolgsmodell zu sehen: Für jeden Religiösen wie jeden Förderer gab es nun ein Kloster, das den eigenen Bedürfnissen entsprach; jede *religio* füllte eine eigene Nische aus. Rechnet man auch die Cluniazenser den spezialisierten *religiones* zu, so könnte das Bild einer „Krise des Zölibitentums“ durch eine Theorie des Wandels, der Spezialisierung und der Differenzierung im hochmittelalterlichen Religiosentum ersetzt werden.

### **2.3 Klosterregeln als „politische“ Dokumente: Die Texte und ihre Funktionen**

Am Ende dieser Untersuchung soll eine Rückkehr zu den Überlegungen in der Einleitung stehen. Dort stand geschrieben, dass diese Arbeit einen neuen Blick auf Klosterregeln bieten möchte, die bisher vor allem nach philologischen, spirituellen, rechtswissenschaftlichen oder institutionengeschichtlichen Gesichtspunkten erforscht wurden. Es wurde die These aufgestellt, dass Klosterregeln zwar in erster Linie spirituelle, organisatorische und rechtsförmige Texte seien, darüber hinaus aber auch „politische“ Dokumente darstellen, die ähnlich wie Historiographie oder Hagiographie betrachtet und analysiert werden können. Mit „politisch“ ist hier nicht nur gemeint, dass sie das Leben in einer Gemeinschaft ordnen<sup>3294</sup>, sondern auch, dass sie – über den Zweck der spirituellen Formung der Mönche und die Regelung des Alltagslebens hinaus – auch „politischen“ Zwecken dienen können. So können sie beispielsweise die Machtverhältnisse im Verband und damit verbandsinterne „Politik“ widerspiegeln, wie sie auch zuweilen aus dem politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umfeld der Klöster heraus erklärt und vor einem größeren „politischen“ Kontext interpretiert werden können. Die Untersuchung der *Consuetudines Guigonis* und der *Stephansregel* hat gezeigt, dass Klosterregeln Funktionen innerhalb und außerhalb der Gemeinschaften erfüllen konnten, und sie hat überraschenderweise ergeben, dass die Funktionen außerhalb der Gemeinschaften eine wichtige Rolle für die Abfassung der Texte spielen konnten. Die Gründe für die Niederschrift sowie einige mögliche Funktionen der beiden Regeln wurden bereits

---

<sup>3293</sup> Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 3.

<sup>3294</sup> Ebenso sieht es Coccia, *Regula et vita*, S. 210 f., wenn er das Leben innerhalb der Mönchsgemeinschaft als politische Erfahrung bezeichnet.

oben ausführlich dargelegt.<sup>3295</sup> Die Ergebnisse sollen nun, zum Abschluss, noch einmal zusammengefasst werden, um die „politischen“ Aspekte von Klosterregeln zu verdeutlichen. Die Forschung hat sich bislang in erster Linie auf die Funktionen der Texte innerhalb der Gemeinschaften fokussiert: Die Regeln fungierten als theologisch-spirituelle und moralische Texte, organisierten aber auch die Gemeinschaft, ordneten das alltägliche Leben und stifteten Identität. Sie konnten die mündliche Kommunikation und die Oberen der Klöster entlasten und Handlungsrichtlinien bieten, die bei Unklarheiten und in Streitfällen herangezogen werden konnten – dies war umso wichtiger, wenn die Verbände expandierten. Sie konnten Verbände begründen oder vereinheitlichen und Anleitungen für Neugründungen oder am jeweiligen Propositum interessierte Klöster geben. Ebenso konnten sie das Charisma des Gründers institutionalisieren und dessen Propositum wahren, wie sie auch generell den Wandel des Propositums erschweren konnten.<sup>3296</sup> Bislang für das Hochmittelalter noch nicht hinreichend betont ist die Rolle, die Klosterregeln für Klosterreformen spielen konnten<sup>3297</sup>, denn manche Regel – wie beispielsweise die Stephansregel (Regel A) – wurde zur Durchführung einer Verbandsreform verfasst. Die Texte konnten innerhalb der Gemeinschaften eine „politische“ Dimension haben, wenn sie aus einem Konflikt heraus entstanden. Sie konnten nur von einer Gruppe getragen werden und der Durchsetzung der Interessen dieser Gruppe auf Kosten einer anderen dienen, ebenso, wie sie Kompromisse widerspiegeln konnten. Auch hier ist die Stephansregel (Regel A und B) das beste Beispiel. Unter den Funktionen der Texte außerhalb der Gemeinschaften wurde bisher in erster Linie hervorgehoben, dass sie eine Integration der Verbände in die Amtskirche ermöglichten und damit eine Bekämpfung der neuen Orden als Häretiker verhinderten<sup>3298</sup>, was wiederum die Expansion der Verbände erleichterte. Sie konnten darüber hinaus für die Gründung und Förderung von Klöstern werben und waren daher manchmal nicht nur Texte für die Religiösen, sondern auch für die Bischöfe und weltlichen Machthaber, die als Adressaten mit bedacht werden sollten. Eine wichtige Funktion der Regeln, die noch nicht hinreichend unterstrichen wurde, war es, die Nachteile aus einer nicht exemten Stellung der Verbände

---

<sup>3295</sup> Vgl. Kapitel IV.1.3.

<sup>3296</sup> Siehe hierzu den Forschungsüberblick in Kapitel I.2.3.

<sup>3297</sup> Für das Frühmittelalter wies beispielsweise Diem, *Das monastische Experiment*, S. 154-162, auf die Reformbemühungen des Caesarius von Arles als Hintergrund für dessen Klosterregeln hin. Schreiner, *Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform*, S. 42, betonte allgemein den Zusammenhang zwischen Reformen und Schriftlichkeit im hoch- und spätmittelalterlichen Religiosentum: „Reformstreben hoch- und spätmittelalterlicher Mönchsorden wirkte als Schubkraft von Schriftkultur. (...) Verstärkte Schriftlichkeit im Mönchswesen des hohen und späten Mittelalters ist der lesbare Niederschlag klösterlicher Verbandsbildung, deren Ziel es war, mit Hilfe generalisierbarer Lebensgewohnheiten Reform zu einem dauerhaften Merkmal monastischer Lebensführung zu machen.“ Dies sollte auch für hochmittelalterliche Klosterregeln stärker beachtet werden.

<sup>3298</sup> Siehe hierzu den Forschungsüberblick in Kapitel I.2.3.

auszugleichen. Eine schriftliche Regel verhinderte oder erschwerte, dass die Bischöfe das Propositum der Klöster wandelten; zudem gaben die Regeln den Bischöfen eine Leitlinie zur Korrektur der Klöster, die ebenfalls der Aufrechterhaltung des Propositum diene. Durch die Regel wurde eine dauerhafte Einheit von Klosterverbänden über mehrere Diözesen hinweg möglich; vielleicht hing der Zeitpunkt der Niederschrift der Regeln oftmals auch davon ab, wann ein Verband über eine Diözese hinaus expandierte.

Eine Regel konnte ebenfalls dazu benutzt werden, die Klöster in ihr unmittelbares politisches und soziales Umfeld einzufügen; sie vermittelte diesem Verlässlichkeit und konnte damit zum Gedeihen der Klöster in friedvoller Umgebung beitragen. Sie konnten der Durchsetzung territorialer Ansprüche der Klöster dienen, eine für das Umfeld akzeptable Nische für die Klöster schaffen und die Konkurrenz zu den weltlichen und geistlichen Nachbarn oder Nachbarinstitutionen – wie den lokalen Bauern, Kaufleuten, Weltklerikern oder Klöstern – reduzieren. Das Verhältnis zu anderen Klöstern spielte für die Abfassung der Regeln auch insofern eine Rolle, als sie den Transitus von Mönchen zu weniger strengen Gemeinschaften erschwerten. Zuletzt konnten die Regeln auch der Durchsetzung territorialpolitischer und ökonomischer Interessen der Machthaber dienen, da diese es mitunter ermöglichten, eine Gegend massiv umzugestalten.

Diese Auflistung möglicher Funktionen von Klosterregeln erhebt keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit. Welche Funktionen einer konkreten Klosterregel zukamen und aus welchen Gründen diese niedergeschrieben wurde, ist für jeden Klosterverband bzw. Orden – und im Grunde auch jedes Kloster – einzeln zu beantworten. In vielen Fällen wird es wohl einen Zusammenhang mit der Expansion der Verbände geben. Für diese Fragen müssen zudem die komplexen Vorgänge der Implementierung von Klosterregeln beachtet werden. Auch die Funktionen der päpstlichen Approbationen von Klosterregeln, die bisher in erster Linie im Hinblick auf eine Integration der jeweiligen *religio* in die Amtskirche interpretiert wurden, müssen vor dem Hintergrund der vielfältigen Funktionen der Regeln neu bedacht werden. Denn es ist davon auszugehen, dass auch eine Approbation sehr vielfältige Funktionen erfüllen konnte.

Angesichts der Rolle, welche die Regeln für die Identität und Spiritualität der Orden spielen – sie können geradezu das „Heilige“ eines Ordens verkörpern – mag es manche(n) stören, dass hier so nachdrücklich die These vertreten wird, dass für die Abfassung dieser Texte auch – oder in manchen Fällen sogar primär – profane Angelegenheiten wichtig sein konnten, und manchem mag hier der Vorwurf des Reduktionismus auf der Zunge liegen. Deshalb soll hier noch einmal ausdrücklich unterstrichen werden, dass Klosterregeln auch im Hochmittelalter

selbstverständlich *primär* spirituelle Texte darstellten und den je kloster- oder ordenseigenen Weg zur Vervollkommnung weisen sollten.<sup>3299</sup> Doch zum einen schließt dies andere Funktionen der Texte nicht aus, und zum anderen sind von den Funktionen der Texte die Gründe für deren Niederschrift abzuheben, die nicht immer primär spiritueller Natur sein mussten. Da es als Hochmut aufgefasst werden konnte, wenn man eine eigene Regel schrieb, mochten spirituelle Gründe sogar bisweilen die Niederschrift eines Regeltextes verhindern, so dass mancher – wie zum Beispiel Guigo für die kartäusischen *Consuetudines* – einen Anstoß von außen benötigte, ehe er zur Feder griff.<sup>3300</sup>

Dass für die Niederschrift der Regeln mitunter auch profane Aspekte eine Rolle spielten, lag daran, dass hochmittelalterliche Klöster nicht nur religiöse, sondern auch profane territorialpolitische und ökonomische Funktionen einnehmen konnten; zudem konnten die Verhältnisse innerhalb von Klöstern von der Außenwelt beeinflusst werden, wie unter anderem Steffen Patzold für Benediktinerklöster im ottonisch-salischen Reich gezeigt hat.<sup>3301</sup>

Die Mönche mochten versuchen, soweit als möglich ein himmlisches, engelgleiches Leben zu verwirklichen, doch sie blieben an die „Welt“ gebunden. Nicht einmal Eremiten konnten sich ganz der „Welt“ entziehen – und dies wird nirgendwo besser sichtbar als an der grandmontensischen Verbandskrise der 1180er Jahre, die eine eminent politische Dimension hatte. Die Mönche hatten mitunter mächtige Verwandte, die in die Klöster hineinzureden versuchten; sie brachten manchmal konventionelle Vorstellungen mit, welche das Propositum untergruben; zuletzt blieben sie immer von Förderern abhängig, die aus den Klöstern oft nicht nur religiösen, sondern auch weltlichen Nutzen herauschlagen wollten.

Die möglichen profanen Funktionen von Klosterregeln und der Einfluss der Außenwelt auf die Niederschrift der Texte ergaben sich aus der Verwobenheit der hochmittelalterlichen Klöster mit der „Welt“. Somit spiegeln die Regeltexte die komplizierte Stellung der Klöster wider, die bei allen transzendenten Idealen notgedrungen der irdischen Wirklichkeit verhaftet blieben. Bei allen wichtigen und interessanten Perspektiven auf die Klosterregeln, welche die Forschung bereits eröffnet hat, gilt es daher die ganze Komplexität und Vielschichtigkeit dieser Texte noch zu entdecken. Sie sind hierin durchaus mit der Historio- und Hagiographie vergleichbar, und es kann sich – wie diese Untersuchung hoffentlich gezeigt hat – lohnen, diese nach ähnlichen Analysekatégorien zu betrachten, wobei der spirituell-theologische Aspekt der Texte keinesfalls ausgeblendet werden darf. Eine eingehendere Untersuchung

---

<sup>3299</sup> Siehe hierzu auch Kapitel IV.2.1.1.

<sup>3300</sup> Vgl. Kapitel IV.1.3.1.

<sup>3301</sup> Vgl. Patzold, *Konflikte im Kloster*, S. 306-325.

dieser Texte könnte noch manche überraschende Erkenntnis zu Tage bringen: Für die Geschichtswissenschaft verbirgt sich hier noch mancher ungehobene Schatz.

## V Anhang

### 1 Die Regel A – eine Rekonstruktion/ Kommentar zur Stephansregel

#### 1.1 Vorbemerkung

##### 1.1.1 Überlieferung, Edition und Datierung der Regel

Die Stephansregel ist in neun Handschriften überliefert; die drei frühesten Manuskripte stammen aus dem 13. Jahrhundert, weitere zwei aus dem 17. und vier aus dem 18. Jahrhundert. Eine kritische Edition der Regel wurde durch den Benediktiner Jean Becquet vorgenommen, der neben den Manuskripten auch zwei Editionen aus dem 17. bzw. 18. Jahrhundert berücksichtigte.<sup>3302</sup> Seine maßgebliche Edition erschien im Jahr 1968 innerhalb des *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, zusammen mit anderen grandmontensischen Schriften des 12. Jahrhunderts.<sup>3303</sup> Damit sind die wichtigsten Quellen der Zeit leicht verfügbar – allerdings ist der Band nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Ohne die Editionsleistung Jean Becquets schmälern zu wollen, der sich in zahlreichen Publikationen als Pionier der Grandmontensenforschung ausgewiesen und sich unschätzbare Verdienste um die Erforschung des Ordens erworben hat, so ist doch anzumerken, dass der Band zwar einen zuverlässigen Text bietet, aber dennoch unter einigen Mängeln leidet. Dies betrifft vor allem die Einführungen zu den Texten, die allzu knapp geraten sind<sup>3304</sup> – die Einführung zur Stephansregel umfasst nicht einmal eine gedruckte Seite – und keinerlei Handschriftenbeschreibungen enthalten. Ebenso ausbaufähig ist der kritische Apparat, der zwar die handschriftlichen Variationen erfasst, aber die Parallelen zu anderen Texten nicht hinreichend kenntlich macht. So wurden unter anderem die Parallelen der Stephansregel zu den kartäusischen *Consuetudines*, auf die Becquet bereits in den 1950er Jahren hingewiesen

---

<sup>3302</sup> Vgl. *Regula Stephani, Monitum*, S. 64.

<sup>3303</sup> Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968.

<sup>3304</sup> Kritik an der Edition äußerte allein Marilyn Dunn. Ihre Kritik ist zwar im Kern berechtigt, schießt durch ihren harten Ton aber über das Ziel hinaus, vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 8 f.: „The prevalent notion that there existed some direct links between Italo-Greek monasticism and the new orders and congregations rests on extremely shaky foundations indeed - as does Becquet's magisterial new edition of the *Scriptores Ordinis Grandimontensis*, a collection of early Grandmontine texts but one made without any historical introduction.“ Ebenda, S. 67: „Becquet dedicates his own magnum opus, the *Scriptores Ordinis Grandimontensis* to the Limousin historian Guibert; but in his methods and in the materials which he uses, if not in spirit, he is closer to the Maurists.“



hatte, in der Edition nicht gekennzeichnet.<sup>3305</sup> Die Edition kann damit nicht benutzt werden, ohne die Aufsätze von Becquet heranzuziehen, welche seine editorischen Entscheidungen erklären und Zusatzinformationen liefern können.<sup>3306</sup> Doch auch die Aufsätze sind keineswegs hinreichend, denn manche Einflüsse auf die grandmontensischen Schriften blieben auch von Becquet gänzlich unerkannt – wie die Hauptquelle der Stephansregel, Grimlaics Regula solitariorum.<sup>3307</sup> Diejenigen, die sich mit dem historischen Kontext der Stephansregel oder anderer grandmontensischer Schriften befassen wollen, sind daher vor die undankbare Aufgabe gestellt, die Versäumnisse der Edition nachzuholen – was in dieser Untersuchung in Bezug auf die Regel nur partiell möglich ist. Langfristig erscheint so eine neue, kommentierte Edition der grandmontensischen Schriften als unabdingbar.

Eine Edition stellt Weichen; sie beeinflusst die Fragen, welche die Forschung an einen Text stellt, und dies wird nur an wenigen Beispielen so deutlich wie an der Stephansregel. So wird die Frage nach der Datierung der Regel vergleichsweise selten gestellt, obwohl sie für eine Analyse des Textes bedeutend ist. Dazu mag beitragen, dass Becquet die Regel in seiner Edition kommentarlos Stephan von Liciac zuschrieb<sup>3308</sup>, ohne zu erwähnen, dass er de facto einen Text aus dem Jahr 1188 abdruckte – hierbei handelt es sich um die einzige erhaltene Textversion, die sich jedoch nachweislich von der ursprünglichen Regel unterscheidet. Becquet wurde sich dieses Problems wohl erst lange nach der Edition bewusst<sup>3309</sup>, weshalb er darauf in seiner Edition nicht einging, und er unternahm auch an anderer Stelle nicht den Versuch, die ursprüngliche Regel zu rekonstruieren. In einem 1998 publizierten Aufsatz erwog er sogar die Möglichkeit, dass der gesamte erhaltene Regeltext von Gerhard Ithier stammte; von der ursprünglichen Regel ließe sich nur eine „image virtuelle“ fassen.<sup>3310</sup> Aufgrund der Edition wird in den meisten Publikationen vorausgesetzt, dass die

---

<sup>3305</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 98, 109 und 111 (Aufsatz von 1958). Siehe auch Ders., *Les institutions de l'ordre de Grandmont*, S. 64 f. (Aufsatz von 1952).

<sup>3306</sup> So auch Dunn, *Church and Society*, S. 52, Anm. 1: „This is an edition of a number of the earliest Grandmontine texts but one with no historical introduction and little in the way of commentary on the texts themselves. The reader is simply advised to read earlier articles, mainly by Becquet himself.“ Viele dieser Aufsätze sind versammelt in: Becquet, J., *Etudes grandmontaines (Mémoires et documents sur le Bas-Limousin 22)*, Ussel 1998. Für die Regel besonders wichtig sind folgende Aufsätze: Becquet, J., *La règle de Grandmont*, in: Ders., *Etudes grandmontaines (Mémoires et documents sur le Bas-Limousin 22)*, Ussel 1998, S. 91-118 [Nachdruck eines 1958 publizierten Aufsatzes]; Becquet, J., *Grandmont et le droit*, in: Ders., *Etudes grandmontaines (Mémoires et documents sur le Bas-Limousin 22)*, Ussel 1998, S. 207-216.

<sup>3307</sup> Siehe unten, Kapitel V.1.4 und V.1.5.

<sup>3308</sup> Vgl. *Regula Stephani*, S. 63.

<sup>3309</sup> In seinen Aufsätzen der 1950er und 1960er Jahre schrieb Becquet die Version von 1188 Stephan von Liciac zu, ohne dies weiter zu hinterfragen, vgl. Ders., *Les institutions de l'ordre de Grandmont*, S. 61 und 63; L'„Institution“: *premier coutumier*, S. 74; *La règle de Grandmont*, S. 92; *La première crise de l'ordre de Grandmont*, S. 137; *La liturgie de l'ordre de Grandmont*, S. 177. In zwei Aufsätzen aus dem Jahr 1998 war er sich jedoch des Problems bewusst, vgl. Ders., *Grandmont et le droit*, S. 213 f.; *L'ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 218, wo er die Zuschreibung der Regel an Stephan von Liciac als „commodité éditoriale“ bezeichnete.

<sup>3310</sup> Becquet, *Grandmont et le droit*, S. 51 f.

Grandmontenserregel in ihrer heutigen Gestalt unter Stephan von Liciac niedergeschrieben wurde.<sup>3311</sup> Allein Maire Wilkinson vertritt die These, dass die Regel erst in den 1180er Jahren verfasst wurde.<sup>3312</sup> Diese These vernachlässigt jedoch zwei Quellen des 12. Jahrhunderts, in denen Stephan von Liciac – mittelbar oder unmittelbar – als Verfasser der Regel angegeben wird.<sup>3313</sup> Zudem ist eine Papstbulle Urbans III. aus dem Jahr 1186 tradiert, die sich auf die Regel bezieht. In der Bulle wird berichtet, dass im Streit zwischen Klerikern und Konversen Vertreter beider Parteien bei dem Papst erschienen und ihm ihre Sicht der Dinge schilderten. Der Papst erarbeitete anschließend zusammen mit einer Kommission, die zum größten Teil aus Grandmontensern bestand, einen Kompromiss. Dieser schlug sich in mehreren ausdrücklich benannten Punkten nieder, die zusätzlich in die Regel aufgenommen werden sollten<sup>3314</sup>; die frühere Regel sollte also überarbeitet und ergänzt werden, sie wurde keineswegs neu geschrieben. Darüber hinaus wurde auch in der Approbation der Regel durch Clemens III. aus dem Jahr 1188 erwähnt, dass Urban III. die Regel korrigiert hatte.<sup>3315</sup> Demnach existierte die Regel mindestens in zwei Versionen, einer verloren gegangenen Ursprungsversion, die unter Stephan von Liciac entstand<sup>3316</sup>, und einer erhaltenen überarbeiteten Version, die zwischen Januar und Juni 1188 verfasst und am 27.06.1188 durch Papst Clemens III. approbiert wurde.<sup>3317</sup> Neben Becquet nahmen auch Cristina Andenna und Kathrin Korn die Existenz zweier Regeln an, wobei allein Korn ausführlicher auf Urbans Korrekturen einging.<sup>3318</sup> Die Ursprungsversion soll im Folgenden „Regel A“, die Fassung von 1188 „Regel B“ genannt werden.

---

<sup>3311</sup> Vgl. unter anderem Bresson, *Monastères de Grandmont*, S. 4 f.; Dubois, *Grandmontains et chartreux*, S. 10 f.; Fouquet/ Philippe-Étienne, *Des Bons-Hommes*, S. 24 und 35 f.; Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont*, S. 55 f.; Lanthonie, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 11; Melville, *In solitudine ac paupertate*, S. 11 f.; Ders., *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 358; Milano, *Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret?*, S. 75 f.; Palma, *La povertà nell' "ordo" di Grandmont*, S. 275-277.

<sup>3312</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the Papal Re-Constitution*, S. 154 f.

<sup>3313</sup> Vgl. *Epigrammata priorum Grandimontis*, S. 239: „Ipse regulam confecit et constrixit ordinem.“ Vgl. *Elogia priorum Grandimontis*, S. 503: „Et facta beati Stephani confessoris atque instituta quae pene in obliuionem deuenerant conscribi et recitari iussit.“

<sup>3314</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416-1418.

<sup>3315</sup> Vgl. Migne, PL 204, Sp. Sp. 1137 f. und 1161 f.

<sup>3316</sup> Vgl. Becquet, *L'Ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 218. In einem anderen Aufsatz äußerte sich Becquet vorsichtiger und fragte sich, ob man Stephan von Liciac überhaupt eine legislative Rolle zuschreiben könne; er nahm aber die Existenz einer Regel vor 1181 an, vgl. Becquet, *Grandmont et le droit*, S. 209 und 213 f.

<sup>3317</sup> Der Terminus post quem ergibt sich aus der Reformversammlung von Bois de Vincennes im Dezember 1187, deren Beschlüsse zum Teil in die neue Regel eingearbeitet wurden, siehe z.B. unten, Kommentar zu Kapitel 60; der Terminus ante quem ergibt sich aus der Approbation der Regel durch Papst Clemens III. Der Regeltext mitsamt der Approbationsbulle ist abgedruckt in: Migne, PL 204, Sp. 1135-1162 (Bulle Sp. 1137 f. und 1161 f.); vgl. hierzu auch die Korrekturen in Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 24, S. 157 f. Die Originalurkunde ist leider nicht erhalten.

<sup>3318</sup> Vgl. Becquet, *L'Ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 218; Ders., *Grandmont et le droit*, S. 209 und 213 f.; Andenna, *Dall'esempio alla santità*, S. 182 f. (Existenz einer von Urban III. korrigierten Regel) und 214 (Regel unter Stephan von Liciac); Korn, *Quae a rationis tramite non discordant*, S. 54 und 149-151 (von Urban III. veränderte Regel) sowie 173 (Regel unter Stephan von Liciac). Brigitt Legrand diskutierte die Regel nur kurz

Während die Regel B ziemlich genau in das Jahr 1188 datiert werden kann, ergibt sich für die Entstehung der Regel A mit den Jahren 1139 bis 1157 ein ziemlich breiter Zeitrahmen. Dies ist umso bedauerlicher, als in den 1150er Jahren die Machtübernahme Heinrichs II. Plantagenet in Aquitanien stattfand, die eine Rolle für die Niederschrift der Regel hätte spielen können.<sup>3319</sup> Der Terminus post quem ergibt sich, folgt man der Edition Becquets, aus dem Decretum Gratiani, das erst 1140/42 fertiggestellt wurde und aus dem man in der Stephansregel zitierte.<sup>3320</sup> Doch die zwei Zitate aus dem Decretum Gratiani finden sich ebenso im Decretum bzw. der Collectio Tripartita A Ivos von Chartres wieder; da man für die Stephansregel Ivos Prolog verwendete, ist es somit wahrscheinlicher, dass man eines der Werke Ivos benutzte.<sup>3321</sup> Entsprechend kann allein das Jahr 1139, in dem Stephan von Liciac Prior wurde, als sicherer Terminus post quem gelten. Als Terminus ante quem könnte man das Jahr 1156 oder 1159 sehen, da meist angenommen wird, dass Papst Hadrian IV. in diesem Jahr die Stephansregel approbierte. Diese Datierung ist jedoch ebenfalls nicht ganz unproblematisch – nicht nur, weil die Datumszeile der betreffenden Urkunde wohl im Nachhinein hinzugefügt wurde<sup>3322</sup>, sondern vor allem, weil es bei der erhaltenen Bulle

---

und vermerkte dabei: „Die Regel könnte mehrmals erweitert worden sein.“ (Legrand, Die Klosteranlagen der Grammontenser, S. 21, Anm. 62).

<sup>3319</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.3.3.

<sup>3320</sup> Vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 358.

<sup>3321</sup> Die Aussagen zu den Belegstellen Ivos müssen vorbehaltlich einer künftigen kritischen Edition getroffen werden. Vorläufige Editionstexte werden von Bruce Brasington, Martin Brett und Przemysław Nowak auf folgender Internetseite zur Verfügung gestellt: <https://ivo-of-chartres.github.io/> (7.08.2015) / revision stamp 2014-06-03 / b8a41. Bei der Collectio Tripartita handelt es sich um die erste Edition überhaupt, und auch für das Decretum und die Panormia ist der online publizierte Text vorzuziehen, da er auf einem Vergleich der verschiedenen Editionen und einem Abgleich mit verschiedenen Handschriften beruht. Zudem ist zu beachten, dass die Verfasserschaft Ivos für die Panormia von Christof Rolker angezweifelt wurde, siehe Rolker, C., Ivo of Chartres and the Panormia: The Question of Authorship Revisited, in: Erdő, P./ Szurómi, S. A. (Hg.), Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 - 8 August 2008 (Monumenta iuris canonici. Ser. C, Subsidia 14), Vatikan 2010, S. 187-206. Auf Basis der vorläufigen Edition ergeben sich folgende Parallelstellen zwischen der Stephansregel und Ivos (oder ihm zugeschriebenen) Werken: Eines der in der Regel A angeführten Zitate findet sich nur in Ivos Decretum und der Collectio Tripartita A, nicht aber in Ivos Panormia, siehe das Zitat in Regula Stephani, cap. 39, vgl. Ivo von Chartres, Decretum 6, cap. 76; Collectio Tripartita A 1,55, cap. 52; aber auch: Gratian, Decretum, D. 81 c. 23. Ein weiteres Zitat, das vielleicht einem Werk Ivos entnommen wurde, findet sich in Regula Stephani, cap. 61, vgl. Ivo von Chartres, Decretum 7, cap. 11; Panormia 3, cap. 181; Collectio Tripartita A 1,55, cap. 18; aber auch: Gratian, Decretum, C. 18 q. 2 c. 5.

<sup>3322</sup> Aufgrund der Bulle schlug Melville das Jahr 1156 als Terminus ante quem für die Stephansregel vor, vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 358. Die Bulle liegt ediert vor bei Becquet, Bullaire (1963), Nr. 4-5, S. 112-114; sie ist auf das Jahr 1156 datiert, doch gerade die Datumszeile der Urkunde ist nicht unproblematisch, denn sie ist für Hadrian IV. unüblich. Delisle, Examen de treize chartes, S. 174, beurteilte die Papstbulle aufgrund dessen als Fälschung; auch passe der angegebene Ort nicht zum Itinerar des Papstes. Er hielt es aber auch für möglich, dass die Zeile von späteren Schreibern geändert wurde. Becquet, Le bullaire de l'ordre de Grandmont, Revue Mabillon 53 (1963), Nr. 4-5, S. 282 f., hielt die Zeile für eine spätere Interpolation und die Bulle daher für authentisch; er verwies auf andere, ähnliche Bullen des Papstes. Zudem zog er als Beleg eine Stelle aus der Handschrift Paris B.N. latin 10891 heran, in der die Approbation durch Hadrian IV. erwähnt wurde. Eine alternative Datierung der Bulle wird durch einen Aufsatz Becquets impliziert: Da die in der Bulle erwähnte Reise der Bischöfe von Limoges und Cahors zum Papst im Jahr 1159 stattgefunden haben könnte – Bischof Gerald II. von Limoges fehlte nämlich bei der Beerdigung Stephans von Obazine im selben Jahr, vgl.

fraglich ist, ob es sich überhaupt um eine Approbation handelt. Denn in dieser wurde das Wort *regula* nicht einmal erwähnt, und es findet sich dort auch kein anderes Wort, das sicher auf einen normativen Text verweist. Es wurde nur davon berichtet, dass die beiden Bischöfe von Limoges und Cahors dem Papst mündlich von Stephan von Muret und der Lebensweise der Grandmontenser erzählt hatten; Hadrian lobte das *propositum* des Verbandes und hielt ihn an, weiterhin den Pfaden des Gründers zu folgen und die (nicht näher bestimmten) Laster zu überwinden.<sup>3323</sup> Damit weist die Bulle eine „purely exhortative nature“<sup>3324</sup> auf. Nun wissen wir, dass es eine Approbationsurkunde Hadrians IV. gegeben hat, da sich Alexander III. und später Urban III. auf diese beriefen.<sup>3325</sup> Entweder also wurde die eher exhortative Bulle im Nachhinein als Approbation interpretiert, oder die Approbationsurkunde ist nicht mehr erhalten. Tatsächlich behauptete Bernard Gui in seinem Geschichtswerk über die

---

Becquet, *Les évêques de Limoges aux X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles (suite)* (1980), S. 136 –, wäre auch eine Datierung auf das Jahr 1159 möglich.

<sup>3323</sup> Für den Text der Bulle vgl. Becquet, *Bullaire* (1963), Nr. 4-5, S. 112-114. Becquet beschrieb die Bulle hier nur als „approbation de la vie des Grandmontaines“ (ebenda, S. 112) und wertete sie auch an anderer Stelle nicht als Approbation des Regeltextes, vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 117, Anm. 91. Nach ihm wurde die Stephansregel erst 1188 durch Papst Clemens III. approbiert, vgl. Ders., *Grandmont*, S. 43; Ders., *La première crise de l'ordre de Grandmont*, S. 148 f. Dagegen sah Melville die Bulle als eine „wohl auch auf den Regeltext bezogene[n] Approbation“ (Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 358). Implizit wurde das auch bei Lanthonie, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, S. 11, sowie Fouquet/ Philippe-Étienne, *Des Bons-Hommes*, S. 24, vorausgesetzt. Die Bulle berichtet davon, dass die Bischöfe von Limoges und Cahors den Papst aufgesucht und die *religio* und *conuersatio* der Grandmontenser gelobt hätten; anschließend findet sich folgender doppeldeutiger Satz: „Nos uero id quod, predictis fratribus nostris referentibus, de uobis accepimus gratum modis omnibus et acceptum habentes, pium et laudabile propositum uestrum et sanctae religionis feruorem (...) plurimum in Domino commendamus.“ Dies kann heißen, dass die Bischöfe dem Papst nur mündlich Bericht erstatteten, aber auch, dass sie etwas mitbrachten – wie beispielsweise die Regel A. Der Begriff *propositum* ist der einzige in der gesamten Bulle, der sich auch auf einen geschriebenen normativen Basistext beziehen könnte, generell aber den Entschluss zum monastischen Leben, die monastische Lebensweise und seit dem 12. Jahrhundert die spirituelle und institutionelle Leitidee eines Ordens – in Abgrenzung zu anderen Orden – bedeutet (vgl. Schürer, *Das propositum in religiös-asketischen Diskursen*, S. 113 f. und 126). Ab dem Beginn des 13. Jahrhunderts ist nachweisbar, dass das Wort zur „Bezeichnung normativer Basistexte für Kommunitäten mit intermediärem Status“ (ebenda, S. 128) diene.

Es kann somit nicht ausgeschlossen werden, dass sich der Begriff *propositum* in der Bulle Hadrians auf die Regel A bezog, zumal es Hinweise gibt, dass der Status der Grandmontenser als Religiöse zu Zeiten Stephans von Liciac nicht unumstritten war, siehe Kapitel III.5.1.2.2. Allerdings ist eine solche Wortbedeutung im Satzzusammenhang eher unwahrscheinlich, denn das *propositum* wurde hier mit *sanctae religionis feruorem* gepaart, was den Begriff eher in die Nähe eines Vorsatzes oder einer Leitidee rückt. Zudem drückt die Wendung *in Domino commendamus* mehr ein Lob als eine rechtliche Bestätigung aus; hierfür erscheint der Begriff *confirmamus* als passender, der in den späteren päpstlichen Bestätigungen der grandmontensischen Institutio bzw. der Regel B verwendet wurde, vgl. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, Bd. 4, Sp. 913 (Bestätigung der Institutio durch Alexander III.); Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1417 (Bestätigung der Institutio durch Urban III.); Migne, PL 204, Sp. 1161 f. (Approbation der Regel durch Clemens III.). Zudem erfordert der Rechtsakt einer Approbation Eindeutigkeit, so dass sich die Frage stellt, warum sich Hadrian IV. nicht deutlicher ausdrückte, wenn er sich wirklich auf die Regel A bezog. Becquet erklärte die recht vagen Formulierungen der Bulle damit, dass das Papsttum angesichts der Neuartigkeit der Grandmontenser Vorsicht walten ließ, und zog eine Parallele zu den Templern, vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 117, mit Anm. 91. Insgesamt lässt sich der Zweifel daran, dass Hadrians Bulle sich auch auf den Regeltext bezog, nicht ausräumen; Dunn, *Church and Society*, S. 165, ist hier ebenfalls skeptisch.

<sup>3324</sup> Dunn, *Church and Society*, S. 165.

<sup>3325</sup> Vgl. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, Bd. 4, Sp. 913 (Alexander III.); Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1417 (Urban III.).

Grandmontenser die Existenz einer weiteren Urkunde Hadrians IV.<sup>3326</sup> Daher spricht mehr für die Ansicht Guiberts, dass die Approbationsurkunde Hadrians verloren gegangen ist.<sup>3327</sup> Bietet die erhaltene Bulle Hadrians somit keine Anhaltspunkte für die Datierung der Regel A, so liefern die Regel selbst und die Vita Hugonis einen sicheren Terminus ante quem. Da die Regel A vor allem auf seiner Erinnerung fußte, musste jene vor dem Tod Hugo Lacertas im Jahr 1157 verfasst worden sein.<sup>3328</sup> Auch die wahrscheinlich verloren gegangene Approbation Hadrians IV. († 1159) und das Zeugnis des Johannes von Salisbury belegen, dass die Regel A im Jahr 1159 bereits existierte.<sup>3329</sup>

Trotz des breiten Zeitrahmens für die Entstehung der Regel A sprechen einige Erwägungen dafür, dass sie erst nach 1145 oder, wahrscheinlicher noch, nach 1150 entstand. Denn es stellt sich die Frage, ob es sinnvoll gewesen wäre, nach der Abfassung der Regel allzu lange zu warten, bis man Kontakt mit dem Papsttum herstellte. Tatsächlich wäre es für Stephan von Liciac und seine Reformbemühungen von Vorteil gewesen, möglichst schnell nach der Niederschrift der Regel eine Approbation zu erreichen, vor allem, wenn seine Reformpläne nicht unumstritten waren, wofür es einige Indizien gibt.<sup>3330</sup> Falls die Regel vor 1145 entstanden wäre, so hätte der Prior versuchen können, unter Papst Innozenz II. (1130 – 1143) oder Eugen III. (1145 – 1153) eine Approbation einzuholen. Innozenz II. schied vielleicht aus, da die Regel zu spät fertiggestellt wurde. Man kann aber kaum einen vernünftigen Grund dafür finden, warum man sich nicht um die Anerkennung Eugens III. bemühte. Die Gelegenheit wäre äußerst günstig gewesen, da sich Eugen III. in den Jahren 1146 – 1148 in Frankreich aufhielt und mehrere Synoden abhielt (Paris 1147, Reims 1148). Zudem hatten der Bischof Gerald II. von Limoges und Eugen III. ein gutes Verhältnis zueinander; dies wird daran sichtbar, dass Eugen III. den Bischof mit mehreren Aufträgen bedachte.<sup>3331</sup> Demgemäß hätte es sich angeboten, dass Bischof Gerald II. von Limoges Eugen III. bei einer dieser Gelegenheiten die Grandmontenser vorstellte und auf eine Approbation hinarbeitete. Auch wenn diese hypothetischen Überlegungen nichts beweisen können und man berücksichtigen muss, dass die Regel vielleicht vor der Approbation bereits mehrere Jahre lang praktiziert worden war, so lassen sie doch eine Abfassung der Regel nach 1145 oder sogar erst nach 1150 wahrscheinlicher erscheinen.

---

<sup>3326</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1963), Nr. 3-5, S. 112 f.

<sup>3327</sup> Vgl. Guibert, Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont. Appendice (1877), S. 51.

<sup>3328</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 65; Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 50.

<sup>3329</sup> Zu Johannes von Salisbury siehe unten, Kapitel V.1.1.4. Becquet schlug in einem Aufsatz den Policraticus des Johannes von Salisbury – und damit das Jahr 1159 – als Terminus post quem für die Regel vor, vgl. Becquet, La règle de Grandmont, S. 94, Anm. 8.

<sup>3330</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>3331</sup> Vgl. Becquet, Les évêques de Limoges aux X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles (suite) (1980), S. 133 und 135.

## 1.1.2 Möglichkeiten und Grenzen einer Rekonstruktion

Eine Rekonstruktion der Regel A ist, anders als man befürchtet, kein hoffnungsloses Unterfangen – wir können mehr als nur eine „image virtuelle“<sup>3332</sup> der Regel A fassen. Tatsächlich gibt es zahlreiche verbandsinterne wie -externe Quellen, die Auskunft über Inhalte der Regel A geben bzw. eine Zuordnung ermöglichen; diese werden unten in Kapitel V.1.1.4 aufgelistet. Zudem erlauben die zahlreichen Dokumente, die im Rahmen der Verbandskrise der 1180er Jahre entstanden, eine eindeutige Zuordnung mancher Kapitel zur Regel B. Diese Überlieferungslage ist ein Glücksfall – insgesamt ist die Regel A daher relativ gut rekonstruierbar. Gleichwohl sind einer Rekonstruktion trotz der guten Ausgangslage Grenzen gesetzt. So ist es vereinfacht, wenn man für die Regel A von Kapiteln spricht, denn es ist unklar, ob die erste Grandmontenserregel bereits eine Kapiteleinteilung kannte; man sollte daher besser von Abschnitten der Regel sprechen. Ebenso ist unklar, ob die Abschnitte in derselben Reihenfolge wie in der Regel B angeordnet waren oder ob man in den 1180er Jahren eine Neuordnung vornahm. Nicht alle Kapitel/ Abschnitte können eindeutig zugeordnet werden; dennoch ergibt die Rekonstruktion zumindest für die wichtigsten Kapitel, die besonders charakteristisch für die Grandmontenser sind, ein klares Bild. Auch soll nicht behauptet werden, dass der Wortlaut der Abschnitte in der Regel A den entsprechenden Kapiteln in der Regel B entsprach, denn es konnten jederzeit nachträglich Interpolationen vorgenommen werden. Die Rekonstruktion sagt somit nur etwas über die ungefähren Inhalte der Regel A aus.

Trotz dieser Einschränkungen ermöglicht die Rekonstruktion die Aussage, dass die Regel B die Regel A wohl eher ergänzen als tiefgreifend ändern wollte. In der Regel B wird durchaus die Tendenz sichtbar, die Regel A unbeschadet in die neue Regel zu überführen. Dies ist einerseits daran fassbar, dass Widersprüche im Text erhalten blieben<sup>3333</sup>, andererseits daran, dass Abschnitte tradiert wurden, die nicht mehr der Realität des Verbandes in den 1180er Jahren entsprachen<sup>3334</sup> oder sogar kontraproduktiv für die Lösung der damaligen Verbandskrise waren.<sup>3335</sup> Aufgrund dessen ist es auch unwahrscheinlich, dass man für die

---

<sup>3332</sup> Becquet, Grandmont et le droit, S. 213 f.

<sup>3333</sup> Siehe den Kommentar zu den jeweiligen Teilen/ Kapiteln: Titel und Prolog „De unitate et diuersitate regularum“; Kapitel 4, 13 und 17; Kapitel 5 und 26.

<sup>3334</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 24 und 32.

<sup>3335</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 54 und 62. Als Grundprobleme des Verbandes, welche die Krise mit auslösten, sind die hohe Stellung der Laienbrüder und die zu geringe Macht des Priors zu sehen; die beiden Kapitel enthalten Bestimmungen, welche diese Verhältnisse zementierten, und wurden für die Regel B nicht oder kaum überarbeitet oder ergänzt. Das entsprach freilich den Interessen der Laienbrüder, die ihre Stellung behalten wollten.

Regel B viele Abschnitte der Regel A fallen ließ. Dies könnte gleichwohl die ursprünglichen Vorschriften zur Wahl des Priors betreffen, denn das entsprechende Kapitel 60 wurde neu für die Regel B verfasst; es erscheint als seltsam, dass die Regel A überhaupt keinen Abschnitt zur Wahl des Priors enthalten haben sollte, so dass sich vermuten lässt, dass der Abschnitt zwar existierte, aber für die Regel B erheblich umgearbeitet oder durch Kapitel 60 ersetzt wurde. Möglicherweise entnahm man auch Vorschriften zum Gottesdienst und lagerte sie in liturgische Bücher aus.<sup>3336</sup> Auch die Struktur des Textes bzw. die Reihenfolge der einzelnen Kapitel/ Abschnitte wurde vermutlich nicht allzu sehr verändert. Denn wenn man die Kapitel fortlässt, die eindeutig oder wahrscheinlich zur Regel B gehörten, ergibt sich eine klarere Gliederung und ein kohärenterer Text als in der uns bekannten Version der Regel.<sup>3337</sup> Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass man die neu verfassten Kapitel einfach in die Regel A einschob, wodurch der thematische Zusammenhang aufgelockert wurde. Eine tiefgreifende Änderung der Regel A war wohl schon allein deshalb nicht geboten, da sie von Papst Hadrian IV. approbiert worden war. Als Urban III. die Überarbeitung der Regel befahl, wiederholte er demgemäß die Approbation und gab vor allem Ergänzungen in Auftrag.<sup>3338</sup> Man sah somit keine Notwendigkeit, den kirchlich anerkannten normativen Basistext des Verbandes grundlegend neu zu gestalten.

### 1.1.3 Grundlagen und Methoden der Rekonstruktion

Um die Regel A rekonstruieren zu können, ist es erforderlich, die einzelnen Kapitel der Regel zu untersuchen und jeweils der Regel A oder Regel B zuzuordnen. Diese sehr umfangreiche Untersuchung, die zum Teil auch auf die von den Verfassern verwendeten Quellen eingeht, findet sich unten in Kapitel V.1.2. In Kapitel V.1.3 werden die Ergebnisse der Rekonstruktion zusammengefasst und die Abschnitte der Regel A sowie die Ergänzungen für die Regel B übersichtlich aufgelistet. Anschließend werden in Kapitel V.1.4 und V.1.5 die Quellen beschrieben und aufgelistet, welche die Verfasser für die Regel benutzt haben.

Was die Methode der Rekonstruktion betrifft, so ist der Abgleich der einzelnen Kapitel mit anderen zeitgenössischen Quellen zentral, um jene der Regel A oder B zuzuordnen. Manche Kapitel können auf diese Weise sicher zugeordnet werden. Nicht ganz sichere, aber doch

---

<sup>3336</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 58.

<sup>3337</sup> Als besonders unpassend platziert erscheint das Kapitel 26 (*De eleemosyna mortui iuste conquerenti persoluenda*), das sich inmitten einer Reihe von Kapiteln befindet, die sich der Gründung von Zellen und damit zusammenhängenden Problemen widmen (Kapitel 24-33).

<sup>3338</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 f.

wahrscheinliche Anhaltspunkte liefert eine inhaltliche Analyse der einzelnen Kapitel. So können inhaltliche Übereinstimmungen, Zusammenhänge oder Widersprüche zu anderen Kapiteln der Regel oder anderen zeitgenössischen Quellen eine Zuordnung ermöglichen. Weiterhin müssen die allgemeine Geschichte der Grandmontenser sowie die Konzepte anderer Eremitenorden berücksichtigt werden; manche Kapitel passen nur zu einer bestimmten Periode der Verbandsgeschichte bzw. einer bestimmten Entwicklungsstufe des Verbandes, wie auch anzunehmen ist, dass grundlegende Konzepte der Eremitenorden – wie die Lösung von feudalen Bindungen oder die Ablehnung der *pueri oblati* – bereits unter Stephan von Liciac und nicht erst 1188 in die Regel aufgenommen wurden. Weniger entscheidend für die Rekonstruktion sind formale Kriterien wie der Sprachstil, die Struktur der Regel bzw. die Kapitelreihenfolge sowie die Quellen, die bei der Abfassung des Kapitels verwendet wurden. Diese Kriterien reichen zwar für eine Zuordnung nicht aus, können aber Indizien liefern und manchmal die Argumentation zusätzlich untermauern.

Der Übersichtlichkeit und Benutzerfreundlichkeit wegen werden in Kapitel V.1.2 und V.1.3 die Ergebnisse der Untersuchung in Klammern neben die Kapitelüberschriften gesetzt. Diese Kürzel wurden verwendet und bedeuten Folgendes:

(Regel A) = Der Abschnitt ist sicher oder sehr wahrscheinlich der Regel A zuzuordnen – dies wird durch andere zeitgenössische Quellen bestätigt, oder es findet sich ein analoger Gedankengang in zeitgenössischen Quellen.

(wahrscheinlich Regel A) = Es fehlen eindeutige Belege für eine Zugehörigkeit zur Regel A, aber es finden sich zeitgenössische Quellen, in denen ähnliche oder verwandte Gedankengänge ausgedrückt sind, oder verbandsgeschichtliche und textimmanente Erwägungen sprechen für die Zuordnung zur Regel A (z.B. Widersprüche zu für die Regel B neu verfassten Kapiteln).

(Regel A?) = Der Abschnitt ist vermutlich oder vielleicht der Regel A zuzuordnen. Zwar gibt es keine Anhaltspunkte, die eine eindeutige oder wahrscheinliche Zugehörigkeit zur Regel A beweisen können. Aber es gibt einen logischen Zusammenhang mit Kapiteln, die sicher oder wahrscheinlich zur Regel A gehörten, oder der Abschnitt regelt Probleme, die eher in der Prioratszeit Stephans von Liciac vordringlich waren.



(?) = Es gibt keine Anhaltspunkte, die eine Zuordnung des Kapitels möglich machen, oder es sprechen ebenso viele Gründe für eine Zuordnung zur Regel A wie zur Regel B.

(Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B) = Der Grundstock des Kapitels stammt aus der Regel A; für die Regel B wurde es jedoch überarbeitet und/ oder ergänzt.

Die Kürzel (Regel B), (wahrscheinlich Regel B), (Regel B?), (wahrscheinlich Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B) sowie (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?) wurden analog angewandt.

#### **1.1.4 Für die Rekonstruktion verwendete Quellen**

Für die Rekonstruktion der Regel A wurden sowohl verbandsinterne als auch externe Quellen herangezogen. An verbandsinternen Quellen wurden verwendet<sup>3339</sup>:

(1) Die *Elogia priorum Grandimontis*: Diese Quelle wurde gegen Ende des 12. Jahrhunderts verfasst und ist für die Rekonstruktion äußerst wichtig, da sie explizit auf Neuerungen verweist, die von Stephan von Liciac eingeführt wurden und sich in der Regel wiederfinden. Diese kurze Geschichte der grandmontensischen Prioren von Stephan von Muret bis einschließlich Gerhard Ithier wurde von Becquet auf das Ende des 12. Jahrhunderts oder das beginnende 13. Jahrhundert datiert. Falls der Text erst um 1200 entstand, kann man zu Recht fragen, wie viel dem Autor noch von Stephan bekannt war und wie zuverlässig die Quelle demnach ist.

Ein genauerer Blick auf den Text enthüllt jedoch einen Stilbruch, der darauf hinweist, dass er nicht an einem Stück geschrieben, sondern sukzessive ergänzt wurde. So wurden bei den Priestern bis einschließlich Peter von Boschiac (cap. 1-5) neben ihren Verdiensten eingehend auch ihre Tugenden hervorgehoben, während die letzten beiden Abschnitte über Wilhelm von Treignac und Gerhard Ithier (cap. 6-7) keinerlei Tugenden erwähnen, sondern vor allem Daten und Fakten schildern. Die ersten vier Abschnitte bis einschließlich der Prioratszeit Stephan von Liciac (cap. 1-4) zeigen sich hingegen an Daten desinteressiert; im Gegensatz zu den Kapiteln 5-7 wurden dort

---

<sup>3339</sup> Die Quellen liegen sämtlich ediert vor in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968.

weder die Todestage der Prioren noch sonstige Daten vermerkt, sondern allein die Länge der Prioratszeit angegeben. Das Desinteresse an den genauen Daten in den Abschnitten 1-4 kann auch nicht damit erklärt werden, dass ein Autor, der um 1200 schrieb, über die Chronologie früherer Zeiten nicht so gut Bescheid wusste, zumal die Todestage aller Prioren auch im Obituarium verzeichnet waren.<sup>3340</sup> Zudem wäre in dem Fall zu erwarten, dass die Ausführungen über die späteren Prioren ausführlicher ausfallen müssten, da der Autor mehr über diese wissen musste – doch gerade die letzten beiden Abschnitte (cap. 6-7) sind sehr knapp gehalten. Der ausführlichste Abschnitt ist, abgesehen von demjenigen über den Gründer, derjenige über Stephan von Liciac; auch Kapitel 5 über Peter von Boschiac ist länger als die letzten beiden Abschnitte.

Insgesamt lässt dies darauf schließen, dass hier zwei oder drei Autoren am Werk waren. Wahrscheinlich stammten Kapitel 1-4 bis einschließlich Stephan von Liciac aus einer Hand (Autor 1), eventuell auch Kapitel 5, obwohl es möglich ist, dass dieses von einem anderen Schreiber ergänzt wurde (Autor 1 oder 2). Im Nachhinein ergänzt wurden sicher die Kapitel 6-7 (Autor 2 oder 3). Demnach wurden die Kapitel 1-5 nach dem Tod Peters von Boschiac, also wahrscheinlich zur Prioratszeit Wilhelms von Treignac und damit vor 1187 geschrieben; vielleicht entstanden die Kapitel 1-4 auch früher, zur Prioratszeit Peters von Boschiac und damit vor 1170. Die Kapitel 6-7 hingegen wurden um 1200, nach dem Tod Gerhard Ithiers (nach 1197), von einem anderen Schreiber ergänzt.

Der Abschnitt über Stephan von Liciac entstand somit relativ zeitnah zu seinem Priorat, in einer Zeitspanne von 7-24 Jahren nach seinem Tod, so dass der Autor die Zeit noch selbst miterlebt haben dürfte oder auf Erzählungen von Brüdern zurückgreifen konnte, welche unter Stephan gelebt hatten. Zudem wird ein Aspekt, den die Quelle nennt – das Verbot von Tieren unter Stephan –, von den Epigrammata priorum Grandimontis (siehe unten) bestätigt. Weiterhin enthalten die Elogia die Erinnerung an eine Verbandsreform unter Stephan von Liciac und deuten vorherige Reformbedürftigkeit an. Dies ist bemerkenswert, da Ordenschroniken in erster Linie Kontinuität zu den Anfängen vermitteln sollten; in zwei grandmontensischen Ordenschroniken des 14. Jahrhunderts wurden demgemäß ungebrochene Treue zum

---

<sup>3340</sup> So sind im leider nicht mehr ganz erhaltenen Obituarium die Todestage Peters von Saint-Christophe (12. Juni) und Peters von Boschiac (7. Juli) verzeichnet, vgl. Becquet, *Le nécrologe primitif de Grandmont*, S. 295 und 297. Das Obituarium wurde vor der Kanonisation Stephans von Muret im Jahr 1189 verfasst, da Stephan dort noch nicht *sanctus* genannt wurde und das Datum seiner Kanonisation fehlt, vgl. Dereine, *L'obituaire primitif de l'ordre de Grandmont*, S. 329.

Gründer suggeriert und die Reformen des Priors unterschlagen.<sup>3341</sup> Dies spricht wiederum dafür, dass die *Elogia priorum Grandimontis* zeitnah zu den Reformen entstanden. Die Quelle ist somit als zuverlässig und glaubwürdig zu werten.

- (2) Die *Epigrammata priorum Grandimontis*: Die Epigramme zu den ersten Prioren von Grandmont bis einschließlich Wilhelm von Treignac wurden in der Chronik Bernhard Ithiers überliefert. Sie bestätigen die Aussage von (1), dass unter Stephan von Liciac die Tierhaltung verboten wurde.<sup>3342</sup>
- (3) Der *Liber de Doctrina* bzw. *Liber sententiarum* – eine Aufzeichnung der Sprüche Stephans von Muret, die unter Stephan von Liciac entstand. Das Buch basiert auf der Erinnerung Hugo Lacertas<sup>3343</sup> und wurde daher vor dem Jahr 1157 niedergeschrieben, in dem Hugo verstarb. Dabei handelt es sich nur bedingt um eine authentische Wiedergabe der Lehren des Gründers, da in der *Conclusio* das Verbot der Tierhaltung vorausgesetzt ist; das Werk steht vielmehr in engem Zusammenhang mit der Regel.<sup>3344</sup> Becquet ordnete das Werk der Prioratszeit Stephans von Liciac zu<sup>3345</sup>, hielt aber an

---

<sup>3341</sup> Zu Kontinuitätskonstruktionen in Ordenschroniken vgl. die zusammenfassende Betrachtung bei Jäkel, ... *usque in praesentem diem*, S. 209-213. Leider ist nach Jäkel der Niederschlag von Reformen in der Ordenschronistik noch nicht hinreichend untersucht worden, vgl. ebenda, S. 94, Anm. 408. Nicht alle Chroniken verschwiegen Reformen; besonders benediktinische Chroniken sprachen sie an, vgl. ebenda, S. 215; Schreiner, *Erneuerung durch Erinnerung*, S. 36. In den zwei grandmontensischen Chroniken aus dem 14. Jahrhundert ist dies jedoch nicht der Fall. Es handelt sich hierbei um die *Historia brevis* und die *Historia prolixior*, die von Martène und Durand ediert wurden; die Abschnitte über Stephan von Liciac finden sich in der *Historia brevis*, Sp. 118, und der *Historia prolixior*, Sp. 126. Beide Abschnitte basierten auf den *Elogia priorum Grandimontis*, enthielten aber keinen Hinweis auf eine Verbandsreform. Während die *Historia prolixior* keine der vier Neuerungen Stephans erwähnte, die in den *Elogia* aufgezählt wurden, nannte die *Historia brevis* nur zwei Neuerungen; die zwei Maßnahmen, die er fortließ – die Verbote, Frauen in den Verband aufzunehmen und Tiere zu besitzen – wurden im 14. Jahrhundert nicht mehr befolgt. Gerade hier ist offensichtlich, dass die Erinnerung an die Reform bewusst unterschlagen wurde, um Kontinuität zu früheren Zeiten vorzugaukeln.

<sup>3342</sup> Vgl. *Epigrammata priorum Grandimontis*, cap. 4; zur Überlieferung der *Epigrammata* vgl. Becquet, *Scriptores ordinis Grandimontensis*, *Monitum*, S. 234.

<sup>3343</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 50.

<sup>3344</sup> Die von Becquet so bezeichnete *Conclusio* des *Liber* steht im *Speculum Grandimontis* vor der Regel (Manuskript des 18. Jahrhunderts), ist aber in zwei Handschriften des beginnenden 13. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem *Liber* überliefert – einmal zu Beginn und einmal zum Schluss des *Liber*. Da Gerhard Ithier im *Speculum* den Text in seiner *Explanatio altera* zum *Liber sententiarum* auslegte, ist die Annahme gerechtfertigt, dass er ursprünglich zum *Liber* gehörte. Zur Überlieferung des Textes vgl. Becquet, *Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 259 f. Der *Liber de Doctrina* ist in der Forschung bisher nicht hinreichend beachtet worden; die einzige kritische Auseinandersetzung mit dem Werk findet sich bei Marilyn Dunn. Sie verweist auf Parallelen zwischen Kapitel 122 und den *Sermones* des Caesarius von Arles, was sie zwar nicht an der Authentizität des ganzen Textes zweifeln lässt, ihr aber als Beleg für „the highly improvisatory attitude of the Grandmontines in relation to early texts and documents“ dient. Sie stellt überdies zu Recht die Frage, wessen Gedanken der *Liber* widerspiegeln, da der Text auf Hugo Lacerta zurückgeht (vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 177). Analog sehen dies Martin und Walker, *At the Feet of St Stephen Muret*, S. 3: „In the *Liber de Doctrina* two voices speak: the work reflects the life and thoughts of Hugh de Lacerta as well as those of the founder saint.“ Gerade die *Conclusio* greift jedoch Themen der Stephansregel auf, was den Zusammenhang des *Liber* mit der Regel belegt und den Verdacht erweckt, dass neben Hugo auch Stephan von Liciac seine eigenen Gedanken in das Werk einfließen ließ. Zu den Entstehungsumständen des *Liber* und weiteren Problemen siehe Kapitel III.1.3 und insbesondere Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>3345</sup> Vgl. Becquet, *Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 260 und 262.

anderer Stelle auch eine Abfassung unter Peter von Limoges (1124 - 1137) für möglich.<sup>3346</sup> Aufgrund des Verbots der Tierhaltung ist Letzteres für die Conclusio des Liber ausgeschlossen, aufgrund der Zusammenhänge und Parallelen zur Regel für das restliche Werk unwahrscheinlich.<sup>3347</sup> Man könnte annehmen, dass der Liber vor der Regel entstand, da in der Conclusio auf den Vorwurf der Umwelt eingegangen wurde, dass die Grandmontenser weder *ordo* noch *regula* kannten; dies impliziert, dass die Eremiten noch keine Regel hatten. Allerdings ist es nicht sicher, dass die Regel A wirklich von Anfang an als *regula* bezeichnet wurde. Da die Conclusio des Liber Bezug auf einige Vorschriften nimmt, die sich auch in der Regel A finden, ist es durchaus möglich, dass der Liber nach der Regel entstand und diese zusätzlich abstützen sollte.

Der Liber ist leider nur in Handschriften ab dem Ende des 12. Jahrhunderts bzw. dem Beginn des 13. Jahrhunderts überliefert<sup>3348</sup>, was das Problem nachträglicher Interpolationen und Änderungen aufwirft. Allerdings hat der Prior Gerhard von Ithier (1188 - 1196) Erläuterungen zu Prolog und Conclusio des Werkes verfasst<sup>3349</sup>, was voraussetzt, dass es sich um schon länger bekannte Texte handelte. Zudem verweisen einige Parallelen zwischen der Vita und dem Liber de Doctrina darauf, dass Letzteres vor der Vita Hugonis verfasst wurde: So wurden die Fragen eines im Liber unbenannten Schülers in der Vita Hugo Lacerta in den Mund gelegt, ebenso wie Stephan von Muret seine Rede vor den Novizen, die im Liber überliefert ist, in der Vita vor Hugo hielt.<sup>3350</sup> Gehen wir davon aus, dass die Vita das Priorat Peters von Boschiac legitimieren sollte, der nicht aus Grandmont, sondern La Plaigne stammte, so bot es sich an, Hugo in seiner Vita bewährte, im Liber de Doctrina überlieferte Verbandstraditionen in den Mund zu legen. Hugo Lacerta – und damit auch dessen

---

<sup>3346</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 93.

<sup>3347</sup> Vgl. auch Becquet, *Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 262: „Mais la simple comparaison de ces deux textes [Regel und Liber de Doctrina, D. H.] empêche (...) de les attribuer au même auteur (...): l'auteur de la Règle est le quatrième prieur, Étienne de Liciac, et il a utilisé les souvenirs des disciples du fondateur.“

<sup>3348</sup> Vgl. Liber de Doctrina, *Monitum*, S. 2.

<sup>3349</sup> Die Erläuterungen liegen ediert vor unter: Gerhard Ithier, *Explanatio super librum sententiarum beati Stephani confessoris*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 423-462; Ders., *Explanatio altera super librum sententiarum beati Stephani confessoris*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 465-500. Der von Becquet so bezeichnete Prolog des Liber ist ausschließlich durch die Explanatio überliefert, vgl. Becquet, *Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 259; in dieser gab Gerhard Ithier allerdings ausdrücklich an, den Liber sententiarum auszulegen, vgl. Gerhard Ithier, *Explanatio, Praefatio*, S. 423. Dies rechtfertigt Becquets Entscheidung, das Textstück als Prolog des Liber de Doctrina zu edieren.

<sup>3350</sup> Vgl. folgende Parallelstellen: Liber de Doctrina, cap. 1/ Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 13; Liber de Doctrina, cap. 104/ *Vita Hugonis*, cap. 22; Liber de Doctrina, cap. 105/ *Vita Hugonis*, cap. 23; Liber de Doctrina, cap. 107 / *Vita Hugonis*, cap. 24; Liber de Doctrina, cap. 101/ *Vita Hugonis*, cap. 25 und 26.

Schüler Peter von Boschiac – sollten auf diese Weise als die Wahrer der authentischen Lebensweise des Gründers erscheinen. Auch sonst ist es unwahrscheinlich, dass in den 1180er Jahren gravierendere Änderungen an dem Text vorgenommen wurden. Erstens werden im Liber die Wörter „Kleriker und „Konverse“ nicht einmal erwähnt, zweitens hatte der Text in den 1180er Jahren nicht die gleiche normative Bedeutung wie die Regel, und drittens fügte Gerhard Ithier weitere Sprüche des Gründers der Vita Stephans hinzu, was eine Ergänzung des Liber überflüssig machte. Zu den Entstehungsumständen des Werkes siehe oben.<sup>3351</sup>

(4) Die Vita Stephani – eine Heiligenvita Stephans von Muret, die unter Stephan von Liciac entstand. Inhaltliche Erwägungen sprechen für eine Abfassung des Werkes zwischen 1159 und 1163; für die Entstehungsumstände siehe oben.<sup>3352</sup> Die Datierung der Vita ist umstritten; Wilkinson datiert sie in sämtlichen erhaltenen Versionen auf nach 1189<sup>3353</sup>, während Becquet in seiner Edition von einer unter Stephan von Liciac geschriebenen Vita A ausging, die von Gerhard Ithier überarbeitet und erweitert wurde. Becquet hat dabei die handschriftliche Tradition auf seiner Seite, denn es ist eine kurze Version der Vita überliefert, die als abgeschlossenes Werk erscheint, aber nicht über die Prioratszeit Peters von Limoges hinausgeht.<sup>3354</sup> Für Becquets Ansicht spricht zudem der Umstand, dass das Verbot der Tierhaltung auffallend häufig in der Vita vorkommt.<sup>3355</sup> Dieses Verbot war anscheinend sehr umstritten und sollte in der Vita abermals gerechtfertigt werden. Ebenso passt die in der kurzen Version der Stephansvita fassbare Skepsis gegenüber Wundern nicht zu einer Abfassung zu Zeiten des Priors Gerhard Ithier, der im Zuge der päpstlichen Kanonisation Stephans 1189 die Wunder des Heiligen propagierte.<sup>3356</sup>

(5) Die Vita Hugonis – eine Heiligenvita des Hugo Lacerta, des Lieblingsschülers Stephans von Muret. Die Vita entstand zwischen 1163 und 1170 unter dem Prior Peter von Boschiac<sup>3357</sup>, stützte ebenfalls die Regel und ging wieder auf das Verbot der Tierhaltung ein<sup>3358</sup>; für die Entstehungsumstände siehe oben.<sup>3359</sup>

---

<sup>3351</sup> Siehe Kapitel III.1.3 und insbesondere Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>3352</sup> Siehe Kapitel III.1.3 und insbesondere Kapitel III.5.1.2.1.

<sup>3353</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the early life*, S. 106.

<sup>3354</sup> Zur Begründung seiner Annahme einer Vita A vgl. Becquet, *Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont*, S. 253-258.

<sup>3355</sup> Vgl. *Vita Stephani*, Prol., S. 103; cap. 6; cap. 32, S. 121; cap. 43.

<sup>3356</sup> Siehe hierzu die ausführliche Argumentation in Kapitel III.1.1, mit Angabe der Belegstellen. Zur päpstlichen Kanonisation Stephans von Muret siehe Kapitel III.1.6.

<sup>3357</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 31; cap. 54, S. 211.

<sup>3358</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 27.

<sup>3359</sup> Siehe Kapitel III.1.4 und insbesondere Kapitel III.5.1.4.

(6) Das *Speculum Grandimontis*, das nach 1189 von dem Prior Gerhard Ithier zusammengestellt wurde; für den Inhalt und die Entstehungsumstände siehe oben.<sup>3360</sup> Wichtig für die Rekonstruktion der Regel A ist erstens sein Werk „*De reuelatione*“, nach 1189 anlässlich der päpstlichen Kanonisation Stephans von Muret niedergeschrieben wurde und in dem Gerhard auch von seiner eigenen Wahl berichtete. Als Zweites wurde sein Traktat „*De confirmatione*“ herangezogen, in dem Gerhard die spirituellen Grundlagen des Ordens beschrieb, wobei er auch auf die Regel einging. Zuletzt war auch seine *Conclusio Vitae Stephani* – eine Ergänzung zur *Vita Stephani* – für die Rekonstruktion von Nutzen.

An verbandsexternen Quellen wurden verwendet:

- (1) Johannes von Salisbury, *Policraticus*<sup>3361</sup>: Johannes schrieb das Werk um 1159 und damit zur Prioratszeit Stephans von Liciac; er kannte offenbar die Regel A.
- (2) Magister Wilhelm, *Antidotum*<sup>3362</sup>: Der Autor dieses Gedichts, von dem nicht mehr als sein Name bekannt ist, schrieb wahrscheinlich nicht lange nach der Regel, aber noch zur Prioratszeit Stephans von Liciac. Thomas Haye, der die Quelle herausgegeben hat, datiert das *Antidotum* auf die 1130er Jahre. Er ordnet das Gedicht in eine verstärkte Debatte über die Notwendigkeit einer Regel ein, welche wohl in diesen Jahren ihren Anfang genommen habe. Auch sei vor 1124 nicht von den Grandmontensern als Institution zu sprechen, was im *Antidotum* vorausgesetzt sei. Da zudem in der *Praefatio* des Werks nur schwarze und weiße Mönche erwähnt werden, sei es wahrscheinlich, dass es „noch vor der Gründung weiterer bekannter Orden des 12. Jahrhunderts entstanden“ sei.<sup>3363</sup> Während der *Terminus post quem*, den Haye vorschlägt, plausibel erscheint – vor 1124 hatte der Verband auch noch keinen Sitz in

---

<sup>3360</sup> Siehe Kapitel III.1.6.

<sup>3361</sup> Leider liegt keine neuere Gesamtedition des Werkes vor, die den gesamten lateinischen Text enthält. Die Bücher 1-4 wurden 1993 im Rahmen des *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* herausgegeben, doch es gibt keine analoge neuere Edition für die restlichen Bücher des *Policraticus*. In den letzten Jahren erschienen in erster Linie Editionen, die nur Auszüge enthalten, oder reine Übersetzungen, die den lateinischen Text nicht abdrucken. Für eine Gesamtausgabe des Werkes ist man daher immer noch auf folgende ältere Ausgabe verwiesen: *Ioannis Saresberensis episcopi Carnotensis policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, hg. von C. Webb, 2 Bde, London 1909 (ND Frankfurt a.M. 1965).

<sup>3362</sup> Eine Edition liegt vor in: Haye, T., *Das „Antidotum“ des Magister Wilhelm: Eine rhythmische Werbeschrift für den jungen Grammontenserorden (ca. 1130/1140)*, in: Bihrer, A./ Stein, E. (Hg.), *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, Leipzig 2004, S. 401-426.

<sup>3363</sup> Vgl. Haye, *Das Antidotum*, S. 405.

Grandmont, wie es bei Wilhelm steht<sup>3364</sup> –, aber noch genauer bestimmt werden kann, ist der Terminus ante quem zu hinterfragen. So sind die Parallelen zwischen der Regel und dem Antidotum augenfällig<sup>3365</sup>; unter anderem ging Wilhelm im Antidotum auf den Vorwurf ein, dass der Verband keine der traditionellen Klosterregeln befolgte<sup>3366</sup>, den Stephan von Liciac auch in Prolog und Conclusio des Liber de Doctrina behandelte. Wilhelm gab – analog zum Liber und zur Stephansregel – an, dass die Grandmontenser der Regel des Evangeliums folgten<sup>3367</sup> und erwähnte darüber hinaus *consuetudines*, die der „pater, quem secuntur“ (also Stephan von Muret oder der amtierende Prior in Grandmont) erlassen habe („constituit“).<sup>3368</sup> Der Begriff der *consuetudines* muss sich hierbei nicht unbedingt auf die heute so genannten grandmontensischen *Consuetudines* bzw. die grandmontensische *Institutio* beziehen, die von Alexander III. 1171/72 approbiert wurde, denn es gibt Hinweise, dass die Regel A im Verband nicht immer als Regel bezeichnet wurde.<sup>3369</sup> Zudem ist es unwahrscheinlich, dass Magister Wilhelm hier allein auf die späteren *Consuetudines* bzw. die *Institutio* verweisen und die viel bedeutendere Regel A unterschlagen wollte; der Terminus bezog sich – wenn er denn auf einen geschriebenen Text verweisen sollte – wohl auch oder sogar ausschließlich auf die Regel A. Eine andere Möglichkeit ist, dass Wilhelm hier nur praktizierte und nicht geschriebene Gewohnheiten meinte; dies kann nicht ganz ausgeschlossen werden, wenngleich in dem Fall Wilhelms Verteidigung gegen die Vorwürfe der Außenwelt bemerkenswert schwach ausgefallen wäre sowie der Begriff „constituit“ und das Begriffspaar „regula – consuetudines“ in Analogie zu den benediktinischen *Consuetudines* eher an einen geschriebenen Text denken lassen.

Insgesamt lassen die Parallelen zur Regel und zum Liber die Schlussfolgerung zu, dass das Antidotum nach der Regel A entstand oder wenigstens, als Stephan von Liciac bereits Prior war (ab 1139). Sicher wurde das Antidotum vor 1180 verfasst, denn

<sup>3364</sup> Vgl. Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 420, V. 90: „Linque vitam luridam, vitam totam sontem. / Penitens ingredere locum Grandemmontem. / Illic fabri fabricant ad eterna pontem.“ Die Hervorhebung stammt von mir.

<sup>3365</sup> So hielt Magister Wilhelm seine Leser unter anderem zu einer fleischlosen Ernährung an, wobei er auch für den Verzicht auf Geflügel plädierte, vgl. Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 416, V. 44-49; auch in der Stephansregel wurde, über die Vorgaben der Benediktregel hinaus, das Fleisch zwei- und vierfüßiger Tiere verboten, vgl. *Regula Stephani*, cap. 57. Zudem griff Wilhelm das Bild aus der Stephansregel auf, dass die Eremiten aufgrund ihres Rückzugs aus der Welt gleichsam lebendig begraben seien, vgl. Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 420, V. 98 f.; *Regula Stephani*, cap. 4.

<sup>3366</sup> Vgl. Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 420, V. 98: „Et quod patris regula nullius sint fulti.“

<sup>3367</sup> Vgl. Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 420 f., V. 100 f.; *Liber de Doctrina*, Prol., S. 5 f., und *Concl.*; *Regula Stephani*, Prol.

<sup>3368</sup> Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 421, V. 102.

<sup>3369</sup> Siehe Kommentar zum Titel der Stephansregel.

Wilhelm verteidigte die Grandmonter nicht gegen den damals naheliegendsten Vorwurf, dass sich Kleriker und Konversen uneins waren.<sup>3370</sup> Dass Wilhelm auch nicht näher auf Stephan von Muret einging, obwohl er für den Eintritt in den Verband werben wollte<sup>3371</sup>, macht wahrscheinlich, dass er seinen Text vor der Translation Stephans im Jahr 1167 niederschrieb; denn was könnte werbewirksamer als ein heiliger Verbandsgründer sein? Da zudem der Vorwurf der Regellosigkeit durch die Approbation der Regel A wohl seine Schärfe verlor, wurde der Text vielleicht noch vor der Approbation durch Papst Hadrian IV. (spätestens 1159) verfasst. Somit entstand das Antidotum wahrscheinlich zur Prioratszeit Stephans von Liciac (1139-1163) oder in den ersten Jahren der Amtszeit Peters von Boschiac (1163-1170) – vermutlich nach der Niederschrift der Regel A und vor der Translation des Gründers 1167, eventuell sogar noch vor Hadrians Approbation (spätestens 1159). Es handelt sich folglich um eine Quelle, die recht zeitnah zur Regel entstand.

- (3) Nigel von Longchamp, *Speculum stultorum*<sup>3372</sup>: Das satirische Werk entstand um 1180; neben anderen Orden wurden dort auch die Grandmontenser verspottet.
- (4) Walter Map, *De nugis curialium*<sup>3373</sup>: Walter widmete dem Verband zwei Kapitel in seinem Werk, das wohl vorwiegend in den 1180er Jahren entstand. Eines der Kapitel wurde wahrscheinlich noch vor der Verbandskrise geschrieben, da es den Konflikt zwischen Klerikern und Konversen nicht erwähnte.<sup>3374</sup> Das zweite Kapitel entstand vor 1186; Walter erwähnte hier, dass sich die Grandmontenser wegen des Konflikts an den Papst gewandt hatten, aber das Urteil noch nicht gefällt worden war – er schrieb also noch vor der Entscheidung Urbans III. im Jahr 1186 (Bulle „*Quanto per infusionem*“).<sup>3375</sup> Walter kannte die Lebensweise der Grandmontenser gut, und in seinem Bericht finden sich einige Anklänge an die Regel; da er noch vor der Regel B schrieb, lassen sich aus seiner Darstellung Inhalte der Regel A erschließen.

---

<sup>3370</sup> Zum Konflikt zwischen Klerikern und Laienbrüdern siehe oben, Kapitel III.1.5. Die Uneinigkeit zwischen Klerikern und Konversen wurde bereits 1178/80 in einem Brief Stephans von Tournai kritisiert, vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 6 f.

<sup>3371</sup> Zum Antidotum als „Werbesehrift“ für die Grandmontenser vgl. Haye, *Das Antidotum*, S. 401-403.

<sup>3372</sup> Eine Edition liegt vor mit: Nigel de Longchamps, *Speculum stultorum*, edited, with an introduction and notes, by J. H. Mozley and R. R. Raymo (University of California Publications. English Studies 18), Berkeley/Los Angeles 1960.

<sup>3373</sup> Eine Edition liegt vor mit: Walter Map, *De nugis curialium*. *Courtiers' Trifles* (Oxford Medieval Texts), hg. von M. R. James, Oxford 1983.

<sup>3374</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.

<sup>3375</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 17.



- (5) Stephan von Tournai, Briefe<sup>3376</sup>: Der Abt von Abt von Sainte-Geneviève und spätere Bischof von Tournai verfasste mehrere Briefe, welche die Grandmontenser zum Thema hatten – den ersten bereits 1178/80.<sup>3377</sup> Weitere Briefe entstanden während der Verbandskrise der 1180er Jahre, als er als päpstlicher Richter in der Sache des Verbandes agierte, aber einseitig Partei zugunsten der Kleriker ergriff.<sup>3378</sup>
- (6) Äußerst wichtige Quellen liegen mit den zahlreichen Papstbulen vor, die für den Verband ausgestellt wurden; sie wurden von Becquet ediert.<sup>3379</sup> Am wichtigsten ist hierbei die Bulle „Quanto per infusionem“ des Papstes Urban III. aus dem Jahr 1186, in welcher der Papst die Approbation der Regel A bestätigte und zugleich eine Überarbeitung bzw. Ergänzung der Regel befahl.<sup>3380</sup>
- (7) Ebenfalls sehr wichtig sind die Beschlüsse der Reformversammlung von Bois de Vincennes vom Dezember 1187, die zum Teil in die Regel B eingearbeitet wurden.<sup>3381</sup>

---

<sup>3376</sup> Eine Edition der Briefe Stephans liegt vor mit: *Lettres d'Étienne de Tournai. Nouvelle édition*, hg. von J. Desilve, Valenciennes/ Paris 1893.

<sup>3377</sup> Vgl. Stephan von Tournai, *Epistola 1*, S. 3-16.

<sup>3378</sup> Es sind sieben Briefe erhalten, die während der Verbandskrise bis 1188 entstanden, vgl. Stephan von Tournai, *Epistolae* 148, 149, 152, 154, 166, 167, 174. Ein Brief entstand 1191, vgl. Ders., *Epistola* 199.

<sup>3379</sup> Eine Edition der Papsturkunden bis 1221 liegt vor mit: Becquet, J., *Le bullaire de l'ordre de Grandmont*, in: *Revue Mabillon* 46 (1956), S. 82-93, 156-168, 189-201.

<sup>3380</sup> Vgl. Migne, *PL* 202, Nr. 46, Sp. 1416-1418.

<sup>3381</sup> Eine Edition liegt vor in: Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 f., sowie Delaborde, *Recueil des actes de Philippe Auguste roi de France*, Bd. 1, Nr. 212, S. 257 f. Die neuere Edition druckt nur den Text von Martène und Durand ab, ohne die Nummerierung der Beschlüsse zu übernehmen. Da die ältere Edition somit übersichtlicher ist, wird im Folgenden aus dieser zitiert.

## 1.2 Untersuchung und Zuordnung der einzelnen Kapitel

Auch wenn man für die Regel A besser von Abschnitten als von Kapiteln sprechen sollte (siehe oben, Kapitel V.1.1.2), so ist im Folgenden der sprachlichen Einfachheit halber meist von Kapiteln die Rede.

### Titel (?)

Es gibt Hinweise darauf, dass die Grandmontenser die Stephansregel nicht immer als *regula* bezeichneten: So schrieb der Außenstehende Stephan von Tournai in einem allerdings recht polemischen Brief zwischen 1178 und 1180, dass die Grandmontenser ihre *institutiones* (gemeint ist die Stephansregel) einzig *vita* und nicht *regula* nannten.<sup>3382</sup> Wurde die Überschrift des Textes vielleicht erst in der Version der 1180er Jahre hinzugefügt? Diese Annahme wird durch das Antidotum des Magisters Wilhelm unterstützt, einen Text, der inhaltliche Parallelen zur Stephansregel aufweist und vermutlich etwas später als die Regel A entstand. Wilhelm bezeichnete hier das Evangelium als Regel der Grandmontenser und schrieb von zusätzlichen *Consuetudines*, womit wohl (auch) die Stephansregel gemeint war.<sup>3383</sup> Diese Terminologie deckt sich mit der Argumentation in der Stephansregel sowie dem *Liber de Doctrina*: In beiden Werken wurde allein das Evangelium als Regel der Grandmontenser bezeichnet.<sup>3384</sup> Laut der Stephansregel sollten sich die Mönche nach außen einzig auf die Regel des Evangeliums berufen, wobei sie freilich bekennen sollten, dass sie selbstverständlich auch den „apostolicis ac canonicis institutionibus“ und „sanctorum patrum uestigia“ folgten.<sup>3385</sup> Den Text selbst „Regel“ zu nennen, würde diese Aussage konterkarieren. Die von Stephan festgesetzte Lebensordnung wurde im Prolog vielmehr als *mores* oder *traditiones* bezeichnet.<sup>3386</sup>

Klarheit scheint schließlich eine Stelle in „De confirmatione“ von Gerhard Ithier zu geben: „Sic certe sic denique solebat antiquitus uocari regula a fratribus uita, eo quod uitam praeparet aeternam, et quia mores et actus eorum ut bene uiuerent concolere uidebatur. Nos uero maiori auctoritate et dignitate suffulti, eo quod nostris temporibus Deo donante auctoritate

---

<sup>3382</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 14.

<sup>3383</sup> Vgl. Magister Wilhelm, Antidotum, S. 420 f., V. 100-102; die betreffenden Verse werden unten im Kommentar zum Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ ganz zitiert.

<sup>3384</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 66 f.; Liber de Doctrina, Prol., S. 5 f.

<sup>3385</sup> Regula Stephani, Prol., S. 67.

<sup>3386</sup> Vgl. Regula Stephani, Prol., S. 67.

ecclesiastica priuilegiata est et confirmata, et beati Stephani reuelatio celebrata, a quo instituta est et ordinata atque composita, Regulam uocamus exemplo aliorum sanctorum qui dicuntur regulas composuisse, uti est: beatus Augustinus, beatus Benedictus, Beatus Basilius.<sup>3387</sup>

Gerhard bestätigt hier die Aussage Stephans von Tournai, dass die Grandmontenser die Stephansregel ursprünglich *uita* nannten; zur *regula* wird der Text nach Gerhard erst durch die päpstliche Approbation und die Kanonisation Stephans. Vielleicht wurde der Titel also erst 1188 hinzugefügt. In Bezug auf die Stephansregel wurde das Wort *regula* denn auch nur an vier Stellen verwendet – in der Überschrift, im Explicit und im ersten Kapitel über den Gehorsam, das nachweislich in den 1180er Jahren überarbeitet oder neu hinzugefügt wurde; die vierte Stelle schließlich findet sich in Kapitel 9: „Si uero (quod absit!) a Deo recesseritis et praesentis Regulae transgressores fueritis (...)“<sup>3388</sup>. Die Verwendung des Wortes *regula* in dem Text könnte somit Hinweise auf für die Regel B neu hinzugefügte Abschnitte oder nachträgliche Interpolationen liefern.

Allerdings sprechen auch einige Gründe gegen diese Annahme. So wurde in der Vita Stephani, die nach dem Liber de Doctrina und der Regel A entstand, eindeutig auf „libro regulae“<sup>3389</sup> verwiesen, was man als nachträgliche Interpolation deuten könnte, aber nicht muss; schließlich hatte auch Grimlaic, den Stephan von Liciac so gerne benutzte, eine *regula* geschrieben. An den anderen Stellen der Vita Stephani kam das Wort *regula* zwar vor, bezeichnete aber nur die nicht schriftlich festgelegte Lebensregel, die Stephan zu befolgen gedachte<sup>3390</sup>; ähnlich hielt es die Vita Hugonis, wenngleich an manchen Stellen nicht klar wird, ob mit *regula* einfach die Lebensregel oder tatsächlich die geschriebene Regel A gemeint war.<sup>3391</sup> In der Vita Hugonis wurden sogar die Anweisungen im Liber de Doctrina und in der Regel A in einen Topf geworfen: „Nam, quidquid uel de sententiis nostris, uel ceteris uitae nostrae mandatis inuenitur fideliter scriptum (...) totum quidem per eum [D. H.: Hugo Lacerta] (...) creditur et reuelatum et manifestum.“<sup>3392</sup> Noch konfuser erscheint die Verwendung der verschiedenen Begriffe im Liber de Doctrina. Der Begriff *regula* stand hier für die geschriebene Klosterregel, für das grundlegende und einzige verbindliche Regelwerk des Evangeliums, aber auch im weiteren Sinn für die einem Mönch angemessene

---

<sup>3387</sup> Gerhard Ithier, De confirmatione, cap. 37.

<sup>3388</sup> Regula Stephani, cap. 9.

<sup>3389</sup> Vita Stephani, cap. 33.

<sup>3390</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 20 („Verumtamen districtiois suae regulam et mensuram possibilitatis ipse nemini imponebat“); cap. 32, S. 122 („ubi a sancto Milone duodecim annis educatus, hanc regulam didicerit“); cap. 32, S. 124 („in hac regula de euangelio sumpta perseueraueritis“).

<sup>3391</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 15, S. 175 (ungeschriebene Lebensregel); cap. 30 (hier ist vielleicht auch die geschriebene Regel gemeint; der Text lässt beide Deutungsmöglichkeiten zu); cap. 51, S. 205 (auch hier könnten sowohl die Lebensordnung als auch die geschriebene Regel gemeint sein).

<sup>3392</sup> Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 50.

Lebensordnung.<sup>3393</sup> Darüber hinaus wurden *regula* und *ordo* als Synonyme verwendet und auf die geschriebene Klosterregel sowie die einem Mönch angemessene Lebensordnung bezogen.<sup>3394</sup> Zudem bestand ein enger Zusammenhang zwischen den Begriffen *regula* und *uita*, wobei die *uita* von den *mores* abgehoben wurde.<sup>3395</sup> *Vita* erscheint so als grundlegenderer Begriff und ist hier am besten als Lebensordnung zu übersetzen, während die *mores* die ausgeübten und nach außen sichtbaren Gewohnheiten darstellten. Auf einzelne Vorschriften, die sich auch in der Stephansregel wiederfinden, wurde der Begriff *institutiones* angewandt.<sup>3396</sup> Von der einen Stelle in der *Vita Stephani* abgesehen, wurde die Regel A nirgendwo in den grandmontensischen Schriften vor den 1180er Jahren eindeutig als *regula* bezeichnet. Es wurden mehrere Begriffe verwendet, um auf die spezifisch grandmontensische Lebensordnung und die Vorschriften der Stephansregel zu verweisen, und der Begriff *regula* war hierbei wohl nicht einmal der beliebteste. Zudem erschwert es der undifferenzierte Gebrauch des Wortes *regula*, die Wendung „in libro regulae“ richtig zu deuten; *regula* könnte sich hier weiterhin auf die Lebensregel Stephans beziehen, die in dem Buch niedergeschrieben wurde, oder eben den Titel meinen. Zu bedenken ist ebenfalls, dass die *Vita Stephani* wahrscheinlich nach der päpstlichen Approbation der Regel A durch Hadrian IV. geschrieben wurde, was dem Text ein neues Gewicht gab und eine nachträgliche Bezeichnung als *regula* rechtfertigen hätte können.

Denn gerade die Papsturkunden bezeichneten den Text konsequent als *regula*, was wiederum als Argument dafür dienen könnte, dass dieser auch den entsprechenden Titel trug. So verwies Papst Alexander III. in seiner Approbation der grandmontensischen *Institutio* aus den Jahren 1171/72 eindeutig auf die von Hadrian IV. approbierte *regula* des Verbandes.<sup>3397</sup> Leider ist

---

<sup>3393</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 60: „quam regulam teneant“, „isti sunt in regula sancti Augustini“ (geschriebene Klosterregel); ebenda, S. 62: „Sciatis autem firmiter aliam non esse regulam nisi diuina praecepta“ (grundlegendes und einzige verbindliches Regelwerk des Evangeliums); ebenda, S. 60 f.: „Numquid pastor noster propter hoc excedit ordinem uel regulam“ (einem Mönch angemessene Lebensordnung).

<sup>3394</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 60: „isti sunt in regula sancti Augustini et ab his tenetur ordo sancti Benedicti“; ebenda, S. 60 f.: „Numquid pastor noster propter hoc excedit ordinem uel regulam“ (einem Mönch angemessene Lebensordnung).

<sup>3395</sup> Vgl. Liber de Doctrina, S. 60: „Multis modis dominus Stephanus discipulos suos edocebat qualiter de uita sua inquirerentibus responderent, hoc eis dicens: ‘Fratres, ne miremini si nonnulli a uita uestra moribusque dissentiant, quandoquidem ab eo quod illi tenent dissident, et non uultis eos sequi in hoc quod faciunt. Quid igitur uos de illis admiraremini? A ceteris uero religiosis minime requiritur quam regulam teneant. Nam uestimentum indicat de quibusdam; isti sunt in regula sancti Augustini et ab his tenetur ordo sancti Benedicti. Itaque, fratres, a multis uobis dicitur: ‘Nouitas est hoc quod a uobis tenetur, nec est ordo nec regula doctorum sanctae ecclesiae.’ (...) Cui uos hoc modo respondete: ‘Quandoquidem uitam nostram ac mores reprehenditis, ostendite nobis in quo (...)’“ Weitere Belegstellen ebenda, S. 61: „uitam uestram reprehendentibus“, „In uita uero, quin sancta sit, nulla est ambiguitas.“

<sup>3396</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 60: „incipite mentionem ei facere uestrarum institutionum hoc modo“

<sup>3397</sup> Vgl. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Bd. 4, Sp. 913.

die Approbationsurkunde Hadrians IV. nicht erhalten<sup>3398</sup>, doch auf diese wurde auch in der Bulle „Quanto per infusionem“ Urbans III. aus dem Jahr 1186 Bezug genommen.<sup>3399</sup> Auch Papst Urban III. und die Reformversammlung von Bois de Vincennes 1187 sprachen von einer *regula*.<sup>3400</sup> Doch es ist möglich, dass der Text im Nachhinein als Regel gedeutet wurde, wie es auch den *Consuetudines* der Kartäuser widerfuhr.<sup>3401</sup> Spätestens wenn man zusätzliche *Consuetudines* oder *Institutiones* approbieren lassen wollte, bot es sich an, den Text zur *regula* zu erklären; es ist daher umso bedauerlicher, dass die Approbationsurkunde Hadrians IV. verloren gegangen ist. Gerade unter Alexander III. fand sich in den Urkunden immer häufiger die vollständige „Regularitätsklausel“; in dieser wurden Regel oder *ordo* sowie *institutio* eines Klosters bzw. Ordens angegeben<sup>3402</sup>, was bekanntlich dazu führte, dass einzelnen Kartäusern in Papsturkunden ein Leben nach der Benediktregel zugeschrieben wurde.<sup>3403</sup> In der Bulle Lucius’ III. „Religiosam uitam eligentibus“ von 1182 hingegen wurde jeder Hinweis auf eine Regel unterschlagen; hier war nur von „regularem [uitam] professis“ die Rede.<sup>3404</sup> Auch bei den Papsturkunden stammt jedenfalls der früheste erhaltene Beleg, in dem die Regel A als *regula* bezeichnet wurde, aus den Jahren 1171/72.

Alles in allem scheint es so, dass bis in die 1180er Jahre hinein vorrangig Verbandsexterne den Text als *regula* bezeichneten; es handelte sich in erster Linie um eine Außenbezeichnung des Textes. Im Verband selbst setzte sich die Bezeichnung *regula* jedenfalls nur langsam durch; zudem scheint man es bis in die 1180er Jahre hinein gegenüber der Umwelt vermieden zu haben, von dem Text als einer *regula* zu sprechen. Hätte man das wirklich getan, wenn der Text in den Handschriften üblicherweise den Titel *regula* trug? Trotz der Papsturkunden und der einen Stelle in der *Vita Stephani* bleiben Zweifel bestehen; eine eindeutige Lösung für die Frage, ob der Text von Anfang an mit *regula* überschrieben wurde, lassen die Quellen nicht zu. Über mögliche alternative Titel für die Regel A können wir nur spekulieren; man hätte sie als *institutiones* (wie bei Stephan von Tournai), *consuetudines* (wie bei Magister Wilhelm)

---

<sup>3398</sup> Vgl. Kapitel V.1.1.1.

<sup>3399</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1417.

<sup>3400</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1417 (Urban III.); Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 631 (Bois de Vincennes).

<sup>3401</sup> So schrieb um 1180 Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi*, 6: „Fuerat Cartusiae prior memoria dignus aeterna Guigo vir venerandus qui, ob divinitus sibi collatam mellifluae doctrinae gratiam, hanc obtinet praerogativam ut ‘bonus Prior’ nominetur ab eis qui de ipso loquuntur. Is cartusiensis Ordinis religioni modum certosque statuit terminos. Nam regulam ipse scripsit quam ‘Consuetudines’ vocavit.“

<sup>3402</sup> Vgl. Dubois, *Les ordres religieux*, S. 287: „L’absence du premier membre, la Règle, ou du second, l’*institutio*, est assez fréquente au début. Il semble que progressivement, et surtout à partir d’Alexandre III (1159-1181), ces exceptions se font de plus en plus rares surtout en ce qui concerne la Règle.“

<sup>3403</sup> Siehe hierzu Kapitel II.3.1.

<sup>3404</sup> Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 8, S. 89.

oder *statuta* (wie bei Walter Map) bezeichnen können.<sup>3405</sup> Da in den Schriften Stephans von Liciac zweimal auf die *institutiones* des Verbandes verwiesen wurde, spricht am meisten für diese Bezeichnung; in der *Conclusio* des *Liber de Doctrina* wurde der Begriff eindeutig auf mehrere in der Regel A vorkommende Vorschriften bezogen.<sup>3406</sup>

### **Prolog „Dum in heremi“ (wahrscheinlich Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)**

Dieser Teil des Prologs und der Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ wurden von Maire Wilkinson als Einheit gesehen und vor das Jahr 1157 datiert.<sup>3407</sup> Es gibt mehrere Indizien, welche diese Datierung nahelegen und Wilkinsons Ansicht bestätigen. So wurde Stephan von Muret in dem Prolog als „Stephanus Grandimontensium primus pater“<sup>3408</sup> bezeichnet – eine Wendung, die sich auch im Prolog der *Vita Stephani* wiederfindet, die unter Stephan von Liciac niedergeschrieben wurde.<sup>3409</sup> Zudem wurden für den Prolog „Dum in heremi“ und den Prolog „De unitate et diuersitate regularum“, welcher der Regel A zugehörte, vielleicht zum Teil die gleichen Quellen verwendet, nämlich die Regel Grimlaics und eventuell auch Brief 28 des Petrus Venerabilis. Die Worte im Prolog „Doctus quippe ille paterfamilias cotidie coram eis proferebat de thesauro suo noua et uetera“<sup>3410</sup> spielen auf ein Bibelzitat (Mt 13,52) an, das in der Edition Becquets übersehen wurde: „Omnis scriba doctus in regno coelorum, similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo noua et vetera.“ Eine Anspielung auf das Bibelzitat fand sich auch in Grimlaics *Regula solitariorum*, was vielleicht der Grund war, warum man es in den Prolog der Stephensregel übernahm: „Solitarius itaque debet esse doctor, non qui doceri indigeat; etiam debet esse sapiens et doctus in lege divina, ut sciat unde proferat noua et vetera.“<sup>3411</sup> Ähnlich erscheinen auch folgende Wendungen in Brief 28 des Petrus Venerabilis und im Prolog „Dum in heremi“: Petrus schrieb von „diuersis temporibus per diuersos sanctos, diuersa loquens“<sup>3412</sup> sowie

---

<sup>3405</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 17.

<sup>3406</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, *Concl.*, S. 60 („incipite mentionem ei facere uestrarum institutionum hoc modo“); *Vita Stephani*, cap. 32, S. 123 („de obseruandis institutionibus quas eis fecerat, eos ardentissime commoneret“).

<sup>3407</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the early life*, S. 110-112; Dies., *La vie dans le monde d'Étienne de Muret*, S. 32.

<sup>3408</sup> *Regula Stephani*, *Prol.*, S. 65.

<sup>3409</sup> Vgl. *Vita Stephani*, *Prol.*, S. 103: „Stephanum (...) primum post Deum Grandimontensis patrem“.

<sup>3410</sup> *Regula Stephani*, *Prol.*, S. 65.

<sup>3411</sup> Grimlaic, *Regula solitariorum*, cap. 20, Sp. 599 D.

<sup>3412</sup> Petrus Venerabilis, *Epistola* 28, S. 96.

„diuersa mandata per diuersos nuntios diuersis temporibus“<sup>3413</sup>; im Prolog ist von „diuersis modis religionum et de diuersarum secundum diuersos patres uoluminibus regularum“<sup>3414</sup> die Rede. Somit ist es wahrscheinlich, dass die Prologe „Dum in heremi“ und „De unitate et diuersitate regularum“ von Anfang an zusammengehörten und demgemäß unter Stephan von Liciac verfasst wurden.

Eine eigene Frage ist hierbei, ob die beiden Prologe bereits Teil der Regel A waren oder unabhängig von der Regel überliefert wurden. Wie Wilkinson bemerkt, waren die Prologe (die sie beide unter dem Titel „Dum in heremi“ zusammenfasst) kein Bestandteil der approbierten Regel von 1188<sup>3415</sup>; in der Edition bei Migne, die ein inzwischen verloren gegangenes Manuskript abdruckte, wurde der Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ der approbierten Regel nur vorangestellt und der Prolog „Dum in heremi“ sogar gänzlich fortgelassen.<sup>3416</sup> Wilkinson sieht die beiden Prologe daher mehr als historiographisches Dokument, das mündliche Erzähltraditionen zu der Lehre Stephans von Muret aufzeichnete, denn als Teil der Regel.<sup>3417</sup> Dem stehen jedoch einige Quellen entgegen, die im Zusammenhang mit der Regel (A) bzw. der Lebensordnung der Grandmontenser auf Inhalte des Prologs „De unitate et diuersitate regularum“ verwiesen.<sup>3418</sup> Da der Prolog „Dum in heremi“ eine Einheit mit diesem bildete, ist anzunehmen, dass er ebenfalls zur Regel A gehörte. Zudem fehlt der Prolog „Dum in heremi“ zwar auch in einer Handschrift des 18. Jahrhunderts, doch alle anderen Handschriften überliefern beide Prologe zusammen mit der Regel.<sup>3419</sup>

Es ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht beweisbar, dass der Text für die Regel B überarbeitet oder ergänzt wurde. Dies würde in erster Linie den letzten Satz des Prologes betreffen: „Scripta sunt autem et firmiter obseruata, sicut a ueridicis discipulis eius, Vgone uidelicet ualde reuerentissimo uiro qui cum eo multo tempore familiarissimus uixit, et aliis quampluribus uisa et audita et relatione concordati memorata sunt.“ Dieser Satz folgt auf einen anderen, der die Gespräche zwischen Stephan und seinen Jüngern über die verschiedenen Klosterregeln erwähnt und mit folgenden Worten schließt: „uerba huiusmodi locutus est.“<sup>3420</sup> Man würde erwarten, dass unmittelbar darauf die fiktive Rede Stephans von Muret (der Prolog „De unitate et diuersitate regularum“) beginnt, doch der oben zitierte Satz ist

---

<sup>3413</sup> Petrus Venerabilis, Epistola 28, S. 96.

<sup>3414</sup> Regula Stephani, Prolog., S. 65.

<sup>3415</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the early life*, S. 111.

<sup>3416</sup> Vgl. Migne, PL 204, Sp. 1135-1138.

<sup>3417</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the early life*, S. 110 f.

<sup>3418</sup> Siehe Kommentar zum Prolog „De unitate et diuersitate regularum“.

<sup>3419</sup> Vgl. Regula Stephani, Prolog., S. 65 (kritischer Apparat).

<sup>3420</sup> Regula Stephani, Prolog., S. 65.

dazwischengeschoben. Mag man dies als sehr schwaches Indiz für eine nachträgliche Hinzufügung sehen, so ist es dennoch verwunderlich, dass Hugo hier zwar als Kronzeuge für die Worte Stephans und damit die gesamte Regel genannt, aber sowohl im Liber de Doctrina als auch der Vita Stephani nicht einmal erwähnt wurde. Hätte Stephan von Liciac denn, wenn schon das Zeugnis Hugos die Authentizität der Regel garantieren sollte, nicht wenigstens in der Vita des Gründers kurz auf den Laienbruder eingehen müssen? Tatsächlich ist die früheste Quelle, die – außer dem Prolog – davon berichtet, dass Regel und Sentenzen Stephans insbesondere auf Hugo zurückgingen, die Vita Hugonis.<sup>3421</sup> Diese wurde jedoch zu Zeiten des Priors Peter von Boschiac (1163 – 1170) verfasst, um unter anderem Zweifel an der Authentizität der Schriften auszuräumen und den Laienbrüdern ein höheres Ansehen zu geben.<sup>3422</sup> Ihre Angaben sind wohl richtig, da die Vita nicht allzu lange nach dem Tod Hugos (1157) niedergeschrieben wurde; vielleicht aber hielt Stephan von Liciac es nicht für notwendig, auf Hugo zu verweisen. Gerhard Ithier dagegen hob in seinen Schriften die Rolle Hugos hervor.<sup>3423</sup> Vermutlich unter ihm wurde die bekannte Emailletafel am Hochaltar in Grandmont angebracht, die den Laienbruder Hugo und den Kleriker Stephan einträchtig und gleichberechtigt nebeneinander zeigte; Stephan hielt dabei ein Buch – wohl mit seiner Regel und dem Liber de Doctrina – in der Hand und belehrte Hugo, der damit als wichtigster Zeuge für die Regel und Lehren Stephans präsentiert wurde. Vor dem Hintergrund der Verbandskrise der 1180er Jahre war es Gerhard nicht nur wichtig, mittels des Bildes die Einmütigkeit zwischen Klerikern und Laienbrüdern zu demonstrieren<sup>3424</sup>, sondern auch einen Laienbruder als Bewahrer der authentischen Regel zu zeigen. Die Regel B, die ja tatsächlich vor allem die Regel der Laienbrüder war, wurde auf diese Weise mit dem Willen des Gründers gleichgesetzt.<sup>3425</sup> Gerhard hätte also genug Gründe gehabt, den Prolog „Dum in heremi“ durch einen Satz zu ergänzen, in dem er die korrekte Bezeugung der Lehren Stephans durch Hugo unterstrich.

---

<sup>3421</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 50: „quidquid uel de sententiis nostris, uel ceteris uitae nostrae mandatis inuenitur fideliter scriptum, (...) totum quidem per eum (...) creditur et reuelatum et manifestum.“

<sup>3422</sup> Vgl. hierzu Kapitel III.5.1.4.

<sup>3423</sup> Vgl. Gerhard Ithier, Explanatio, S. 435 f.

<sup>3424</sup> Vgl. Korn, Quae a rationis tramite non discordant, S. 159-162, für eine ausführliche Beschreibung und Interpretation der Tafel.

<sup>3425</sup> Zur Regel B als Regel der Laienbrüder siehe Kapitel III.1.5 und III.5.2.2.



## Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ (Regel A)

Dieser Prolog war schon in der Regel A vorhanden. Dies belegt eine Aussage von Johannes von Salisbury über die Grandmontenser in seinem *Policraticus*, in dem der Prolog paraphrasiert wurde: „Alii Basilium, alii Benedictum, hi Augustinum at isti singularem magistrum habent Dominum Iesum Christum.“<sup>3426</sup> Auch im *Antidotum* des Magisters Wilhelm wurden Inhalte des Prologs umschrieben: „Quod dicunt de regula: Videant, quam stulte! / Regula lex domini. Regule sunt multe. / Legem tenent domini palam et occulte. / Lex ipsius domini sunt sua mandata, / Lex convertens animas, lex immaculata. / Hanc observat firmiter concio beata. / Lex consuetudines, que super adduntur, / Quas sibi constituit pater, quem secuntur, / Semitas iusticie supergrediuntur.“<sup>3427</sup> Gerade diese Zeilen passen zum Prolog, in dem die Grandmontenser angehalten wurden, sich allein auf die Regel des Evangeliums zu berufen, während auf die von Stephan von Muret bestimmte konkrete Lebensordnung mit den Begriffen *mores* und *traditiones* verwiesen wurde; gerade Letztere wurden in der Stephansregel aufgezeichnet.<sup>3428</sup> Ein ähnliches Thema haben zudem Prolog und *Conclusio* des *Liber de Doctrina*, die ebenfalls unter Stephan von Liciac entstanden.<sup>3429</sup> In der *Conclusio* des *Liber* findet sich zudem ein Anklang an den letzten Abschnitt des Prologs: „Eicit nos ideo pastor noster ab ordine uel regula quia conseruat inter nos unitatem omnium rerum cum Dei adiutorio, nulli permittens habere proprium, nisi tantum amandi ac ceteris seruiendi?“<sup>3430</sup> Auch die Widersprüche in der Argumentation des Prologs zum Titel „Regula“, der vielleicht erst für die Regel B hinzugefügt wurde, unterstützen die Annahme, dass der Abschnitt früher entstand und somit Teil der Regel A war. Inhaltlich zeigt der Prolog in erster Linie Einflüsse der *Regula Solitariorum Grimlaics*<sup>3431</sup>, aber auch eine Benutzung der Augustinusregel (*Praeceptum*) ist erkennbar.<sup>3432</sup> Zudem verwendete Stephan von Liciac den berühmten Prolog Ivos von Chartres<sup>3433</sup>, der in der Forschung verschiedenen Werken Ivos

---

<sup>3426</sup> Johannes von Salisbury, *Policraticus*, lib. 7, cap. 23, 699 c.

<sup>3427</sup> Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 420 f., V. 100 f.

<sup>3428</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prol., S. 67.

<sup>3429</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, Prol., S. 5 f.; *Concl.*, S. 60-62.

<sup>3430</sup> *Liber de Doctrina*, *Concl.*, S. 61.

<sup>3431</sup> Vgl. *Grimlaic*, *Regula solitariorum*, cap. 2, Sp. 579, C-D (siehe *Regula Stephani*, Prol., Z. 53-62); cap. 69, Sp. 662, C-D (siehe *Regula Stephani*, Prol., Z. 74-77) sowie Sp. 663, A-B (siehe *Regula Stephani*, Prol., Z. 80 f.); cap. 21, Sp. 601, C (siehe *Regula Stephani*, Prol., Z. 81-90; hier handelt es sich um keine wortwörtliche Übernahme oder Paraphrase Grimlaics, sondern hier wurde ein Gedanke Grimlaics aufgenommen und weiterentwickelt: dass die Einsiedler sich an Paulus halten sollten, der wiederum Christus folgte; Paulus habe befohlen, dass man ihn selbst nachahme und dabei Propheten, Apostel und übrige Heilige übergangen).

<sup>3432</sup> Vgl. Augustinus, *Praeceptum*, cap. 1,2-3.

<sup>3433</sup> Zum Teil finden sich wortwörtliche Anklänge an Ivo, zum Teil wurden Passagen bei Ivo paraphrasiert; die besonders auffälligen Übereinstimmungen werden im Folgenden kursiv hervorgehoben. Für eine Paraphrase Ivos, mit einigen Ergänzungen, siehe *Regula Stephani*, Prol., Z. 53-75; vgl. hierzu Ivo von Chartres, Prolog, S.

zugeordnet wurde.<sup>3434</sup> Eine besonders markante Formulierung im grandmontensischen Prolog – dass das Evangelium die *regularum regula* sei – stammt vielleicht aus Brief 28 des Petrus Venerabilis, in dem ebenfalls die Höherrangigkeit des Evangeliums bzw. des Liebesgebots gegenüber der Benediktregel behauptet wurde. Dort sprach Petrus davon, dass das Liebesgebot in Bezug auf die Benediktregel die „regulae regula“<sup>3435</sup> sei. Die ähnlichen Formulierungen in der Stephansregel und dem Brief 28, die sich auch im Prolog „Dum in heremi“ finden, müssen nicht auf eine Textabhängigkeit schließen lassen. Doch auch die ähnliche Thematik kann dafür sprechen, dass Stephan von Liciac den Brief des Petrus Venerabilis kannte. Petrus leitete, analog zu den Prologen der Stephansregel und des Liber de Doctrina, die Gültigkeit der Benediktregel von dem Liebesgebot ab und betonte die *unitas* inmitten der *diversitas* der verschiedenen Gesetze der Heiligen, die durch die Liebe gewährleistet wurde.<sup>3436</sup> Entsprechend war für ihn allein die Erfüllung des Liebesgebots wichtig, weswegen man auch nicht gegen die (Benedikt)Regel verstieß, solange man aus Liebe handelte.<sup>3437</sup> Die Bezeichnung *regula regularum* für das Evangelium findet sich darüber hinaus in dem Traktat „De vita vere apostolica“, das Rupert von Deutz zugeschrieben wurde.<sup>3438</sup> Hier wurde die Kongruenz der Benediktregel mit den „höchsten“ Vorschriften des Evangeliums behauptet, um die Überlegenheit der Mönche vor den Kanonikern nachzuweisen. Melville wies darüber hinaus auf Parallelen der Argumentation im Prolog des

---

118-123, besonders S. 118 f., 120 und 123. Für eine engere Anlehnung siehe Regula Stephani, Prolog., Z. 72 f.: „Sunt ergo ista talia Domini consilia, ante uotum libertas, et arbitrium, post uotum uero in legem transeunt et in debitum.“ Vgl. hierzu Ivo von Chartres, Prolog, S. 120: „Isti itaque duo status unus superior et alter inferior qui ante uotum sunt uoluntarii post uotum uero necessarii habent modos et institutiones suas que obseruate sicut iam dictum est aliis remedium aliis acquirunt premium non obseruate uero eternum merentur supplicium. In his itaque ante suscepcionem est deliberandum post suscepcionem perseuerandum.“ Ebenso Regula Stephani, Prolog., Z. 94-97: „quibus auditis, si in aliquo traditiones uestras euangelio contrarias, aut sanctorum patrum monitis oppositas uobis rationabiliter ostenderit, corrigendas esse catholicorum et religiosorum doctorum arbitrio, concedo (...)“ Vgl. hierzu Ivo von Chartres, Prolog, S. 126 (aus einem Zitat Leos I.): „id nouerimus sequendum quod nec preceptis euangelicis contrarium nec decretis sanctorum patrum inueniatur aduersum.“ Siehe auch Regula Stephani, Prolog., Z. 101-111: „Confido itaque de uobis, fratres, in Domino, quod nullius catholice religionis immunes, nullarum regularum praedictorum patrum, uel aliorum orthodoxorum expertes esse, ab aliquo recte calumniari poteritis, si uobis in unum manentibus iuxta formam apostolicam sit cor unum et anima una in Domino. (...) Sint ergo uobis omnia communia, sit mutua caritas, et unus inuicem dilectionis affectus; nec quisquam uestrum existimet sibi aliquid esse proprium, nisi ut inuicem diligatis, inuicem oboediatis.“ Vgl. hierzu Ivo von Chartres, Prolog., S. 141 f.: „Quod tamen iam monuimus iterum monemus ut si quis quod legerit de sanctionibus siue dispensacionibus ecclesiasticis ad caritatem que est plenitudo legis referat non errabit non peccabit et quando aliqua probabili ratione a summo rigore declinabit caritas excusabit si tamen nichil contra euangelium nichil contra apostolos usurpauerit.“

<sup>3434</sup> Der Prolog wird meist Ivos Panormia oder Decretum zugeordnet, vgl. Brasington, Ways of Mercy, S. 9 f.; Brasington hingegen betont die Nähe des Prologs zur Collectio Tripartita A, vgl. ebenda, S. 16 f.

<sup>3435</sup> Petrus Venerabilis, Epistola 28, S. 93.

<sup>3436</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, Epistola 28, S. 96. Siehe Regula Stephani, Prolog., S. 66; Liber de Doctrina, Prolog., S. 5.

<sup>3437</sup> Vgl. Petrus Venerabilis, Epistola 28, S. 59 f., 62, 97-99. Siehe Regula Stephani, Prolog., S. 67 f.; Liber de Doctrina, Prolog., S. 6, und Concl., S. 62.

<sup>3438</sup> Rupert von Deutz (?), De vita vere apostolica, lib. 5, cap. 1, in: Migne, PL 170, Sp. 653 B.

Liber de Doctrina zu der „Apologia“ und zu „De praecepto et dispensatione“ Bernhards von Clairvaux hin.<sup>3439</sup> Der Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ zeigt somit – wie der Prolog des Liber – auf, dass Stephan von Liciac mit der monastischen polemischen Literatur bzw. dem Diskurs zwischen Cluniazensern und Zisterziensern um die rechte Befolgung der Benediktregel vertraut war.

## **1 De oboedientia (wahrscheinlich Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B)**

Dieses Kapitel wurde für die Regel B neu geschrieben oder zumindest überarbeitet. Die Grandmontenser folgten damit der Anordnung Urbans III. in der Bulle „Quanto per infusionem“ aus dem Jahr 1186: „Imprimis siquidem statuentes ut qui, relicto saeculo, ad ordinem vestrum confugiunt, priori qui pro tempore fuerit, et successoribus ejus catholicis, vel capitulo, si prior non fuerit, oboedientiam, et reverentiam promittant absolute. Fratribus autem singulis in his quae ad commodum et honorem domus pertinent, fraternae caritatis officium, et auxilium debitae subventionis impendant. Majores se invicem, secundum Apostolum, arbitantes, quatenus juxta apostolicam evangelicamque doctrinam se invicem honore praeveniant, et qui forte major est meritis, non erubescat amore Domini fieri minoribus ministrator.“<sup>3440</sup> Diese Anordnung wurde verkürzt in das Kapitel aufgenommen: „Quisquis hanc religionem, Deo inspirante, ingrediatur, primo promittat oboedientiam Deo et pastori qui eum recipiet, suisque successoribus deinde fratribus tam praesentibus quam futuris.“ Gegenüber der Papstbulle wurden einige Aspekte fortgelassen, so derjenige, dass man Gehorsam gegenüber „rechtgläubigen“ Prioren geloben solle; nur ein Manuskript überliefert, dass der Gehorsam „absolute“ versprochen werden sollte.<sup>3441</sup> Gravierend erscheint die Fortlassung des Generalkapitels.

Anlässlich der Verbandskrise, in der die Kleriker und Laienbrüder einander bekämpften, erschien es den Mönchen als nötig, einen Zusatz zur Bulle aufzunehmen, nämlich dass man nicht nur den gegenwärtigen, sondern auch den künftigen Brüdern gehorchen solle. Das Verhältnis zwischen den Brüdern wurde noch einmal ausführlicher in Kapitel 59 behandelt, das neu für die Regel B verfasst wurde. Auch die Bestimmung, dass man seine Profess auch auf die vorliegende Regel und die „cetera huius religionis instituta“ ablegen solle, findet sich nicht in der Papsturkunde, ist aber aus den Bemühungen zu eine Reform der Regel in den

---

<sup>3439</sup> Vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 351 f.

<sup>3440</sup> Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416.

<sup>3441</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 1, S. 69 (kritischer Apparat).

1180er Jahren erklärbar; mit den „*cetera huius religionis instituta*“ sind wohl in erster Linie die Bestimmungen der grandmontensischen *Institutio* gemeint. Auch andere Inhalte des Kapitels passen gut zu dem Bestreben, die Verbandskrise zu überwinden: So wurde geschrieben, dass die Brüder nicht gegeneinander murren sollten und der Gehorsam gegenüber dem Prior und den Brüdern die Mutter der Tugenden und notwendige Voraussetzung für das Seelenheil sei, ja sogar den Erlass aller Sünden bewirke. Ebenso unterstrich das Kapitel die Befugnis des Priors, Mönche in eine andere Zelle zu schicken, die in den 1180er Jahren oft ignoriert worden war; auf der Reformversammlung in Bois de Vincennes hielt man es für notwendig, dieses Recht des Priors zu bekräftigen, da einige Laienbrüder eigenmächtig Versetzungen von Brüdern vorgenommen hatten.<sup>3442</sup> Dieses Recht war schon dem *Liber de Doctrina* vorausgesetzt<sup>3443</sup> und wurde explizit in der *Institutio* des Verbandes festgeschrieben.<sup>3444</sup>

Es ist also sicher, dass Kapitel 1 erst in den 1180er Jahren die Form annahm, die es heute hat. Doch es ist nicht klar, ob es tatsächlich gänzlich neu geschrieben oder nur das entsprechende Kapitel der Regel A bearbeitet wurde. Für Letzteres sprechen mehrere Indizien; so ist es unwahrscheinlich, dass die Regel A den Gehorsam als eine zentrale monastische Tugend und notwendige Bedingung des Klosterlebens völlig übergang. Darüber hinaus schließt das Kapitel inhaltlich an den Prolog „*De unitate et diuersitate regularum*“ an, in dem das Evangelium als eigentliche Regel des Verbandes herausgestellt und die Brüder zur Aufgabe des eigenen Besitzes und zur wechselseitigen Liebe in Nachfolge der Apostel aufgerufen wurden. In Kapitel 1 wurde nämlich das Liebesgebot hervorgehoben und mit dem Gehorsam verknüpft (Z. 7-14): „*Et propter huiusmodi professionem, quam primo facturus est uobis, fratres carissimi, in unum congregatis, et uno corde Deum diligatis primum praecipimus in oboedientia Dei et pastoris uestri, et fratrum inuicem sine murmure et haesitatione constanter perseuerare, quoniam aduersum se tantum debet quisque murmurare, et non aduersus alium, tum propter multitudinem bonorum temporalium, quibus indigne utitur, tum propter prauitatem morum unde reus habetur.*“

Ein weiteres, überzeugenderes Indiz sind die Parallelen des Kapitels zu Kapitel 1 des *Liber de Doctrina*; dieses enthält die Worte, die der Prior zu einem Postulanten sprechen sollte, um dessen Willen zum Klostereintritt zu prüfen. Hierbei sollte ausgiebig das Leiden, das die Grandmontenser in Nachfolge Christi ertragen mussten, geschildert werden: Dazu gehörten der völlige Verzicht auf den eigenen Willen, die radikale Abkehr von der Welt, die bittere

---

<sup>3442</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss IX).

<sup>3443</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 1 und 70.

<sup>3444</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 65.

Armut, die harte Arbeit. Aber auch die Möglichkeit, dass der Prior den Mönch in eine andere Gründung aussandte, wurde hier aufgezählt: „forsitan mitterem te in aliquod nemorum, et annonam quam manibus cum ligneo ligone laborando acquisieris, ego acciperem, et eis qui me hic custodiunt tribuerem.“<sup>3445</sup> Auch das Kapitel 1 der Stephansregel betonte die Aussendung durch den Prior, insbesondere wohl für Neugründungen: „Fratres, uos in quendam locum pauperum ibitis; sed necdum ibi libri sunt, nec etiam aedificia.“ Dies passt besser zur umstrittenen Expansionspolitik Stephans von Liciac, die von Hugo Lacerta kritisiert worden war<sup>3446</sup>, als zu den Problemen der 1180er Jahre. Diese bestanden nicht darin, dass die Aussendungen durch den Prior unbeliebt waren, sondern darin, dass der Prior die Versetzungen aus einer Zelle in die andere nicht kontrollieren konnte. Das letzte Indiz dafür, dass Teile des Kapitels 1 bereits in der Regel A enthalten waren, sind die Parallelen zwischen dem Kapitel und anderen Kapiteln bzw. Texten, die unter Stephan von Liciac entstanden. Falls ein Mönch zögerte, der Aussendung des Priors zu gehorchen, sollte man darauf verweisen, dass nichts die Gottesliebe mehr befördere als die Armut und dass diese letztendlich den Menschen befreie. Dies entspricht den Argumenten, die Stephan von Liciac in den Kapiteln 7 und 8 vorbrachte.<sup>3447</sup> Zudem verwendete Stephan gern das Stilmittel der wörtlichen Rede, häufig auch in Form einer fingierten Frage oder Aussage mit der dazugehörigen Antwort.<sup>3448</sup>

So ist es durchaus wahrscheinlich, dass ein Teil des Kapitels (in der Edition Becquets Z. 14-34; vielleicht auch Z. 7-14) bereits in der Regel A enthalten war. Leider jedoch ist nicht genau feststellbar, wie das Kapitel konkret aussah. Zwar kann man davon ausgehen, dass man hier die Profess behandelte und ebenfalls Gehorsam ohne Zögern und Murren forderte, da man in Z. 14-34 ausdrücklich auf das Zögern des Mönches, der Aussendung zu gehorchen, einging. Allerdings bleiben die Elemente der Profess unklar, zum Beispiel, ob wie in der Regel B auch Gehorsam gegenüber der Regel gelobt werden sollte. Die *Consuetudines* der Kartäuser, an denen sich Stephan von Liciac häufig orientierte, bezogen das Gehorsamsversprechen eher auf den Prior<sup>3449</sup>, während die Regel Grimlaics als Hauptquelle der Stephansregel zwar die Verlesung der Regel an den Novizen vorsah, aber diesen nur *stabilitas* und *conversio morum*

---

<sup>3445</sup> Liber de Doctrina, cap. 1.

<sup>3446</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, *Vita Hugonis*, cap. 51, S. 206.

<sup>3447</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 7 und 8.

<sup>3448</sup> Das gilt nicht nur für die Stephansregel als Ganzes, die ja als wörtliche Rede Stephans von Muret verfasst wurde, sondern zeigt sich auch an manchen anderen Stellen der Regel A. So werden an manchen Stellen (mögliche) Reaktionen der Außenwelt in wörtlicher Rede wiedergegeben, vgl. *Regula Stephani*, cap. 4, 6, 11; Antworten auf Vorwürfe der Außenwelt in wörtlicher Rede finden sich ebenda, cap. 9; ein Gespräch in wörtlicher Rede ebenda, cap. 23. Das Gleiche gilt für den *Liber de Doctrina*, sichtbar unter anderem am Prolog und der *Conclusio*.

<sup>3449</sup> Vgl. Kapitel II.2.3.

versprechen ließ.<sup>3450</sup> Falls schon die Regel A das Gelöbnis des Gehorsams gegenüber der Regel vorschrieb, so orientierte sich Stephan von Liciac wahrscheinlich eher an der Benediktregel.<sup>3451</sup> Auch muss unklar bleiben, ob die Regel A die Heilsnotwendigkeit des Gehorsams in gleichem Maße betonte wie die Regel B (Z. 35-50); im Liber de Doctrina wurde der Gehorsam zwar behandelt, stand aber keineswegs im Vordergrund; nicht einmal seine Heilsnotwendigkeit wurde gesondert herausgestellt.<sup>3452</sup> Allerdings ging Stephan von Liciac im Liber de Doctrina ebenfalls auf die Brüder ein, die sich nicht unterordnen wollten und den Verlust ihrer Stellung in der Welt bedauerten.<sup>3453</sup> Dazu passt es, wenn in Z. 39-46 ausgesagt wird, dass diejenigen, die auf Erden erhöht werden wollten, die Welt noch nicht verlassen hätten. Das Kapitel ist vielleicht von der Benediktregel sowie Grimlaic beeinflusst, die ebenfalls den Gehorsam ohne Zögern und Murren forderten.<sup>3454</sup> Wahrscheinlich hatte bereits Stephan von Liciac die Benediktregel für das Kapitel herangezogen. Dass der Gehorsam die Voraussetzung für das Seelenheil bildet, ist monastisches Allgemeinut und steht so beispielsweise auch in den kartäusischen Consuetudines.<sup>3455</sup> Die Stephansregel geht gleichwohl darüber hinaus, indem sie behauptet, dass der Gehorsam den Erlass der Sünden bewirke.

## **2 De non eligenda oboedientia (Regel A?)**

Das Kapitel dient zur Vertiefung und Untermauerung der Vorschriften in Kapitel 1; es ist unklar, ob es bereits für die Regel A oder erst für die Regel B geschrieben wurde. Das Kapitel bekräftigte wiederum die Befugnis des Priors, Mönche zu versetzen, setzte hierbei aber an dem Innenleben der Mönche an. Es wurde unterstrichen, dass der Mönch um sein Seelenheil fürchten müsse, wenn er aus Eigenwillen irgendwo bleiben wollte, um bessere Speisen und Kleidung sowie ein angenehmeres Leben zu haben. Der Mönch solle vielmehr seinen eigenen Willen kreuzigen und sich völlig dem Willen des Priors unterwerfen; als Gipfel des Gehorsams wurde es dargestellt, wenn er den Prior darum bat, bei Aussendungen keinerlei Rücksicht auf ihn selbst zu nehmen: „Pater, uos illuc me mittitis, ubi iussu uestro maneo;

---

<sup>3450</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 15, Sp. 593, C-D.

<sup>3451</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 58 (Verbindung von Verlesung der Regel und Gelöbnis des Gehorsams bei Profess).

<sup>3452</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1 und 9.

<sup>3453</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 9.

<sup>3454</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 5; Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 52.

<sup>3455</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 25, 2-3.

attamen si scirem uobis magis placere, ut me alio mitteretis, et propter displicentiam meam, inde me transmutare recusaretis, nequaquam animae meae pastorem prouidum uos reputarem; uos enim uoluntatem meam sequeremini, non ego uestram“. Wie bei Kapitel 1, passt dies wiederum besser zur Expansionspolitik Stephans von Liciac als zu den Problemen der 1180er Jahre, als die Laienbrüder eigenmächtig Mönche versetzten. Immerhin wird hier aber thematisiert, dass der Mönch auch in der Zelle bleiben soll, in die der Prior ihn geschickt hat, was auf die Probleme der 1180er Jahre – die eigenmächtigen Versetzungen aus einer Zelle in eine andere – anspielen könnte. Insgesamt erscheint es so, dass das Kapitel bereits in der Regel A enthalten war. Auch die Art des Gehorsams wird in dem Abschnitt – wieder in Anlehnung an die Benediktregel – näher beschrieben als Gehorsam ohne Zögern.<sup>3456</sup> Zudem wird präzisiert, dass der Gehorsam sich nicht auf einzelne Anordnungen beschränkt werden dürfe, d.h. nicht ausgewählt werden durfte, welche man erfüllte.

### **3 De praemio oboedientiae (?)**

Das Kapitel bekräftigt nochmals, dass der Gehorsam mit dem Seelenheil belohnt wird. Es ist nicht feststellbar, ob es bereits in der Regel A enthalten war oder erst für die Regel B geschrieben wurde.

### **4 De terris non habendis (Regel A)**

Dieser Abschnitt fand sich bereits in der Regel A; sowohl die Conclusio des Liber de Doctrina als auch der Prolog der Vita Stephani, die beide unter Stephan von Liciac entstanden, verweisen auf das Verbot von „*terrarum possessiones*“<sup>3457</sup> bzw. „*magnasque terrarum possessiones*“<sup>3458</sup>. Auch das der Regel A zugehörige Kapitel 64 erwähnt das Verbot; das Bild der Toten für die Welt, das sich dort findet, wurde in Kapitel 4 ausgebaut, in dem die Einöde der Grandmontenser mit einem Grab verglichen wurde, aus dem man die Toten nicht herausnehmen dürfe, da sie sonst stänken. Zudem besteht ein innerer Zusammenhang zu den Kapiteln 24, 25, 27 und 31, die wahrscheinlich ebenfalls in der Regel A enthalten waren und Urkunden über Besitztümer sowie Rechtsstreitigkeiten verboten. Das Kapitel 4 verbot den

---

<sup>3456</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 5; Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 52.

<sup>3457</sup> Vita Stephani, Prol., S. 103.

<sup>3458</sup> Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

Grandmontensern, Gebiete außerhalb der Grenzen ihrer Einöden bzw. *nemora* zu erwerben; wahrscheinlich übernahm Stephan von Liciac das Verbot aus den kartäusischen *Consuetudines*.<sup>3459</sup> Namentlich zitiert wurde in dem Kapitel aber, abgesehen von den Paulusbriefen und Jesaias, nur der Kirchenvater Hieronymus.

## 5 De ecclesiis non habendis (Regel A)

Diese Vorschrift war bereits in der Regel A enthalten; die *Conclusio* des *Liber de Doctrina* verweist darauf, dass die Grandmontenser keine „*ecclesias et res ad eas pertinentes*“<sup>3460</sup> empfangen durften. Eine entsprechende Restriktion findet sich auch in den normativen Texten anderer Orden<sup>3461</sup>, so auch bei den Kartäusern<sup>3462</sup>; diesen gegenüber erscheint die Vorschrift verschärft, da die Annahme jeglicher Schenkung, die ausdrücklich gegen eine Messlesung gegeben wurde, verboten wurde. Insbesondere wurden gängige Formen des Totengedenkens – *Septenarium* (siebentägiges Totenoffizium), *Tricenarium* (dreißigtägiges Totenoffizium) sowie *Annuaie* (jährliches Offizium am Todestag) – abgelehnt. Diese Ablehnung der Verbindung zwischen Gebet und Gabe war singulär strikt und wurde in Kapitel 20 noch einmal wiederholt.<sup>3463</sup> Damit gingen die Grandmontenser weiter als andere Eremitenorden, die zwar ebenfalls die Messverpflichtungen reduzierten, aber durchaus Geld gegen Messlesungen annahmen. Sogar Cluny sah sich unter Petrus Venerabilis gezwungen, die Messen zu verringern, denn inzwischen waren die Verpflichtungen, die sich aus individuellen Totenmessen ergaben, für den Verband annähernd unerfüllbar geworden.<sup>3464</sup> Durch die strikten Vorgaben der Stephansregel wurde auch die Konkurrenz der Grandmontenser zu den anderen Orden und Gemeinschaften, insbesondere den Benediktinern reduziert.

In erster Linie aber sollte die Übernahme von seelsorgerischen Aufgaben, damit verbundenen Einkünften und somit eine Konkurrenz zum Weltklerus vermieden werden: „*nec solum uos oportet cupiditatem et inuidiam a uobis expellere, sed etiam omnia unde possunt procedere*“,

---

<sup>3459</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 41,1.

<sup>3460</sup> *Liber de Doctrina*, *Concl.*, S. 61.

<sup>3461</sup> Siehe beispielsweise die normativen Texte der Zisterzienser, in denen die Annahme von Kirchen sowie dem Kirchenzehnten verboten und die Ausübung von seelsorgerischen Aufgaben sowie Begräbnisse eingeschränkt werden, vgl. *Exordium parvum*, cap. 15, S. 253 f.; *Instituta generalis capituli apud Cistercium*, S. 336 f. (cap. 29); Waddell, *Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, S. 69 (cap. 1), 516 (cap. 24), 575 (cap. 7), 606 (cap. 63), 612 (cap. 8), 747 (cap. 102).

<sup>3462</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 41,1.

<sup>3463</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 20.

<sup>3464</sup> Zu den liturgischen Entwicklungen in den Klöstern des 12. Jahrhunderts vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 199-207. Für die Einschränkung der Totenmessen bei den Kartäusern vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 14 und 41.



hieß es am Ende des Kapitels. Analog zu anderen Eremitenorden sollten die Grandmontenser den Weltleuten keinesfalls die Beichte abnehmen. Auch Weihwasser sollten die Weltleute in ihren Pfarrkirchen abholen und dort auch regulär die Sonntagsmessen besuchen. Vom Weltklerus Exkommunizierte sollten auch bei den Grandmontensern abgewiesen werden, damit die Ehrerbietung gegenüber den Weltklerikern erhalten blieb. Die Ablehnung der Seelsorge und der Annahme von Kirchen wurde von den Grandmontensern mit der höheren Vollkommenheit des Weltklerus begründet. Der Verband grenzte sich auf diese Weise auch von den Kanonikern ab, die wie die Benediktiner häufiger in Streitigkeiten mit dem Weltklerus gerieten. Im Liber de Doctrina gibt es Indizien, dass manche Grandmontenser sich stärker in der Seelsorge engagieren wollten – so ist von Brüdern die Rede, die sich mehr um das Seelenheil anderer als um das eigene kümmern wollten<sup>3465</sup> und so wohl in die Richtung eines Kanonikerordens tendierten. Wahrscheinlich wollte Stephan von Liciac entsprechenden Bestrebungen im Verband ein Ende setzen.

## **6 De bestiis non habendis (Regel A)**

Dieses Kapitel war bereits Bestandteil der Regel A. Die Elogia priorum Grandimontis vom Ende des 12. Jahrhunderts zählen das Verbot, Tiere zu besitzen, zu den von Stephan von Liciac eingeführten Neuerungen<sup>3466</sup>; die Epigrammata priorum Grandimontis, ebenfalls vom Ende des 12. Jahrhunderts, bestätigen dies.<sup>3467</sup> Auch in der unter Stephan von Liciac entstandenen Conclusio des Liber de Doctrina wird auf das Verbot verwiesen.<sup>3468</sup> Als externe Quelle erwähnt Walter Map, der die betreffenden Abschnitte noch vor der Regel B schrieb, das Verbot, meint aber, dass Stephan Bienen erlaubt hätte.<sup>3469</sup> In der Regel gibt es eine solche Einschränkung nicht, denn hier war ausdrücklich von „omnis generis bestias“ die Rede; vermutlich handelte es sich um eine Praxis, die sich nach der Prioratszeit Stephans von Liciac etablierte.

---

<sup>3465</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 14 und 34.

<sup>3466</sup> Vgl. Elogia priorum Grandimontis, 4.

<sup>3467</sup> Vgl. Epigrammata priorum Grandimontis, 4.

<sup>3468</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3469</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 17 und cap. 26.

## **7 Quod amore bestiarum amor diuinus minueretur (Regel A)**

Dieses Kapitel dient allein der Begründung des Verbots, Tiere zu halten, und war somit sehr wahrscheinlich schon in der Regel A enthalten. In der Vita Stephani wird ein ähnlicher Gedanke in einem Satz geäußert, in dem die Liebe zu den weltlichen Dingen als Abkehr von der Liebe zu Gott darstellt wurde.<sup>3470</sup> Vermutlich übernahm Stephan von Liciac den Gedanken von Grimlaic; als dieser schrieb, dass die Liebe zu weltlichen Dingen die Liebe zu Gott vermindere, nannte dieser ausdrücklich auch die Liebe zu Tieren.<sup>3471</sup>

## **8 Quod ascensuros in altum deceat exonerari (Regel A)**

Auch dieses Kapitel dient in erster Linie der Begründung des Verbots, Tiere zu halten. Ein ähnliches Argument findet sich in der Conclusio des Liber de Doctrina: „Numquid pastor noster ab ordine uel regula nos excludit quia sine cura bestiarum nobis uiuere praecipit, ut eo liberius Deo seruire ualeamus?“<sup>3472</sup> Auch an einer anderen Stelle des Liber wurde die Sorge um die weltlichen Dinge als Last gesehen, von der Gott seine Getreuen befreit habe.<sup>3473</sup> Das Kapitel gehört somit zur Regel A.

## **9 De quaestu uitando (Regel A)**

In dem Kapitel wurde der Bettel prinzipiell verboten und nur unter bestimmten Bedingungen erlaubt. Das Verbot des Bettels wurde in dem unter Stephan von Liciac entstandenen Kapitel 64 sowie im Prolog der Vita Stephani erwähnt.<sup>3474</sup> Die Praxis des Bettels vor der Niederschrift der Regel B ist auch anderweitig gut belegt; bereits in der Vita Hugonis, die zwischen 1163 und 1170 entstand, wurde das Verbot des Bettels erwähnt.<sup>3475</sup> Walter Map überliefert hier Details<sup>3476</sup>, und Stephan von Tournai äußerte sich kritisch über den Bettel.<sup>3477</sup> Die Kritik wurde anscheinend schon zu Zeiten Stephans von Liciac geäußert, wie sich implizit aus

---

<sup>3470</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32, S. 124: „Si uero, quod absit, amando temporalia ab eius amore recesseritis (...)“

<sup>3471</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 26, Sp. 610 D-611 A.

<sup>3472</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3473</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 25.

<sup>3474</sup> Vgl. Vita Stephani, Prol., S. 103.

<sup>3475</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 27, S. 183.

<sup>3476</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 17 und 26.

<sup>3477</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 5 f.

Johannes von Salisbury erschließen lässt.<sup>3478</sup> Das Kapitel erlaubte den Bettel nur, solange sie nicht einen Tag irgendwie überleben konnten; dies ist kongruent mit Kapitel 64 der Regel und der Aussage von Walter Map, dass die Grandmontenser einen Tag fasteten, bevor sie bettelten.<sup>3479</sup> In dem Kapitel kam die Sorge der Mönche zum Ausdruck, wie sie nach dem Tod ihres Gründers bei all den ökonomischen Restriktionen überleben sollten; auch das legt eine Abfassung des Kapitels unter Stephan von Liciac nahe, als die Erinnerung an den Gründer noch präsent war. In der Vita Stephani stellten die Brüder Stephan von Muret diese Frage an seinem Totenbett, und auch in der Vita Hugonis wurde das Thema aufgegriffen.<sup>3480</sup> Das Kapitel 9 ist somit der Regel A zuzuordnen.

### **10 Quod potius a Deo, quam ab homine sit quaerendum (wahrscheinlich Regel A)**

In dem Kapitel wird zur Zurückhaltung beim Bettel gemahnt, da die Mönche ansonsten auf Dauer ihre Unterstützer verprellen könnten; lieber sollten sie Gott um Hilfe anrufen. Es dient damit allein der Begründung der Vorschriften aus Kapitel 9 und war folglich wahrscheinlich schon in der Regel A enthalten. Auch Walter Map überliefert, dass die Grandmontenser fasteten und den Herrn anriefen, bevor sie bettelten.<sup>3481</sup>

### **11 Quod Deus numquam desit adhaerentibus sibi (Regel A)**

Das Kapitel greift die bereits in Kapitel 9 angesprochene Sorge der Mönche auf, wie sie nach dem Tod des Gründers überleben sollten; dies legt eine Abfassung des Kapitels unter Stephan von Liciac nahe. Auch in der Vita Stephani verkündete der Gründer auf die Bedenken seiner Anhänger hin, dass Gott ihnen alles geben würde, was sie bräuchten, solange sie ihm beständig anhängen und nicht von ihrem Weg abwichen.<sup>3482</sup> Analoge Stellen finden sich in der Vita Hugonis.<sup>3483</sup>

---

<sup>3478</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, Policraticus, lib. 7, cap. 23, 700 d-701 a.

<sup>3479</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 17 und 26.

<sup>3480</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32, S. 123; Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 27, S. 183.

<sup>3481</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 26.

<sup>3482</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 32, S. 123 f.

<sup>3483</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 27, S. 183, und cap. 28.

## 12 Quod uere pauperibus sit Deus dispensator prouidus (Regel A)

Dieses Kapitel ermahnt, wie auch die Kapitel 11 und 14, zum Gottvertrauen und stützt damit Kapitel 9 ab. Die Vorschrift aus diesem, dass man erst nach einem Tag Fasten betteln durfte, wurde hier wiederholt. Ein analoger Gedanke findet sich im Liber de Doctrina; auch hier wurde Gott als *dispensator* der Mönche bezeichnet.<sup>3484</sup> Bereits Johannes von Salisbury, der zu Zeiten Stephans von Liciac schrieb, erwähnte, dass die Grandmontenser für ihren Lebensunterhalt allein auf Gott vertrauten, was anscheinend von manchen Zeitgenossen kritisiert wurde.<sup>3485</sup> Das Kapitel war somit sehr wahrscheinlich schon in der Regel A enthalten.

## 13 De permissione quaerendi (Regel A)

Das Kapitel präzisiert die Vorschriften aus Kapitel 9 und stellt klar, dass man als Erstes immer den Diözesanbischof anbetteln sollte. Erst wenn dieser Hilfe ablehnte und nach einem weiteren zweitägigen Fasten durften sie bei anderen betteln, wobei die unmittelbare Nachbarschaft und die bekannten Unterstützer des Verbandes gemieden werden sollten, um diesen nicht zur Last zu fallen. Damit wird ein Gedanke aus Kapitel 10 wiederholt. Anklänge des Kapitels finden sich auch bei Walter Map, wenngleich die Vorschriften der Stephansregel zum Bettel bei ihm nicht exakt wiedergegeben sind. Relativ genau schildert er an einer Stelle, dass die Brüder einen Tag lang fasteten und sich danach an den Bischof wandten; allerdings meint er, dass die Brüder fasteten und passiv Hilfe von außen abwarteten, wenn der Bischof sie nicht unterstützte.<sup>3486</sup> An einer anderen Stelle behauptet er, dass die Brüder nach einem Tag Fasten auf den Straßen bettelten und erst, wenn sie nichts bekamen, nach einem weiteren Tag Fasten den Bischof um Hilfe fragten.<sup>3487</sup> Auch wenn Walter Map hier nicht ganz genau ist, machen seine Aussagen und der inhaltliche Zusammenhang mit den Kapiteln 9-12 sehr wahrscheinlich, dass auch Kapitel 13 in der Regel A enthalten war.

---

<sup>3484</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 22.

<sup>3485</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, Policraticus, lib. 7, cap. 23, 698 c-d.

<sup>3486</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 26.

<sup>3487</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 17.

## **14 Quod Deus in hac uita perseuerantibus semper necessaria prouidet (Regel A)**

Aus denselben Gründen, die zu Kapitel 11 und 12 angeführt wurden, ist dieses Kapitel der Regel A zuzuordnen.

## **15 De modo emendi (Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)**

Das Verbot, Märkte aufzusuchen, wird auch in der Conclusio des Liber de Doctrina<sup>3488</sup> erwähnt sowie nochmals in Kapitel 64 der Regel. Der Grundstock des Kapitels war somit bereits in der Regel A vorhanden. In dem Kapitel wurde bestimmt, dass man einen Freund des Verbandes mit Einkäufen beauftragen solle; die Erlaubnis, einen Externen mit Einkäufen zu betrauen, sowie weitere damit zusammenhängende Anordnungen finden sich auch in der grandmontensischen Institutio.<sup>3489</sup> Walter Map berichtete von einem ähnlichen Arrangement, behauptete aber, dieses sei erst kürzlich eingeführt worden: „Nuper etenim prouiderunt ut habeant in singulis propinquis ciuitatibus singulos ciues, qui sibi uestes et uictualia procurent ex acceptis muneribus, ipsisque meruerunt omnem a principibus immunitatem (...).“<sup>3490</sup> Walter bezog sich hier auf ein Privileg, das dem Verband von Heinrich II. zugestanden worden war.<sup>3491</sup> Es ist unklar, ob die Vorschrift des Kapitels darauf sowie die Bestimmung in der Institutio anspielt und es sich somit um einen Zusatz für die Regel B handelt. Bei der Anordnung der Institutio könnte es sich aber auch um eine Ergänzung, bei dem von Walter geschilderten Arrangement um eine Institutionalisierung der Vorschrift der Regel handeln; in dem Fall wäre der Passus der Regel A zuzuordnen. In dem Kapitel wirkt es in der Tat so, als seien die Freunde des Verbandes ad hoc gebeten worden, Einkäufe zu erledigen; dies drückt sich auch in dem Verbot aus, etwas als Geschenk von dem Freund anzunehmen, für das man ihn zum Markt geschickt hat, denn dies passt nicht recht zu einer institutionalisierten Verbindung, wie sie Walter Map schildert. Zudem werden die Grandmontenser aufgrund der beschränkten Nutzflächen und eingeschränkter Möglichkeiten zur Selbstversorgung schon zu Zeiten Stephans von Liciac häufiger auf Einkäufe angewiesen gewesen sein. Auch dürften sie, da die Möglichkeiten für eine Landschenkung begrenzt waren – ihr Gebiet durfte ja die

---

<sup>3488</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3489</sup> Vgl. Institutio seu consuetudines, cap. 57 f).

<sup>3490</sup> Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 26.

<sup>3491</sup> Vgl. Hallam, Henry II, Richard I and the Order of Grandmont, S. 169 f.; Larigauderie-Beijeaud, De l'ermitage à la seigneurie, S. 111 f.

festgesetzten Grenzen nicht überschreiten – häufiger Geldschenkungen erhalten haben.<sup>3492</sup> In dem Fall wäre es schon zu Zeiten Stephans von Liciac sinnvoll gewesen, ein Arrangement mit weltlichen Freunden zu treffen. Tatsächlich ermahnt auch der Liber de Doctrina dazu, nur zu kaufen, was man brauche, damit man es auch zu Recht besitze.<sup>3493</sup> Somit ist es nicht unwahrscheinlich, dass das ganze Kapitel in der Regel A enthalten war, auch wenn ein spätere Überarbeitung nicht ausgeschlossen ist. Ungewöhnlich waren Regelungen zu Handel und Marktbesuch in normativen Texten der Orden nicht: Sie finden sich beispielsweise auch in den Statuten der Zisterzienser.<sup>3494</sup>

## 16 De modo uendendi (wahrscheinlich Regel A)

Dieses Kapitel wurde wahrscheinlich ebenfalls unter Stephan von Liciac verfasst – der logische Zusammenhang gebot, dass er auf ein Kapitel über Einkäufe eines über Verkäufe folgen ließ. Zuvorderst enthält das Kapitel Regelungen für den Handel, den es prinzipiell erlaubt, und formuliert Leitlinien für Einkäufe und Verkäufe. Der erste Satz des Kapitels („Vestra pro alienis commutare potestis, cum uobis necesse fuerit.“) lässt dabei eher an einen Tauschhandel bzw. eine Naturalwirtschaft denken als an einen Verkauf gegen Geld, was eher für eine frühere Abfassung des Kapitels unter Stephan von Liciac spricht. Man vergleiche hierzu die Vorgaben des Kapitels 18, das wahrscheinlich in den 1180er Jahren entstand, und die unten folgenden Erläuterungen dazu. Der Eindruck, dass man hier in erster Linie an einen Tauschhandel dachte, verstärkt sich durch die Vorschrift, dass man Getreide, das man im Austausch erhalten habe, nicht gewinnbringend verkaufen dürfe, da die Mönche sonst zu *negotiatores* würden. Die Grandmontenser sollten generell Gewinn beim Handel vermeiden; vielmehr sollten die Mönche das Ihrige unter Wert verkaufen, während sie umgekehrt bei Einkäufen dem jeweiligen Verkäufer Gewinn bringen sollten. Diese Vorgaben sind kongruent mit anderen Schriften, die unter Stephan von Liciac entstanden. So war dem Wucher bereits

---

<sup>3492</sup> Siehe beispielsweise den hohen Geldbetrag von £ 3000, den König Heinrich II. dem Verband testamentarisch vermachte, vgl. Hallam, Henry II, Richard I and the Order of Grandmont, S. 169. Solche Geldzahlungen zu erlangen, war eines der Motive für die zahlreichen Urkundenfälschungen des Verbandes im 13. Jahrhundert; hierbei wurden gerne eine königliche Gründung vorgegeben. Für einige Beispiele vgl. ebenda, S. 174-180. Generell beschenkte Heinrich II. die Grandmontenser weniger mit Land als mit großzügigen Pensionen und Rechten, vgl. ebenda, S. 181 f.

<sup>3493</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 62.

<sup>3494</sup> Vgl. Instituta generalis capituli apud Cistercium, S. 348 f. (cap. 53/51); Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 551, 590 f. (cap. 35), 645 (cap. 64).

ein Abschnitt im Liber de Doctrina gewidmet<sup>3495</sup>, und in der Conclusio des Liber wurde wie in dem Kapitel unterstrichen, dass die Grandmontenser keine *negotiatores* sein sollten, was das Verbot des Marktbesuchs begründete.<sup>3496</sup> Auch zum Thema des Wuchers finden sich parallele Anordnungen anderer Orden, beispielsweise der Zisterzienser<sup>3497</sup>; diesen war es ebenfalls verboten, Gewinn aus dem Handel zu ziehen.<sup>3498</sup>

## **17 De modo mutuandi (wahrscheinlich Regel B)**

Dieses Kapitel wurde wahrscheinlich neu für die Regel B verfasst. Es verbietet den Brüdern, Geld oder andere Besitztümer gegen einen festen Rückzahltermin von anderen zu leihen. Dass sich die Grandmontenser von anderen Geld liehen, widerspricht den ökonomischen Prinzipien, die Stephan von Liciac in der Regel A formuliert hatte. Denn die Mönche sollten entweder von eigener Hände Arbeit leben oder, wenn das nicht mehr ausreichte, betteln – aber pro Bettelgang immer nur das, was sie für den jeweiligen Tag benötigten (Kapitel 4 und 13). Diese Vorschriften waren klar auf eine Subistenzwirtschaft ausgerichtet und operierten mit dem, was die Mönche gerade zur Hand hatten – sie kalkulierten den Mangel ein und priesen ihn, anstatt zur Vorsorge zu mahnen, und sie sahen keine Investitionen vor, für die man geliehenes Geld benötigte. Der Liber de Doctrina äußerte sich zum Geldverleih eindeutig: Sich Geld leihen zu wollen, sah Stephan von Liciac als genauso sündhaft an, wie selbst Geld zu verleihen. Einen Geldverleiher brauche man nämlich nur, wenn man mehr Geld, als man habe, für überflüssigen Luxus ausbebe. Stephan von Liciac dachte hier in erster Linie an Essen und Kleidung.<sup>3499</sup> Dass man für die Regel B von diesen strikten Vorgaben abwich, ist dabei nicht unbedingt auf eine Dekadenz des Verbandes zurückzuführen, auch wenn bereits die grandmontensische Institutio Anordnungen gegen Kleiderluxus erlassen mussten.<sup>3500</sup> Vielmehr musste die Abkehr von den Prinzipien Stephans von Liciac vor allem daran liegen, dass ein absolutes Verbot der Geldleihe nicht praktikabel war. Als Ausgabe, die viel Geld verschlang, lässt sich in erster Linie der Bau der Klöster sehen; ansonsten wird die Anschaffung von Arbeits- und Haushaltsgeräten oder Kleidung bisweilen eine Leihe

---

<sup>3495</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 60.

<sup>3496</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3497</sup> Vgl. Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 739 f. (cap. 28).

<sup>3498</sup> Vgl. Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 625 (cap. 94).

<sup>3499</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 60.

<sup>3500</sup> Vgl. Institutio seu consuetudines, cap. 26-28.

notwendig gemacht haben – nicht aber der Kauf von Lebensmitteln, denn hier sollte eigentlich der Bettel abhelfen.

### **18 De modo accomodandi (wahrscheinlich Regel B)**

Das Kapitel verbietet den Mönchen, Gold, Silber oder Lebensmittel (*annonam*) an externe Freunde des Verbandes zu verleihen, sondern schreibt vor, dass man diese Dinge verschenken oder zurückbehalten solle. Ansonsten bestehe die Gefahr, dass der Freund damit Geschäfte mache und der Verband des Wuchers schuldig würde. Obgleich dies dem Verbot des Geldverleihs im Liber de Doctrina entspricht<sup>3501</sup>, ist das Kapitel wahrscheinlich erst viel später für die Regel B geschrieben worden. Denn das Kapitel setzt ein beträchtliches Kapital des Verbandes sowie eine nennenswerte Landwirtschaft voraus, was wohl zu Zeiten Stephans von Liciac noch nicht gegeben war. Dagegen hob Walter Map in den 1180er Jahren hervor, dass die Grandmontenser aufgrund der Großzügigkeit Heinrichs II. unter keinem Mangel mehr litten<sup>3502</sup>, und Nigel von Longchamp goss um 1180 aus eben diesem Grund seinen beißenden Spott über den Verband aus.<sup>3503</sup>

Insbesondere die Erwähnung von Getreide bzw. Lebensmitteln ist interessant, denn sie könnte auf einen Überschuss in der Eigenproduktion hinweisen, der sich auf den Markt bringen ließ. Es lässt sich nur schwer vorstellen, wie nach den wirtschaftlichen Maßgaben Stephans von Liciac ein nennenswerter Überschuss erzielt werden sollte; das begrenzte Gebiet der Mönche und das Verbot, das Land zu verbessern (Kapitel 4 und 30), werden den landwirtschaftlichen Ertrag niedrig gehalten haben. Tierhaltung verbot Stephan von Liciac ganz und gar, allenfalls ist an eine gemäßigte Forstwirtschaft zu denken, wenngleich Kapitel 30 ausgedehnte Rodungen ausschließt – doch gerade Holz wird hier nicht genannt. Diese Indizien sprechen ebenfalls eher dafür, dass das Kapitel erst für die Regel B verfasst wurde, denn in den 1180er Jahren konnten die Grandmontenser wohl auf ausgedehntere Wirtschaftsflächen zurückgreifen und gestalteten ihr Wirtschaften effektiver. Eine Rolle spielten hier sicher die Schenkungen Heinrichs II. und des Adels an den Verband, die Walter Map hervorhob. Walter berichtet zudem, dass der Verband Bienen hielt, was den Absatz von Honig auf den Märkten

---

<sup>3501</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 60.

<sup>3502</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 26.

<sup>3503</sup> Vgl. Nigel von Longchamp, Speculum stultorum, S. 79, V. 286 f.: „Hi cum nil habeant nec se patiantur habere, / Ex nihilo semper sufficienter habent.“



ermöglichte.<sup>3504</sup> Ebenso überliefert die Bulle „Religiosam uitam eligentibus“ des Papstes Lucius III. aus dem Jahr 1182, dass der Verband inzwischen Grangien eingerichtet hatte.<sup>3505</sup>

Eine andere Erklärung, die aber mit der vorherigen im Zusammenhang steht, wäre, dass der Verband in guten Zeiten Vorräte anlegte oder Lebensmittel erwarb, um in Notzeiten auf sie zurückgreifen zu können oder sie sogar zu verkaufen. Dies widerspricht eindeutig dem Grundsatz im Liber de Doctrina, dass man nur das kaufen und besitzen dürfe, was man brauche; das Überschüssige aber solle man an die Armen geben: „Omne quod homo expendit foret sibi necessarium ut ex iusto possideret; sin autem, saltem illud quod iustius haberet, in expensam panis mitteret. Saepius enim eleemosynae de pane quam de ceteris rebus fiunt.“<sup>3506</sup>

Im Liber de Doctrina wurde es gelobt, wenn man so viel an die Armen verteilte, dass man nichts mehr für Almosen übrig hatte; freilich sollte man dies nicht so übertreiben, dass man dabei den Mönchen schadete.<sup>3507</sup> Überschüsse und nennenswerte Vorräte sah Stephan von Liciac nicht vor, und ein großer Teil der Vorschriften in der Regel A waren darauf angelegt, genau diese zu verhindern. Dieser Widerspruch zu den Prinzipien Stephans von Liciac spricht wiederum für eine Abfassung des Kapitels in den 1180er Jahren, die damit insgesamt sehr wahrscheinlich wird.

## **19 De non eligendis muneribus (?)**

Dieses Kapitel kann nicht zugeordnet werden; es verbietet den Mönchen, aus mehreren angebotenen Geschenken eines auszuwählen, wenn der Schenker es ihnen freistellt. Dieser sollte vielmehr selbst entscheiden, was er gab. Da das Kapitel die Abhängigkeit der Grandmontenser von Gottes Willen und dem Gutdünken der Außenwelt betonte, entspricht es den Zielen Stephans von Liciac; zudem sollte es wohl der Entstehung von Habgier vorbeugen (siehe unter anderem Kapitel 4-14, 23). Vermutlich gehörte es also zur Regel A. Allerdings konnte es zu einer Unterhöhlung der Armutsvorschriften führen, da es die Annahme von Luxusgeschenken, die der Schenker ihnen überlassen wollte, begünstigte. Es konnte demnach auch zur Legitimation des zunehmenden Reichtums des Verbandes dienen und hätte in dieser Intention für die Regel B verfasst werden können.

---

<sup>3504</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 17 und 26.

<sup>3505</sup> Vgl. Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 8, S. 89: „(...) infra clausuram locorum seu grangiarum uestrarum (...)“

<sup>3506</sup> Liber de Doctrina, cap. 62.

<sup>3507</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 37-38.

## 20 De confraternitate uitanda (wahrscheinlich Regel A)

Die Überschrift des Kapitels ist irreführend, denn es bezieht sich nicht auf die monastischen Gebetsverbrüderungen, sondern Verbindungen mit Weltleuten. Dies belegt die *Conclusio Vitae Stephani*, die sich in einem Kapitel dem selben Thema widmet und deutlicher von „*confraternitates secularium hominum*“<sup>3508</sup> spricht. Es handelte sich hierbei um eine vertragliche Verbindung zwischen einigen Laien und dem Kloster, welche die Gabe von Almosen durch die Laien und im Gegenzug Gebete für sie vorsah; aus Sicht der Laien diente der Vertrag „*pro redemptione animarum et utilitate pauperum*“<sup>3509</sup>. Die Verbindung wurde durch ein jährliches Gastmahl bekräftigt, zu dem die Laien in das Kloster kamen und bei dem vermutlich auch Essen an die Armen ausgegeben wurde. Sowohl das Kapitel der Regel als auch der *Conclusio Vitae Stephani* belegen, dass sich die Laien an die Grandmontenser wandten, um solche Verbindungen einzugehen; Ersteres erweckt sogar den Eindruck, dass die Laien die Mönche manchmal nicht einmal fragten, ihre Almosen an sie schickten und dann ganz selbstverständlich erwarteten, dass die Gastmähler abgehalten und Gebete gesprochen wurden. In der Stephansregel wurden die *confraternitates* abgelehnt, weil sie die spirituelle Ruhe der Eremiten störten; zudem wurden sie als simonistisch betrachtet, da hier gleichsam Gebete verkauft wurden.<sup>3510</sup> Diese harsche Ablehnung der Verbindung zwischen Gebet und Gabe, welche für die Benediktinerklöster selbstverständlich war, ist im Einklang mit Kapitel 5, das bereits in der Regel A enthalten war. Beide Kapitel äußern sich hierüber unmissverständlich; Kapitel 20 fügt begründend hinzu: „*Deus enim exaudit orationem quae fit ex caritate, reprobans eam quae procedit ex cupiditate.*“ Wie Kapitel 26 belegt, wurde dies in den 1180er Jahren nicht mehr so strikt gesehen.<sup>3511</sup> Da es zudem ein besonders Anliegen von Stephan von Liciac war, die Grandmontenser aus ihrer Verbindung mit der Laienschaft und den damit verbundenen Nachteilen zu lösen<sup>3512</sup>, ist es somit sehr wahrscheinlich, dass Kapitel 20 unter ihm verfasst wurde. Der Text ist vielleicht von den kartäusischen *Consuetudines* beeinflusst, die ebenfalls kritisierten, dass durch solche Arrangements mit den Laien die Gebete käuflich würden.<sup>3513</sup> Analoge Verbote finden sich beispielsweise auch bei den Prämonstratensern.<sup>3514</sup>

---

<sup>3508</sup> Gerhard Ithier, *Concl. Vitae Stephani*, cap. 9.

<sup>3509</sup> Gerhard Ithier, *Concl. Vitae Stephani*, cap. 9.

<sup>3510</sup> Vgl. Gerhard Ithier, *Concl. Vitae Stephani*, cap. 9.

<sup>3511</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 26.

<sup>3512</sup> Siehe unter anderem *Regula Stephani*, cap. 29, 31 und 63.

<sup>3513</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 41,4.

<sup>3514</sup> Vgl. Melville, *Von der Regula regularum zur Stephansregel*, S. 359, Anm. 92.

## 21 De eleemosynis non eligendis (?)

Für dieses Kapitel gilt Ähnliches wie für Kapitel 19<sup>3515</sup>: Vermutlich stammte es von Stephan von Liciac, aber eine Abfassung in den 1180er Jahren kann nicht ausgeschlossen werden. Generell erscheint die Abgrenzung zu Kapitel 19 als schwierig; hier ist wohl mehr an erbettelte Güter – in erster Linie also Nahrung – gedacht, in Kapitel 19 an von außen angetragene Geschenke. Das Kapitel gibt die Leitlinie vor, nicht bei Weltleuten zu betteln, um sie nicht zu verprellen und ihren guten Willen zu schmälern; es ist daher kongruent mit den Kapiteln 10 und 13. Außerdem, so wurde weiter ausgeführt, gefalle Gott eine Gabe rein aus gutem Willen (*bona uoluntas*) heraus besser als eine erbettelte, so dass es das Verdienst des Schenkers verminderte, wenn man ihn anbettelte. Hier wird eine innerliche, intentionale Ethik sichtbar, die sich beispielsweise auch im Liber de Doctrina äußerte.<sup>3516</sup> Wie bei Kapitel 19, stellt sich jedoch auch hier das Problem der allzu guten oder verbotenen Nahrung, denn Almosen konnte ohne jedes Nachfragen und ohne jede Auswahl angenommen werden. Aus denselben Gründen wie oben bei Kapitel 19 dargelegt, könnte das Kapitel daher auch in den 1180er Jahren entstanden sein, um eine Milderung der Lebensweise zu rechtfertigen.

## 22 Quod ad nullum promissum mittatur nisi quid et quantum sit prius designetur (Regel A?)

Hier ging man darauf ein, wie man mit damit umgehen sollte, wenn jemand den Mönchen anbot, bei ihm eine Gabe abzuholen, aber nicht angab, um wie viel es sich handelte. Die Grandmontenser sollten in diesem Fall nichts abholen, da sie nicht wissen konnten, wie viele Mönche (und wohl Wägen) sie schicken mussten. Erst wenn der Schenker die Menge von sich aus nannte, durfte die Gabe abgeholt werden. Auf diese Weise sollte die Habgier vermieden werden, die sich unweigerlich einstellte, wenn man beispielsweise mit mehr rechnete, aber weniger erhielt. Aufgrund dieser Zielsetzung passt das Kapitel zu anderen unter Stephan von Liciac entstandenen Abschnitten.<sup>3517</sup> Für eine Neuabfassung für die Regel B spricht nichts; vermutlich war das Kapitel somit in der Regel A enthalten. Nicht frei von Ironie erscheint es freilich, wenn Stephan von Liciac am Ende des Abschnitts versichert, dass die Mönche mehr Geld haben würden, wenn sie so verfahren.

---

<sup>3515</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 19.

<sup>3516</sup> Vgl. vor allem Liber de Doctrina, cap. 37, 43 und 55.

<sup>3517</sup> Siehe unter anderem Kommentar zu Kapitel 4.

### **23 Quales redditus liceat habere (Regel A)**

Auf das Verbot der *redditus* wurde auch in der Conclusio des Liber de Doctrina und dem Prolog der Vita Stephani<sup>3518</sup>, die beide unter Stephan von Liciac entstanden, verwiesen; das Kapitel war demnach schon in der Regel A enthalten. In dem Kapitel wurde den Mönchen verboten, regelmäßige Einkünfte einzufordern, auch wenn sie ihnen zugesagt worden waren; die Einkünfte wurden so dem Gutdünken der Förderer anheimgestellt, die man nur einmal an die Gabe erinnern durfte, falls sie diese zurückhielten. Erst recht nicht durften die Mönche wegen der ausstehenden Zahlungen vor Gericht gehen; das Kapitel steht so in engem Zusammenhang mit den Kapiteln 24 und 31, die wohl beide ebenfalls zu der Regel A gehörten. Auch Kapitel 64, ebenso Bestandteil der Regel A, erwähnte das Verbot der *redditus*. Einschränkungen bezüglich der *redditus* bzw. den Ausschluss bestimmter Arten von Einkünften kannten auch andere Orden, wie zum Beispiel die Zisterzienser.<sup>3519</sup>

### **24 De chartis causa placitandi non habendis (wahrscheinlich Regel A)**

Es gibt keinen sicheren Beleg, dass das Urkundenverbot bereits in der Regel A enthalten war. Da es jedoch mit dem Verbot, vor Gericht zu gehen (Kapitel 31), zusammenhängt und dieses Bestandteil der Regel A war, ist es ebenso wahrscheinlich, dass Kapitel 24 ebenfalls unter Stephan von Liciac niedergeschrieben wurde, zumal in der Vita Stephani das vorbildhafte Handeln Peters von Limoges hervorgehoben wurde, der Muret lieber verließ, als sich „placita et litigandi consuetudinem“ zuzuwenden.<sup>3520</sup> Zudem bemühten sich die Grandmontenser in den 1180er Jahren, ihren Besitz durch die Päpste in Schutz nehmen zu lassen; einzelne Zellen ließen sich seit den 1160er Jahren Urkunden ausstellen.<sup>3521</sup> Es ist daher sehr unwahrscheinlich, dass man das Kapitel in den 1180er Jahren eigens für die Regel B neu verfasste.

---

<sup>3518</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61; Vita Stephani, Prol., S. 103.

<sup>3519</sup> Vgl. Instituta generalis capituli apud Cistercium, S. 328 (cap. 9); Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 516 (cap. 23), 539 (cap. 9), 669 (cap. 141), 672 (cap. 162).

<sup>3520</sup> Vita Stephani, cap. 38.

<sup>3521</sup> Siehe die Bulle „Religiosam uitam eligentibus“ des Papstes Lucius III. aus dem Jahr 1182, Becquet, Bullaire (1956), Nr. 8, S. 88-90. Zu den Urkunden für einzelne Zellen vgl. Becquet, Les Grandmontains de Vincennes, S. 197 f.

## **25 Quae sit clavis nostrae religionis (wahrscheinlich Regel A)**

Dieses Kapitel geht auf die Sorge ein, dass jemand die Grandmontenser von ihrem Grund vertreiben könnte. Dies ergibt sich aus der unsicheren Rechtslage durch das Verbot, Urkunden zu besitzen und vor Gericht zu gehen (Kapitel 24 und 31); beide Kapitel waren wahrscheinlich Teil der Regel A, entsprechend wohl auch Kapitel 25. Auch nach dem Kapitel 6, in dem die Tierhaltung verboten wurde, fügte Stephan von Liciac wahrscheinlich zwei Kapitel ein, die das Verbot erläutern und bekräftigen sollten; analog tat er es hier.

## **26 De eleemosyna mortui iuste conquerenti persoluenda (Regel B)**

Dieses Kapitel erlaubt den Grandmontensern die Annahme letztwilliger Verfügungen, auch unter der Auflage, für den Toten zu beten. Dies steht allerdings im Widerspruch zu Kapitel 5 der Regel; Stephan von Liciac hatte hier die Annahme von Geld gegen Messlesungen verboten und dabei gerade gängige Formen des Totengedenkens aufgezählt: „Itaque septenarium, tricenarium, annuale, uel quodlibet pretium pro missa nominatim uobis oblatum nullatenus accipiatis.“<sup>3522</sup> Allerdings wurde den Grandmontensern im Jahr 1188 die Annahme letztwilliger Verfügungen durch Papst Clemens III. erlaubt – unter Berufung auf das *ius commune*.<sup>3523</sup> In der Stephansregel schränkte man die Annahme dahingehend ein, dass sich niemand dabei übergangen fühlen sollte; sollte das der Fall sein und die Erben nichts auszahlen, so sollten die Grandmontenser ihr Geld freiwillig hergeben, freilich unter der Voraussetzung, dass die Forderung rechtmäßig war (*pecuniam a defuncto uobis relictam iuste conquerenti misericorditer persoluite*). Das Kapitel wurde somit für die Regel B neu geschrieben. Unmittelbarer Anlass für die Änderung der Regel war wahrscheinlich das Testament Heinrichs II. von 1182, nach dem der Verband mit einer hohen Geldsumme von £ 3000 bedacht werden sollte.<sup>3524</sup>

---

<sup>3522</sup> Regula Stephani, cap. 5.

<sup>3523</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 20, S. 93.

<sup>3524</sup> Vgl. Hallam, Henry II, Richard I and the order of Grandmont, S. 169.

## **27 Quod Deus humilitati ubique praeparet hospitium (wahrscheinlich Regel A)**

Das Kapitel hat eine ähnliche Funktion wie Kapitel 25, denn es geht ebenfalls auf die Angst ein, dass man die Mönche von ihrem Grund vertreiben könnte; hier wird den Grandmontensern versichert, dass man ihnen immer wieder Grund schenken würde, wenn sie ihre Lebensweise beibehielten. Es stand in der Regel A wohl direkt hinter Kapitel 25, wurde von diesem aber in der Regel B durch das neu hinzugekommene Kapitel 26 getrennt. Eine ähnliche Argumentation findet sich auch in den Kapitel 11, das der Regel A zugehörte.<sup>3525</sup>

## **28 De molendinis (?)**

Das Kapitel kann nicht zugeordnet werden. Dass es, wie andere Bestimmungen Stephans von Liciac auch, den Frieden mit den Nachbarn garantieren sollte (siehe Kapitel 6 und 30), spricht für die Zugehörigkeit zur Regel A; dass es die Bestimmungen der Regel A zur Errichtung von Klöstern unterbricht, eher für eine zur Regel B. Ähnliche Bestimmungen zu den Mühlen finden sich in den zisterziensischen Statuten<sup>3526</sup>; wie die Grandmontenser sollten die Zisterzienser keine Mühlen mit ihren weltlichen Nachbarn teilen.

## **29 Quod nemini pro temporalibus seruiatur (wahrscheinlich Regel A)**

Obwohl es keine sicheren Anhaltspunkte für die Zuordnung des Kapitels gibt, ist es sehr wahrscheinlich, dass es bereits in der Regel A enthalten war. Das liegt daran, dass die Bestimmung dem gängigen Grundprinzip der eremitischen Einöden folgte, nach dem auch die Kartäuser und Zisterzienser ihre Domänen errichteten: Die Eremiten sollten die alleinigen Herren über ihr Gebiet sein und möglichst alle Rechte innehaben (mit Ausnahme der hohen Gerichtsbarkeit), was auch den Maßgaben von Kapitel 30 entspricht. Zudem sollten die Eremiten die Verbindungen zur Welt kappen, wozu gehörte, dass sie sich nicht in die Grundherrschaft einbinden lassen sollten – weder als Grundherren noch als Grundholde. Im Fall der Grandmontenser würde die Abhängigkeit von einem Grundherren und die damit verbundene Abgabepflicht auch eine effektivere Landwirtschaft erforderlich machen, was in

---

<sup>3525</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 11.

<sup>3526</sup> Vgl. Waddell, *Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, S. 591 (cap. 36), 645 (cap. 65), 665 (cap. 121), 666 (cap. 129).

Widerspruch zu Kapitel 30 steht. Dem Kapitel 29 nach sei es sowohl ungerecht als auch simonistisch, wenn man von den Armen weltliche Dienste fordern würde, die doch um der Liebe zu Gott willen alles Weltliche hinter sich gelassen hatten. Der Begriff der Simonie, der durch die Kirchenreform Popularität erlangt hatte, wurde von Stephan von Liciac auch an anderen Stellen der Regel und im Liber de Doctrina verwendet<sup>3527</sup>; es war ihm offenbar wichtig, dieses Übel zu vermeiden. Dies wiederum ist ein weiteres Indiz für eine Abfassung unter Stephan von Liciac.

### **30 De nemoribus petendis (wahrscheinlich Regel A)**

Das Kapitel gehörte sehr wahrscheinlich zur Regel A; der Begriff *nemus* als Synonym für *claustrum* wurde bereits in Kapitel 4 erwähnt, das Teil der Regel A war, sowie im Liber de Doctrina.<sup>3528</sup> Die Grandmontenser wurden darin angehalten, für ihre Domäne das Land und sämtliche Rechte von allen Besitzern und Rechteinhabern zu erbitten, um Frieden mit allen zu haben. Der Landesausbau wurde verboten; die Domäne sollte nur soweit kultiviert werden, wie es für das dortige Leben, das als Buße verstanden wurde, notwendig war. Die Vita Stephani spiegelte dieses Ideal wider, wenn sie berichtete, dass Stephan und seine Jünger „in terra sterili et inculta“<sup>3529</sup> wohnten. Hingegen ist für die Regel B eine effektive Landwirtschaft des Verbandes vorausgesetzt.<sup>3530</sup> Am Ende des Kapitels hielt Stephan von Liciac wie an vielen anderen Stellen der Regel (siehe Kapitel 11, 12, 14) die Mönche zum Gottvertrauen an. Insgesamt entspricht Kapitel 30 Stephans Grundsatz einer Subsistenzwirtschaft<sup>3531</sup>; zudem war die Regelung nötig wegen des Urkundenverbots und des Verbots, vor Gericht zu gehen (Kapitel 24 und 31; beide wahrscheinlich in der Regel A enthalten).

### **31 De causis non agendis et testimoniis non perhibendis (Regel A)**

Das Kapitel war wahrscheinlich bereits in der Regel A enthalten: Nach diesem durften die Grandmontenser weder selbst Prozesse führen noch als Zeugen auftreten, ebenso wenig, wie sie selbst Gerichtsbarkeit ausüben durften. Ähnliche Einschränkungen bezüglich der

---

<sup>3527</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1; Regula Stephani, cap. 45.

<sup>3528</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1.

<sup>3529</sup> Vita Stephani, cap. 32, S. 121.

<sup>3530</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 18.

<sup>3531</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 17.

Teilnahme an Rechtshändeln finden sich auch in den normativen Texten anderer eremitischer oder eremitisch beeinflusster Orden, beispielsweise auch bei den Zisterziensern; diesen war es allerdings erlaubt, Prozesse in eigener Sache anzustrengen.<sup>3532</sup> Einen direkten Beleg für dieses Verbot liefert nur Kapitel 64, was wegen der Möglichkeit von nachträglichen Interpolationen problematisch ist.<sup>3533</sup> Doch die Abscheu davor, vor Gericht zu gehen, wird auch in Kapitel 23 der Regel<sup>3534</sup> und in der Conclusio des Liber de Doctrina deutlich: „Numquid pastor noster ab ordine uel regula nos eicit quia decimas et redditus magnasque terrarum possessiones nobis habere non permittit, unde frequenter cum saecularibus iudicio contendere nobis contingeret?“<sup>3535</sup> Auch der Abschnitt in der Vita Stephani, als Peter von Limoges Muret lieber verließ, als sich „placita et litigandi consuetudinem“ zuzuwenden<sup>3536</sup>, drückt dies aus: Das Handeln des Priors sollte den Grandmontensern als Modell dienen. Dementsprechend ist Kapitel 31 der Regel A zuzuordnen.

### **32 De licentia ab episcopo postulanda (Regel A)**

Eine Bulle des Papstes Lucius III. aus dem Jahr 1182 befreite die Grandmontenser vom Zehnt aus eigener Hände Arbeit.<sup>3537</sup> Was diesen Zehnt betrifft, so stand in der Regel, dass man den zuständigen Pfarrer oder anderen rechtmäßigen Besitzer sowie den Bischof darum bitten solle.<sup>3538</sup> Das entsprechende Kapitel 32 ist somit der Regel A zuzuordnen, da es sinnlos gewesen wäre, dieses erst nach der päpstlichen Zehntbefreiung zu verfassen. Auch Walter Map bezeugt, dass sich die Grandmontenser seiner Zeit nach dem Kapitel richteten, indem sie die Zustimmung der kirchlichen Obrigkeit für ihre Gründungen einholten; er berichtet auch davon, dass der Verband häufig mit den zuständigen Pfarrern Arrangements bezüglich der Zehnten trafen und diese beispielsweise gegen eine jährliche Pension austauschten.<sup>3539</sup> In dem Kapitel wurde ein Gedanke aus Grimlaics Regula solitariorum übernommen, denn Grimlaic

---

<sup>3532</sup> Vgl. *Instituta generalis capituli apud Cistercium*, S. 352 (cap. 62); Waddell, *Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, S. 553 f.

<sup>3533</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 64.

<sup>3534</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 23.

<sup>3535</sup> Vgl. *Liber de Doctrina, Concl.*, S. 61.

<sup>3536</sup> *Vita Stephani*, cap. 38.

<sup>3537</sup> Becquet, *Bullaire* (1956), Nr. 8, S. 89.

<sup>3538</sup> Vgl. *Regula Stephani*, cap. 32.

<sup>3539</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26.



plädierte dafür, dass die kirchliche Obrigkeit Einsiedler materiell unterstützen, diese aber davon wiederum den Armen abgeben sollten.<sup>3540</sup>

### **33 Quod in possessione monachorum non aedificetur (wahrscheinlich Regel A)**

Das Kapitel ist nicht eindeutig zuzuordnen, dennoch ist es wahrscheinlich, dass es zur Regel A gehörte. Es setzt einen ungesicherten Zustand der Eremiten voraus, wie er eher vor der päpstlichen Inschutznahme des Verbandsbesitzes in den 1180er Jahren und der Zunahme von Urkunden für einzelne Zellen seit den 1160er Jahren gegeben war.<sup>3541</sup> In dem Kapitel wird nicht generell verboten, Grund von Mönchen anzunehmen, denn reine Wirtschaftsflächen durfte man weiterhin empfangen; es ging vielmehr darum, dass man nicht jedesmal die errichteten Gebäude zurücklassen musste, wenn man vertrieben wurde, weshalb man auf Klostergrund nicht bauen sollte. Die Bestimmung wurde also wieder aufgrund des Urkundenverbots und des Verbots, vor Gericht zu ziehen (wahrscheinlich Regel A; Kapitel 24 und 31) nötig. Sie diente sicher auch dazu, Vertreibungen durch Mönche zu verhindern, denn ein fertig errichtetes Kloster dürfte doch in mancher Abtei Begehrlichkeiten erweckt haben, daraus ein Priorat zu machen. Der Anlass für diese Bestimmung war wahrscheinlich, dass die Mönche von Ambazac den Eremiten nach dem Tod des Gründers ihr Gebiet streitig gemacht hatten, weshalb sie ein neues Kloster in Grandmont errichten mussten. Der Umzug der Mönche nach Grandmont war zur Zeit der Regel A noch in Erinnerung; ihm wurden mehrere Kapitel in der unter Stephan von Liciac entstandenen Vita Stephani gewidmet.<sup>3542</sup>

### **34 Quod fratres extra cellam non exeant causa uisitandi infirmos saeculares (wahrscheinlich Regel A)**

Das Kapitel dient der Einschärfung der Klausur, welche eine besonderes Anliegen Stephans von Liciac war (siehe Kapitel 4, 35, 46, 62); es geht darüber aber hinaus. In erster Linie geht es hier um Sterbesakramente für Weltleute, welche prinzipiell die Weltkleriker austeilen sollten; nur wenn dies kein Weltkleriker erledigen konnte, sollten die Grandmontenser

---

<sup>3540</sup> Vgl. die Parallele der Z. 7-11 zu Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 41.

<sup>3541</sup> Vgl. hierzu die Bulle „Religiosam uitam eligentibus“ des Papstes Lucius III. aus dem Jahr 1182, Becquet, Bullaire (1956), Nr. 8, S. 88-90. Zu den Urkunden für einzelne Zellen vgl. Becquet, Les Grandmontains de Vincennes, S. 197 f.

<sup>3542</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 38-41.

ausshelfen. Ausdrücklich erwähnt wurde, dass dies auch galt, falls der Vater oder ein Freund eines Mönches erkrankten. Das Kapitel passt somit zu den Bestrebungen Stephans von Liciac, die Bindungen der Mönche an die eigenen Verwandten und weltlichen Freunde zu kappen.<sup>3543</sup> Zudem entspricht es dem Prinzip Stephans von Liciac, sich nicht in die Angelegenheiten der Weltkleriker einzumischen, wie es in Kapitel 5 formuliert wurde. Es scheint eher ein Problem unter Stephan von Liciac gewesen zu sein, dass manche Grandmontenser sich in die Richtung eines Kanonikerordens entwickeln und Seelsorge betreiben wollten.<sup>3544</sup> Zur Zeit der Verbandskrise der 1180er Jahre war von solchen Bestrebungen überhaupt keine Rede mehr. Das Kapitel 34 gehört daher wahrscheinlich zur Regel A

### **35 Quod fratres cellas non exeant causa procurandi pauperes (Regel A)**

Im Liber de Doctrina gibt es einige Indizien, dass manche Grandmontenser sich zu Zeiten Stephans von Liciac stärker der Armenfürsorge widmen wollten und hierzu sogar bereit waren, Reichtümer zu erwerben.<sup>3545</sup> Im Liber bemerkte Stephan von Liciac daher ausdrücklich, dass der Dienst für Gott über der Armenfürsorge stehe<sup>3546</sup>, wie generell die Nächstenliebe nicht das eigene Seelenheil gefährden durfte.<sup>3547</sup> Das Kapitel 35 gehörte zur Regel A und reagierte auf eben diese Bestrebungen im Verband, denn hier wurde den Mönchen verboten, um der Armenfürsorge willen die Klausur zu verlassen. Dabei wurde auf die Bibelstelle verwiesen, in der Jesus der Martha mitteilte, Maria habe den besten Teil erwählt (Luk 10,42). Wie in Kapitel 54 der Regel und anderen monastischen Schriften der Zeit<sup>3548</sup> – aber auch schon bei Grimlaic<sup>3549</sup>, den Stephan von Liciac gerne zitierte – repräsentierte Martha das aktive und Maria das kontemplative Leben. Hier wie auch im Liber de Doctrina unterstrich Stephan von Liciac den Primat der Kontemplation, indem er herausstellte, dass Jesus eben nicht zu Maria gesagt hätte: „Surge et adiuua illum.“<sup>3550</sup> Das Kapitel zeigt Anklänge an die kartäusischen Consuetudines.<sup>3551</sup>

<sup>3543</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 63.

<sup>3544</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 5.

<sup>3545</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 36, 37, 48.

<sup>3546</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 36 und 48.

<sup>3547</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 14.

<sup>3548</sup> Zur Deutung von Maria und Martha von den Kirchenvätern bis zum 17. Jahrhundert siehe Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, S. 3-141; speziell zur Sicht im 12. Jahrhundert siehe ebenda, S. 44-92.

<sup>3549</sup> Grimlaic, *Regula solitariorum*, cap. 8.

<sup>3550</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 36.

<sup>3551</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 20, 2-4.

### **36 De hospitalitate pro Deo exhibenda (wahrscheinlich Regel A)**

Das Kapitel war wahrscheinlich Teil der Regel A. Es ist verwandt mit anderen Kapiteln der Regel (Kapitel 22 und 27), in denen Stephan von Liciac versicherte, dass die Mönche gerade durch Demut und Regeltreue zu Vermögen kommen würden, nicht indem sie Geld scheffelten. Auch hier versuchte der Prior, den Brüdern zu verdeutlichen, dass sie langfristig mehr von der Außenwelt bekommen würden, wenn sie anderen von ihrem Besitz gäben. Er entgegnete hierbei den Befürchtungen der Mönche, dass sie durch die Versorgung von Gästen leiden würden. Er hielt es aber auch hier – wie schon im Liber de Doctrina – für nötig, darauf hinzuweisen, dass man die Lebensgrundlage der Mönche nicht antasten durfte.<sup>3552</sup> Den Grundsatz, dass man Religiöse mit mehr Ehrerbietung aufnehmen solle als andere, übernahm Stephan vielleicht aus der Benediktregel oder Grimlaics Regula solitariorum.<sup>3553</sup>

### **37 De beneficio pauperibus erogando (wahrscheinlich Regel A)**

Diese Kapitel ist wahrscheinlich der Regel A zuzuordnen; neben Kapitel 38 ist es der einzige Abschnitt der Stephansregel, der sich der Armenfürsorge verschreibt. Dass es sich hier um einen Punkt handelte, der Stephan von Liciac sehr wichtig war, zeigt sich an den zahlreichen Abschnitten, die er ihm im Liber de Doctrina widmete.<sup>3554</sup> In dem Kapitel wurde, wie auch im Liber de Doctrina, unterstrichen, dass der Besitz zur Gabe verpflichtete.<sup>3555</sup> Der Angst der Mönche, ihre Lebensgrundlage zu verlieren, begegnete Stephan von Liciac hier wie an anderen Stellen der Regel A (siehe Kapitel 11, 12, 14) mit einem Appell an das Gottvertrauen, denn Gott würde seine Armen nicht zu ihnen schicken, wenn sie nichts hätten. Die Grandmontenser sollten sich vielmehr über die Armen freuen, die gleichsam Boten Gottes waren; wenn man ihnen nichts geben könne, solle man ihnen wenigstens gute Worte mitgeben. Wahrscheinlich benutzte Stephan von Liciac für dieses Kapitel die Benediktregel, denn auch in dieser wurde die größere Nähe der Armen zu Gott hervorgehoben, in denen man in besonderer Weise Christus empfangen<sup>3556</sup>, und dem Cellerar gute Worte empfohlen, wenn er einem Bruder nichts austeilen konnte.<sup>3557</sup> Der Schlusssatz des Kapitels 37, dass die

---

<sup>3552</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 38.

<sup>3553</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 53,2; Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 55, Sp. 646 C.

<sup>3554</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 36-38, 42-43, 45-48.

<sup>3555</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 43.

<sup>3556</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 53,15.

<sup>3557</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 31,13.

Grandmontenser es als Ehre betrachten sollten, mit den Armen zu reden, während sie sich vor dem Gespräch mit Reichen fürchten sollten, spiegelt sich indirekt ebenfalls im Liber de Doctrina wider. Warnte die Regel vor den Lastern, die das Gespräch mit Reichen mit sich bringen könne, so sprach der Liber die *uana gloria* an, die aus dem Besuch eines Mönches durch (hochgestellte) Freunde und Verwandte sowie dem Gespräch mit Weltleuten erwachsen konnte.<sup>3558</sup>

### **38 De eleemosyna pauperum largius remuneranda (Regel A?)**

Vermutlich war dieses Kapitel ebenfalls in der Regel A enthalten. Es hielt die Grandmontenser an, Almosen von armen Leuten freudig entgegenzunehmen; sie sollten sich ein Beispiel von diesen nehmen und ihnen das Almosen später reichlicher vergelten. Eine entfernte Verwandtschaft besteht hier zu den Handelsvorschriften des Kapitels 16, das wahrscheinlich unter Stephan von Liciac entstand und verfügte, dass die Mönche ihren Besitz unter Wert verkaufen, umgekehrt aber über Wert einkaufen sollten.

### **39 De mulieribus non recipiendis (Regel A)**

Dieses Kapitel war bereits Bestandteil der Regel A. Die Elogia priorum Grandimontis vom Ende des 12. Jahrhunderts zählen das Verbot, Frauen aufzunehmen, zu den von Stephan von Liciac eingeführten Neuerungen.<sup>3559</sup> Dies mitsamt dem Verbot, dass Frauen sich nachts in den Zellen aufhielten und mit den Brüdern zusammenzuarbeiten, die ebenfalls in dem Kapitel enthalten sind, wird auch in der Conclusio des Liber de Doctrina erwähnt.<sup>3560</sup> Stephan von Liciac zitierte hier Papst Gregor den Großen – wahrscheinlich nach Ivo von Chartres oder Gratian<sup>3561</sup> –, hatte aber auch die Consuetudines der Kartäuser in den Händen, als er das Kapitel schrieb.<sup>3562</sup>

---

<sup>3558</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 7.

<sup>3559</sup> Vgl. Elogia priorum Grandimontis, 4.

<sup>3560</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3561</sup> Vgl. Ivo von Chartres, Decretum 6, cap. 76; Ders., Collectio Tripartita A 1,55, cap. 52; Gratian, Decretum, D. 81 c. 23.

<sup>3562</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 21, 1-2.

#### **40 De uiris alterius religionis non recipiendis (Regel B)**

Der Transitus als ständiger Zankapfel zwischen den Religiösen wurde einerseits durch Verträge zwischen den Orden, andererseits durch päpstliche Bestimmungen geregelt, die in das Kirchenrecht eingingen. Es ist daher unwahrscheinlich, dass die Grandmontenser den Transitus in ihrer Regel eigenmächtig regelten. Entsprechend griffen sie auf päpstliche Privilegien zurück. Das generelle Verbot eines Transitus ging auf eine Initiative des Verbandes zurück, der die eigene Lebensweise durch die Mönche, die aus anderen Orden zu den Grandmontensern gekommen waren, infrage gestellt und gefährdet sah und Streitereien mit anderen Orden vermeiden wollte. Demgemäß erlaubte Papst Urban ihnen in der Bulle „Quanto per infusionem“, Kandidaten aus anderen Orden abzulehnen; niemand solle sie zu einer Aufnahme zwingen können. Die Begründung in der Bulle ist inhaltlich kongruent mit der Begründung des Transitusverbots in Kapitel 40.<sup>3563</sup> Die Grandmontenser hatten bereits 1180 einen Vertrag mit den Zisterziensern geschlossen, der einen wechselseitigen Transitus ausschloss<sup>3564</sup>; für das Kapitel 40, das man der Regel B neu hinzufügte, wurde das Transitusverbot auf alle Orden ausgedehnt.

#### **41 Cuiusmodi homines liceat recipere (Regel B)**

Auch hier ist – wie bei Kapitel 40 – eine eigenmächtige Regelung des Verbandes unwahrscheinlich. Eine Bulle des Papstes Lucius III. aus dem Jahr 1182 erlaubte dem Verband, ohne Einschränkung Kleriker oder Laien, die aus der Welt flohen, aufzunehmen.<sup>3565</sup> Das Kapitel 41 der Stephansregel ist kongruent mit der Bulle, auch wenn sie etwas unpräzise von der Erlaubnis, einen „saecularis homo“ aufzunehmen, spricht. Es wurde somit neu für die Regel B verfasst.

---

<sup>3563</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416.

<sup>3564</sup> Vgl. Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 666 (cap. 127). Becquet datiert die Vereinbarung auf 1180, vgl. Becquet, La première crise de l'ordre de Grandmont, S. 131.

<sup>3565</sup> Becquet, Bullaire (1956), Nr. 8, S. 89.

#### **42 Cuiusmodi homines nec absoluendi nec requirendi sint (Regel B?)**

Das Kapitel kann nicht eindeutig zugeordnet werden; es regelte den Umgang mit Männern, welche den Eintritt in Grandmont gelobt hatten, aber noch nicht in die Gemeinschaft aufgenommen worden waren, und sich schließlich doch anders entschieden. In dem Fall sollte man den Schwur weder lösen noch auf seiner Erfüllung beharren, auch wenn der Mann letztendlich in einen anderen Orden eintrat. Diese Regelung passt zu Kapitel 40, das neu für die Regel B geschrieben wurde, da sie ebenfalls das Transitusproblem entschärfen und Streitigkeiten mit anderen Orden vermeiden sollte. Folglich wurde es vermutlich für Regel B geschrieben.

#### **43 De solitario cum propria cella non recipiendo (Regel A?)**

Es gibt keine sicheren Anhaltspunkte, um das Kapitel zuzuordnen. Es könnte, muss aber nicht Bestandteil der Regel A gewesen sein, da sich die Bestimmung logisch aus Kapitel 4 ergibt: Wenn es nicht erlaubt ist, Gebiet außerhalb der Grenzen der Einöde zu erwerben, dann musste das auch die Zellen von Einsiedlern betreffen, die in Grandmont eintreten sollten.

#### **44 De uiris infra uiginti annos, infirmantibus ac leprosis non recipendis (wahrscheinlich Regel A)**

Dieses Kapitel gehörte wahrscheinlich zur Regel A; allerdings fehlen eindeutige Belegstellen. Der Liber de Doctrina äußerte sich zum Alter bei Klostereintritt sehr vage. Prinzipiell wurde behauptet, dass Gott zwar eine Bekehrung in jedem Alter möge, besonders aber junge Leute voller Kraft.<sup>3566</sup> An anderer Stelle wurden Klostereintritte *ad succurendum* als dumm abgelehnt, denn man wolle ja auch nicht, dass Gott sein Seelenheil zeitlich begrenze.<sup>3567</sup> Eine Rolle spielte hier aber sicher, dass man die Gemeinschaft nicht allzu sehr mit kranken und alten Mönchen belasten wollte, die nicht mehr arbeiten konnten, aber verköstigt werden mussten. Die Altersvorgaben entsprachen denjenigen der Kartäuser<sup>3568</sup>, während die

---

<sup>3566</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 81.

<sup>3567</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 79.

<sup>3568</sup> Vgl. Cons. Guignonis, cap. 27.

Zisterzienser eine niedrigere Altersgrenze setzten.<sup>3569</sup> Die Ablehnung der Aufnahme von Leprosen findet sich jedoch auch in der zisterziensischen Gesetzgebung.<sup>3570</sup> Die Parallelen zu den Kartäusern, die sich auch in anderen Teilen der Regel A finden, könnten für eine Abfassung unter Stephan von Liciac sprechen, zumal die Ablehnung der *pueri oblati* bei den Eremitenorden gängig war. Ebenso waren diese Regeln für eine sehr arme Gemeinschaft, wie Stephan sie vorgesehen hatte, sinnvoll. Ein weiteres Indiz ist in Kapitel 56 zu sehen, das zur Rücksichtnahme auf Alte und Schwache auffordert und wohl ebenfalls zur Regel A gehörte.<sup>3571</sup> Das Kapitel basiert auf der Benediktregel, die unter die Gruppen, welche milder behandelt werden sollten, auch die Kinder zählt.<sup>3572</sup> Wenn es keine Kinder in Grandmont geben sollte, dann würde das erklären, warum in dem Kapitel Kinder nicht erwähnt wurden.

#### **45 De simonia penitus uitanda (Regel A)**

Das Kapitel war sehr wahrscheinlich Bestandteil der Regel A; es verbot die Simonie bei der Aufnahme von Mönchen. Es war ein Anliegen Stephans von Liciac, die Simonie aus dem Verband zu verbannen; demgemäß wurden auch in anderen Kapiteln der Regel A sowie im Liber de Doctrina ausdrücklich die Simonie bzw. simonistische Praktiken abgelehnt.<sup>3573</sup> Auch im Liber de Doctrina betonte Stephan, dass die Aufnahme von Novizen nicht gegen das Versprechen weltlichen Gutes erfolgen dürfe, weil dies simonistisch sei.<sup>3574</sup>

#### **46 Quod fratres in cella permaneant (wahrscheinlich Regel A)**

Das Kapitel wurde wahrscheinlich für die Regel A abgefasst. Denn die Klausur war ein besonderes Anliegen Stephans von Liciac, was er auch an anderen Stellen der Regel A (siehe Kapitel 4, 34, 35, 62) und im Liber de Doctrina zum Ausdruck brachte.<sup>3575</sup> Nicht einmal der fromme Grund einer Pilgerfahrt sollte das Verlassen des Klosters rechtfertigen dürfen.<sup>3576</sup>

---

<sup>3569</sup> Vgl. Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 584 f. (cap. 28).

<sup>3570</sup> Leprose durften nur mit Zustimmung des Generalkapitels aufgenommen werden, vgl. Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 620 (cap. 34), 632 (cap. 13).

<sup>3571</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 56.

<sup>3572</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 37.

<sup>3573</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1; Regula Stephani, cap. 20 und 29.

<sup>3574</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1.

<sup>3575</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 13, 34 und 70 sowie Concl., S. 61.

<sup>3576</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 70.

Auch die bildreiche Sprache des Abschnitts ist ein Indiz für eine Abfassung unter Stephan von Liciac: Wenn nämlich sogar die Apostel, als sie auf Befehl des Herrn umherwanderten, ihre Füße mit Staub beschmutzten, so gelte das umso mehr für die unvollkommenen Grandmontenser, die sich mit dem Staub der Sünde beflecken würden, falls sie wider ihrem Propositum in der Welt umherlaufen würden. Eine solche bilderreiche Sprache findet sich in einigen Abschnitten, die unter Stephan von Liciac entstanden<sup>3577</sup>, aber nicht in den für die Regel B neu verfassten Kapiteln. Das spirituelle Ideal, das Stephan in diesem Abschnitt formulierte – die strenge Klausur, Schweigen, Kontemplation und Gebet – ähnelte demjenigen der Kartäuser; vielleicht wurde es von den *Consuetudines* der Kartäuser inspiriert.<sup>3578</sup>

#### **47 De silentio (?)**

Dieses Kapitel lässt sich nicht sicher zuordnen. Manche Gründe sprechen für eine Zugehörigkeit zur Regel A: So schließt das Kapitel an das vorangegangene an, das wahrscheinlich unter Stephan von Liciac entstand und in dem auch vom Schweigen in der Zelle die Rede war. Zudem belegen mehrere Quellen, dass die Grandmontenser ihr Leben gegenüber der Außenwelt geheim hielten<sup>3579</sup> und in diesem Sinne Schweigen übten, wenngleich in dem Kapitel selbst nur vom Schweigen innerhalb des Klosters die Rede ist. Ebenso liegt eine Parallele zu den Kapiteln 1 und 2 vor, die ja ebenfalls indirekt das Murren und den Widerspruch gegen den Oberen verboten, wie es in diesem Kapitel geschah.<sup>3580</sup> Nicht zuletzt gehört das Schweigen ganz selbstverständlich zum kontemplativen Leben, das Stephan von Liciac als Ideal predigte, und so wurde es in Kapitel 54 noch einmal angesprochen.

Doch einige Gründe könnten auch eine Abfassung in den 1180er Jahren nahelegen. So fällt auf den ersten Blick auf, dass das Kapitel Strafbestimmungen enthält und eine bekannte *regularis disciplina* für Verstöße gegen das Schweigen voraussetzt. Dies ist untypisch für die Stephansregel; das Kapitel 47 ist das einzige, in dem Strafen überhaupt erwähnt wurden – mit

---

<sup>3577</sup> So im Prolog „De unitate et diuersitate regularum“, vgl. *Regula Stephani*, Prolog., S. 66; siehe auch cap. 4 und cap. 35.

<sup>3578</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 31,1 und 80.

<sup>3579</sup> Ausdrücklich erwähnt wird dies bei Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26; angedeutet bei Magister Wilhelm, *Antidotum*, S. 420, V. 98-100. Nigel von Longchamp kritisierte diese Abschottung nach außen und meinte, dadurch mache sich der Verband verdächtig, vgl. Nigel von Longchamp, *Speculum stultorum*, S. 80, V. 2197-2206: „Qualia vel quando comedunt, si lauta diaeta / Vel tenuis sit eis, non mihi scire licet. (...) / Quod fit in occulto raro sine suspicione / Esse potest homini, sit licet absque nota.“

<sup>3580</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 1 und 2.



Ausnahme von Kapitel 65, das der Regel B zuzuordnen ist. Freilich könnte dies auch so interpretiert werden, dass Stephan dieser Punkt eben besonders wichtig war. Allerdings fehlen in seinen Schriften ausführliche Betrachtungen über das Schweigen – dieses setzte er wohl als selbstverständlich voraus. Außerdem stellt sich hier die Frage, warum er nicht Sanktionen für Verstöße gegen die Klausurbestimmungen und die Armutsvorschriften erließ, die er in Kapitel 64 als zentral für das grandmontensische Propositum herausstellte, was sich auch in der gesamten Regel A widerspiegelt.<sup>3581</sup> Ein anderes Indiz für eine nachträgliche Hinzufügung des Kapitels 47 könnte die Reihenfolge der einzelnen Kapitel der Regel sein. Nimmt man Kapitel 47 und das zur Regel B gehörende Kapitel 50 heraus, liegt mit den Kapiteln 46 bis 53 eine Reihe von Kapiteln vor, die das Verlassen des Klosters und den Kontakt zur Außenwelt thematisieren. Das Innenleben des Klosters hingegen wurde erst ab Kapitel 54 behandelt; das Kapitel über das Schweigen hätte besser dorthin gepasst. Weiterhin legt das Kapitel Wert auf eine brüderliche Korrektur, welche die Grandmontenser untereinander ausüben sollten; erst wenn der Schwätzer nach dreimaliger brüderlicher Ermahnung unverbesserlich blieb, sollte das Verhalten sanktioniert werden. Hier besteht eine Analogie zu Kapitel 65, das zur Regel B gehört und ebenfalls Ermahnungen vorsah, bevor die Strafe in Kraft treten sollte, wenngleich die Regelungen hier nicht detailliert ausfielen.

Leider hilft auch die grandmontensische *Institutio* nicht weiter, um die Abfassungszeit des Kapitels zu klären. Zwar findet sich dieses fast wortwörtlich in der *Institutio* wieder; dabei wurden die Strafen konkret benannt.<sup>3582</sup> Doch es ist unklar, ob der uns überlieferte Text der *Institutio* tatsächlich der von Papst Alexander III. 1171/72 approbierten Version entspricht, denn die früheste Handschrift stammt aus dem 13. Jahrhundert und könnte Ergänzungen gegenüber der Ursprungsversion enthalten. Im Fall, dass hier tatsächlich die Ursprungsversion vorliegt, wäre Kapitel 47 sehr wahrscheinlich der Regel A zuzuordnen. Denn in diesem Fall wäre es unwahrscheinlich, dass man das Kapitel in den 1180er Jahren aus der *Institutio* entnommen und hierbei aus den konkreten Strafen die unpräzise *regularis disciplina* gemacht hätte; entsprechend wäre davon auszugehen, dass die *Institutio* das entsprechende Kapitel der Regel A präzisieren sollte. Überdies handelte es sich bei der *Institutio* in den 1180er Jahren um gültiges Verbandsrecht; die entsprechenden Abschnitte der *Institutio* neu in die Regel B zu übernehmen, wäre daher überflüssig gewesen. Da es jedoch nur sicher ist, dass der

---

<sup>3581</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 64.

<sup>3582</sup> Vgl. *Institutio seu consuetudines*, cap. 23 und 24.

erhaltene Text der *Institutio* vor 1216 entstand<sup>3583</sup>, muss die Abfassungszeit des Kapitels offen bleiben.

Falls das Kapitel der Regel B zuzuordnen ist, mag es zunächst als recht ungewöhnlicher Beitrag zur Lösung des Konfliktes zwischen Klerikern und Konversen erscheinen. Es konnte aber unzweifelhaft Frieden stiften: Wer nicht reden durfte, der konnte auch nicht streiten. Ausdrücklich verboten wurden Murren, Schmähworte, Lügen, eigensinniges Widersprechen (wider den geschuldeten Gehorsam und die Wahrheit) und weltliche oder leere bzw. prahlerische Worte; man kann sich vorstellen, dass solche Worte in der Verbandskrise zuhauf gefallen waren. Interessant ist, dass diese Vorschriften ausdrücklich auch für den *loci dispensator* galten. Die Intention dieser Maßnahmen hätte wohl auch darin gelegen, das Ansehen des Verbandes gegenüber der Außenwelt wiederherzustellen, denn in den 1180er Jahren kritisierten mehrere externe Quellen die Schwatzhaftigkeit der Grandmontenser.<sup>3584</sup> Konflikte innerhalb der Gemeinschaft können aber auch eine Rolle gespielt haben, falls das Kapitel für die Regel A verfasst wurde. Denn vermutlich hatten auch die Reformen Stephans von Liciac einigen Widerspruch und Aufruhr innerhalb des Verbandes ausgelöst.<sup>3585</sup> Das Schweigen nach der Komplet – ausgenommen, die *necessitas* machte das Reden erforderlich – wurde auch in der Benediktregel und bei Grimlaic angeordnet.<sup>3586</sup> Die verschiedenen Arten des Schweigens erscheinen im Prinzip ebenfalls schon bei Grimlaic<sup>3587</sup>, doch die Grandmontenser lehnten sich nicht unbedingt speziell an ihn an; sie konnte hier aus einer breiten monastischen Tradition schöpfen.

---

<sup>3583</sup> In dem Text ist – im Gegensatz zur nach 1216 entstandenen *Institutio retractata* – nirgendwo der klerikale *corrector* erwähnt; das Amt des *correctors* war von Innozenz III. eingeführt worden, siehe Kapitel III.2.5. Die *Institutio retractata* liegt ediert vor in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 526-531.

<sup>3584</sup> Vgl. Nigel von Longchamp, *Speculum stultorum*, S. 79, V. 2187 f.: „Abdita claustra colunt et nulla silentia servant, / Nescit signa manus, libera lingua manet.“ Stephan von Tournai kontrastierte das Geschwätz der Grandmontenser mit dem Schweigen der Zisterzienser; indem er diese lobte, setzte er jene herab. Insbesondere die Bestimmung, dass die Grandmontenser ihre Einöde nur zu zweit verlassen durften und dabei ungestört schwatzen konnten, war ihm ein Dorn im Auge, vgl. Stephan von Tournai, *Epistola* 1, S. 7: „Non bini aut terni seorsum per angulos claustris fabulis vacant, qui nec inter se seria serere permittuntur: tenent memoriter quoniam in multiloquio non effugietur peccatum, et quasi nature bellum indicentes, modicum illud membrum, quod magna exaltat, non modica disciplina cohercent.“

<sup>3585</sup> Vgl. Kapitel III.5.1.2.2.

<sup>3586</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 42; *Grimlaic, Regula solitariorum*, cap. 42.

<sup>3587</sup> Vgl. *Grimlaic, Regula solitariorum*, cap. 61.

#### **48 Quod fratres causa faciendi praedicationem non exeant solitudinem (wahrscheinlich Regel A)**

Dieses Kapitel war vermutlich schon in der Regel A enthalten. Nicht nur die Klausur war Stephan von Liciac ein besonderes Anliegen<sup>3588</sup>, sondern er achtete auch darauf, eine Entwicklung zu einem Kanonikerorden, die manche Grandmontenser wohl befürworteten, und eine daraus resultierende Konkurrenz zum Weltklerus zu verhindern.<sup>3589</sup> Ein weiteres Indiz für eine Zugehörigkeit zur Regel A ist, dass Gregor der Große als Autorität angeführt wird und sich Anklänge an Grimlaic finden, wie so häufig in der Regel A.<sup>3590</sup>

#### **49 Quod fratres causa audiendi praedicationem heremum non exeant (Regel A?)**

Dieses Kapitel ist das Gegenstück zu Kapitel 48 und entstand vermutlich ebenfalls unter Stephan von Liciac. Nach dem Liber de Doctrina sollte man auch für Gebete bzw. Pilgerfahrten das Kloster nicht verlassen<sup>3591</sup>, und Gleiches galt für den frommen Grund, Predigten zu hören. Stephan hielt den Mönchen hierzu das Beispiel Johannes' des Täufers vor Augen, der nicht ausging, um die Predigten Jesu zu hören; vielmehr sprach Gott in der Einöde zu ihm, wie er auch zu den Grandmontensern sprechen würde, wenn sie in ihrer Zelle blieben. Das Kapitel passt aber auch zu Kapitel 50, das für die Regel B geschrieben wurde und die Verbindung der grandmontensischen Laienbrüder zum Weltklerus lösen wollte. Falls man Kapitel 49 ebenfalls für die Regel B abgefasst hätte, wäre man aber wohl wenigstens indirekt auf den Konflikt zwischen Klerikern und Konversen eingegangen und hätte die Kompetenz der Ersteren, Predigten zu halten, unterstrichen. Dass man dies nicht tat – im Gegensatz zu Kapitel 50 –, macht eine Abfassung des Kapitels unter Stephan von Liciac wahrscheinlicher.

---

<sup>3588</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 46.

<sup>3589</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 5.

<sup>3590</sup> Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 20, Sp. 601, B-C; cap. 21, Sp. 602, B-C.

<sup>3591</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 70.

## 50 Quod fratres uiris exterioribus peccata sua non confiteantur (Regel B)

Das Kapitel wurde neu für die Regel B verfasst; es basiert auf einem Beschluss, den die Reformversammlung in Bois de Vincennes 1187 erlassen hatte.<sup>3592</sup> Es mag verwundern, dass der Beschluss noch einmal in der Bulle „Licet ad sopienda“ Coelestins III. aus dem Jahr 1191 angeführt wurde<sup>3593</sup>, der die Beschlüsse aus Bois de Vincennes für ungültig erklärte, sie im Grunde aber dann doch in modifizierter Form in Kraft setzte, wobei für die Modifikationen die Interessen der Konversen berücksichtigt wurden. Die auf der Reformversammlung erlassene Wahlordnung hingegen wurde nicht mehr aufgelistet, da sie bereits in die Regel B eingegangen war.<sup>3594</sup> Es ist möglich, dass der Beschluss erst 1191 in die Regel eingearbeitet wurde, denn die bei Migne abgedruckte Version der Regel B mitsamt der Approbationsbulle von 1188 enthielt das Kapitel bereits.<sup>3595</sup> Zwar könnte man argumentieren, dass die Bulle gefälscht sein könnte – was sich nicht überprüfen lässt, da die Handschrift verloren gegangen ist. Doch für die Auflistung des Beschlusses in der Bulle gibt es auch eine andere Erklärung, nämlich dass er vermutlich nicht leicht durchzusetzen war. Vielleicht wurde das entsprechende Kapitel in Abschriften der Regel gerne fortgelassen, denn die Bulle berichtet implizit davon, dass 1191 mehrere Versionen der Regel kursierten. Damit nichts hinzugefügt oder fortgelassen werden konnte, wurde verfügt, dass in den einzelnen Zellen drei Exemplare unabhängig voneinander aufbewahrt werden sollten.<sup>3596</sup> Vor dem Hintergrund der vorangegangenen – und der Bulle zufolge immer noch andauernden<sup>3597</sup> – Streitigkeiten ist es gut vorstellbar, dass die Laien immer noch nicht bei den Klerikern beichten wollten, sondern sich lieber an den Weltklerus wandten. Ein anderer Grund dafür, dass der Beschluss in der Bulle genannt wurde, könnten Beschwerden der Konversen bzw. des Priors über die Kleriker gewesen sein. In der Bulle wurde der Beschluss nämlich dahingehend präzisiert, dass für bestimmte Vergehen nur der Prior die Absolution erteilen dürfe<sup>3598</sup>, wodurch Bestimmungen der grandmontensischen Institutio nochmals eingeschärft wurden.<sup>3599</sup> Die Bulle sollte hier also wahrscheinlich die Regel präzisieren und eine neue Vorschrift mit der Institutio in Einklang bringen, keine erneute Ergänzung der Regel B veranlassen. In dem Kapitel wurde die Vorschrift mit der Klausur begründet, aber auch damit, dass eine Beichte bei einem

---

<sup>3592</sup> Vgl. Martène/ Durand, Thesaurus novus anecdotorum, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss XIV).

<sup>3593</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 163.

<sup>3594</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 60.

<sup>3595</sup> Vgl. Migne, PL 204, Sp. 1155 f.

<sup>3596</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 163.

<sup>3597</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 162.

<sup>3598</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 163.

<sup>3599</sup> Vgl. unter anderem Institutio seu consuetudines, cap. 52.

Externen eine sündhafte Verachtung der Mitbrüder ausdrücke. Hier dürfte auch der schlechte Eindruck eine Rolle gespielt haben, den dieses Verhalten wohl auf Außenstehende machte. Am Ende des Kapitels wurde darauf verwiesen, dass die Grandmontenser in ihren Zellen bleiben sollten und Dinge, die ihnen erlaubt seien, von dort aus erbitten sollten – so auch, dass die Nachbarn ihnen Tiere für die Arbeit ausliehen.

### **51 Quod fratres in porticum exeuntes honeste se habeant (wahrscheinlich Regel A)**

Nach dem Kapitel sollten die Grandmontenser zwar in ihren Zellen seufzen, klagen und Sünden beweinen; wenn sie jedoch ihre Besucher empfangen und mit ihnen redeten, sollten sie deswegen kein grimmiges Gesicht machen. Dieser Punkt war Stephan von Liciac anscheinend wichtig, denn auch in der Vita Stephani wurde berichtet, dass der Gründer seine Besucher immer mit heiterer Miene und freudig empfing.<sup>3600</sup> Ein ähnlicher Gedanke findet sich zudem im Liber de Doctrina, denn hier schrieb Stephan von Liciac, dass die Grandmontenser ihren Verwandten nicht ihre Armut klagen sollten.<sup>3601</sup> Das Kapitel war daher wahrscheinlich bereits in der Regel A enthalten.

### **52 Quod fratres extra cellam exeuntes, duo sint ad minus (Regel A)**

Dieses Kapitel war bereits Bestandteil der Regel A. Die Elogia priorum Grandimontis vom Ende des 12. Jahrhunderts zählen die Vorschrift, mindestens zu zweit die Zellen zu verlassen, zu den von Stephan von Liciac eingeführten Neuerungen.<sup>3602</sup> Diese Bestimmung wird ebenfalls von Walter Map und indirekt auch von Stephan von Tournai erwähnt, der dies eher kritisch sah, weil es unnötiges Geschwätz begünstigte.<sup>3603</sup> Auf die Anordnung des Kapitels, Siedlungen zu meiden, wurde auch in der Conclusio des Liber de Doctrina verwiesen.<sup>3604</sup> Stephan von Liciac berief sich für dieses Kapitel auf das Evangelium, war aber wahrscheinlich ebenso von der analogen Vorschrift des Augustinus zugeschriebenen Ordo monasterii beeinflusst.<sup>3605</sup>

---

<sup>3600</sup> Vgl. Vita Stephani, cap. 28.

<sup>3601</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 1; Concl., S. 61.

<sup>3602</sup> Vgl. Elogia priorum Grandimontis, 4.

<sup>3603</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 17 und cap. 26; Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 7.

<sup>3604</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3605</sup> Vgl. (-), Ordo monasterii (Augustinus zugeschrieben), cap. 8.

### **53 De fugientibus ab hac religione (Regel A?)**

Das Kapitel räumt dem Prior die Möglichkeit ein, flüchtige Mönche gegen eine Bußleistung wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen. Auffällig ist, dass diese Regelung bei Weitem nicht so detailliert und durchdacht erscheint wie die analogen Bestimmungen der Regula Benedicti<sup>3606</sup> oder der kartäusischen Consuetudines. Es scheint, dass die Wiederaufnahme von Flüchtigen völlig im Ermessen des Priors lag wie bei den Kartäusern, allerdings ohne den Zusatz, dass bei einer Verweigerung der Wiederaufnahme die Erlaubnis gegeben wurde, in ein anderes Kloster einzutreten.<sup>3607</sup> In dem Kapitel wird aber darauf Wert gelegt, dass der Flüchtige alles, was er als Abtrünniger erworben oder erbaut habe, abgeben müsse, damit den anderen Mönchen kein schlechtes Beispiel gegeben werde. Dies spiegelt eher die Probleme wieder, mit denen Stephan von Liciac zu kämpfen hatte; auch im Liber de Doctrina finden sich Hinweise darauf, dass manche Mönche ihre Klausur verließen und nicht vom Privatbesitz lassen konnten.<sup>3608</sup> Zudem scheint unter Stephan von Liciac eine nennenswerte Anzahl von Mönchen den Verband verlassen zu haben.<sup>3609</sup> Das Kapitel gehörte daher vermutlich zur Regel A.

### **54 De cura clericorum et conuersorum (Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)**

Da die Stellung von Klerikern und Laienbrüdern und ihr Verhältnis zueinander Streitpunkte während der Verbandskrise der 1180er Jahre darstellten, könnte man vermuten, dass das Kapitel 54 neu für die Regel B verfasst oder zumindest gegenüber der Ursprungsversion überarbeitet wurde. Meist geht man in der Forschung davon aus, dass die singuläre strikte Arbeitsteilung zwischen beiden Gruppen schon seit den Zeiten des Gründers praktiziert wurde, doch die Quellen sind hier nicht so eindeutig. Tatsächlich wurde das Wort „Konverse“ in den anderen Schriften, die unter Stephan von Liciac entstanden, nicht einmal erwähnt;

---

<sup>3606</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 29.

<sup>3607</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 77.

<sup>3608</sup> Zum Verstoß gegen Klausurvorschriften bzw. zum Verlassen des Verbandes vgl. Liber de Doctrina, cap. 6, 13, 70, 120; zu den Problemen, sich vom Privatbesitz zu lösen, vgl. ebenda, cap. 14, 16, 36, 121.

<sup>3609</sup> Das lässt sich aus dem Antidotum des Magisters Wilhelm erschließen, vgl. Magister Wilhelm, Antidotum, S. 421, V. 104: „Obicis: ‚Cur igitur quidam exierunt?‘ / – Lucifer et Scarioth quare recesserunt? / Firmiores facti sunt hii, qui remanserunt.“ Dass das Problem auch im Liber de Doctrina angesprochen wurde, könnte darauf hinweisen, dass sich Wilhelm hier auf die Prioratszeit Stephans von Liciac bezog, vgl. Liber de Doctrina, cap. 6. Angesichts der Reformen des Priors wäre es nicht verwunderlich gewesen, wenn einige Mönche den Verband verlassen hätten, siehe hierzu Kapitel III.5.1.2.2.

erstmalig findet sich das Wort in der Vita Hugonis, die nach 1163 verfasst wurde, als von den Klerikern und Konversen an Hugos Totenbett berichtet wurde.<sup>3610</sup> So ist durchaus nachweisbar, dass bereits unter Stephan von Liciac zwischen beiden Gruppen unterschieden, vielleicht also auch eine Arbeitsteilung praktiziert wurde und dass zumindest einzelnen Laienbrüdern wie Hugo eine hervorragende Stellung zukam – ein Faktum, das auch von Stephan von Tournai kritisiert wurde, der von einer generellen Dominanz der Laienbrüder sprach.<sup>3611</sup>

Doch war die Arbeitsteilung zwischen beiden Gruppen bereits in der Regel A verschriftlicht worden? Das wichtigste Argument dafür, dass sie erst in die Regel B aufgenommen wurde, bieten die Korrekturen Urbans III. aus dem Jahr 1188, denn hier ordnete der Papst an, dass alle weltlichen Belange von einem laikalen *dispensator* und alle geistlichen Belange von den Klerikern bzw. dem Prior selbst besorgt werden sollten; sowohl der *dispensator* als auch die zuständigen Kleriker sollten vom Prior bestimmt werden.<sup>3612</sup> Dies würde für Wilkinsons Ansicht sprechen, dass sich eine Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Laienbrüdern erst in späteren Zeiten – Wilkinson zufolge ab den 1170er Jahren – etablierte.<sup>3613</sup> Nach Wilkinson habe sich die Arbeitsteilung erstmalig in der grandmontensischen Institutio manifestiert, doch die eigentliche Trennung zwischen beiden Gruppen sei erst durch die Bulle Urbans vollzogen worden, die schließlich die Basis für die erst unter Gerhard Ithier verfasste Stephansregel gebildet habe.<sup>3614</sup>

Doch es gibt eine Quelle, die eindeutig beweist, dass die Arbeitsteilung schon vorher praktiziert wurde und bereits in einer Regel A enthalten war. Den einzigen Beleg dafür liefert Walter Map, der sich in seinem Werk „De nugis curialium“ an zwei Stellen, die er noch vor Beendigung der Verbandskrise schrieb, über die Grandmontenser äußerte. In der einen Stelle heißt es: „Laici forinsecas habent curas, clericis interius cum Maria sine sollicitudine seculi sedentibus. Vnde grauis orta sedicio dominum Papam adiit; clerici conabantur foris et intus prefici, laici statuta Stephani stare uolebant, et adhuc sub iudice lis est, quia nondum meruit bursa iudicium.“<sup>3615</sup> Walter Map verfasste diesen Abschnitt offenbar, bevor Urban III. sein Urteil gefällt hatte. Walter behauptete hier, dass die strikte Arbeitsteilung zwischen beiden Gruppen bereits in der Regel A festgelegt worden war, weshalb sich die Laienbrüder in der Verbandskrise auf diese beriefen und die Kleriker sie ändern wollten. Die Ausführungen

---

<sup>3610</sup> Vgl. Wilhelm Dandina, Vita Hugonis, cap. 51.

<sup>3611</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 1, S. 6 f.; Epistola 167, S. 195.

<sup>3612</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416 D-1417 A.

<sup>3613</sup> Vgl. Wilkinson, Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 41.

<sup>3614</sup> Vgl. Wilkinson, Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont, S. 42-50.

<sup>3615</sup> Vgl. Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 17, S. 52-54.

Walters in einem anderen Kapitel sind dabei eng an das Kapitel 54 der Stephansregel angelehnt: „Clerici semper inclusi sunt; cum Maria delectentur, quia non datur egredi. Laici respondent hospitibus; oblata, non exacta suscipiunt, et gratanter erogant, officia domus et negocia procurant; et cum in omnibus uideantur domini, dispensatores et serui sunt interiorum, quoniam eis administant omnia, ut nichil eos mouere possit alicuius indulgentie sollicitudo.“<sup>3616</sup> Hier finden wir die Höherwertung der Kleriker in der Regel wieder, auf deren ungestörte Kontemplation der Dienst der Laienbrüder abzielte; zudem ist hier ein Wiederhall folgender Worte der Regel zu finden: „temporalem curam cellae solis conuersis committimus, qui (...) aliis fratribus (...) non dominatione, sed caritate praecipiant (...)“. Auf den ersten Blick scheint es also, als ob Walter Map den Regeltext gekannt hätte und das Kapitel so tatsächlich in der Regel A enthalten war. Auch dieser Abschnitt wurde sehr wahrscheinlich vor der Eskalation der Verbandskrise mit der Absetzung Wilhelms von Treignac und der Neuwahl des Priors Stephan im Jahr 1187 niedergeschrieben, denn hier kritisierte Walter die fast despotische Macht des Priors, was nicht zu den Ereignissen von 1187 passt. Zudem äußerte Walter Befürchtungen über die Zukunft des Verbandes, der immer mehr in weltliche Angelegenheiten verstrickt werde<sup>3617</sup>; hätte er ab 1187 geschrieben, hätte er hier die Eskalation der Verbandskrise – die mit den weltlichen Verstrickungen ja einiges zu tun hatte – wahrscheinlich erwähnt. Jedoch ist Walters Zeugnis auf den zweiten Blick nicht ganz unproblematisch. Denn aufgrund seiner engen Verbindungen zu Heinrich II. lässt sich Parteilichkeit vermuten – es könnte durchaus ein, dass Walter in seinem Werk nur die Propaganda der Laienbrüder während des Konflikts wiedergab, die dann später in ein neu verfasstes Kapitel für die Regel B einging.

Der Grund dafür, warum wir Walters Angaben dennoch trauen sollten, liegt in dem Schwerpunkt des Kapitels selbst. Hätte man das Kapitel neu für die Regel B geschrieben, so wäre man wohl auf die aktuellen Probleme eingegangen. Es wäre angebracht gewesen, darauf zu verweisen, dass niemand in den Bereich des anderen übergreifen oder dass die Egalität gewahrt werden sollte. Das Hauptaugenmerk des Kapitels ist jedoch die Klausur der Mönche, die Stephan von Liciac besonders wichtig war<sup>3618</sup>; gerade den Klerikern sollte es verboten werden, die Einöde zu verlassen. Dass die Konversen sich um die weltlichen Belange kümmern, sollte den Klerikern ermöglichen, sich ungestört der Kontemplation und dem Seelenheil der anderen Brüder widmen zu können. Hier wie in anderen Kapiteln der Regel A findet sich wieder das Zitat aus Gregor dem Großen sowie Anklänge an Grimlaics Regula

---

<sup>3616</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26, S. 112.

<sup>3617</sup> Vgl. Walter Map, *De nugis curialium*, dist. 1, cap. 26, S. 112-114.

<sup>3618</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 46.



solitariorum.<sup>3619</sup> Der letzte Satz des Kapitels ist hingegen den *Consuetudines* der Kartäuser oder Cassians *Collationes* entnommen.<sup>3620</sup> Das Kapitel war damit tatsächlich bereits in der Regel A enthalten. Gleichwohl können kleinere Änderungen oder Ergänzungen für die Regel B nicht ausgeschlossen werden. So wurde erwähnt, dass die Kleriker für die spirituellen Belange zuständig seien und die Brüder bei ihnen beichten sollten. Nun war es in den 1180er Jahren ein Problem, dass die Laienbrüder bisweilen bei Weltpriestern beichteten; deshalb fügte man für die Regel B das Kapitel 50 hinzu, um sie zur Beichte den eigenen Klerikern zu ermahnen.<sup>3621</sup> Vielleicht nutzte man auch die Gelegenheit, um die Konversen in dem Kapitel zu mehr Demut und Gehorsam zu ermahnen. Doch das sind sekundäre Punkte; der Grundstock des Kapitels stammte von Stephan von Liciac.

### **55 De distributione uictus et uestitus (Regel A? Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)**

Das Kapitel ist so wenig originell, dass eine Zuordnung schwer ist. Im Wesentlichen handelt es sich teils um eine wörtliche Wiedergabe, teils um eine Paraphrase des ersten Kapitels der Augustinusregel (*Praeceptum*). In diesem findet sich auch das im Kapitel angeführte Zitat aus der Apostelgeschichte, das die Gütergemeinschaft der Apostel beschreibt.<sup>3622</sup> Für die Anweisung, dass man bei der Essenzuteilung nur die Kranken milder behandeln dürfe, zog man vielleicht nicht nur die sog. Augustinusregel, sondern auch Grimlaic bzw. die Benediktregel heran, wengleich man hier deren Vorschriften verschärfte, denn von einer Rücksichtnahme auf Alte war hier keine Rede.<sup>3623</sup> Am Ende des Kapitels wird darauf verwiesen, dass man in den Verband eingetreten sei, um das Kreuz Christi auf sich zu nehmen – was auch im *Liber de Doctrina* anklingt, aber ein sehr gängiger Gedanke war<sup>3624</sup> –, und letztendlich werden die Apostel und die Wüstenväter als Vorbilder beschworen. Für die Zuteilung von Kleidung und Nahrung war der *dispensator* zuständig, der dem *cellerarius* in einem Benediktinerkloster entspricht; das Amt ist außerhalb der Stephansregel erstmals in der

---

<sup>3619</sup> Ein Ideal von Grimlaic ist die *vita contemplativa*, die er als völlige Freiheit von weltlichen Beschäftigungen (vgl. Grimlaic, *Regula solitariorum*, cap. 8-11) und der Sorge um Hausangelegenheiten (ebenda, cap. 11, Sp. 588, C-D) fasst.

<sup>3620</sup> Vgl. *Cons. Guigonis*, cap. 80,4; der Satz geht auf Cassian zurück, vgl. Cassian, *Collationes*, 10,6 und 19,5 und 6.

<sup>3621</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 50.

<sup>3622</sup> Vgl. Augustinus, *Praeceptum*, cap. 1,3-5.

<sup>3623</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, 36 und 37,2; Grimlaic, *Regula solitariorum*, cap. 48, bes. Sp. 640, B-C.

<sup>3624</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, cap. 1.

grandmontensischen *Institutio* nachweisbar.<sup>3625</sup> Dies alles hätte man jederzeit aus den bekannten Regeln kompilieren können.

Für eine Abfassung unter Stephan von Liciac sprechen mehrere Gründe. So waren dem Prior die Abkehr vom Privatbesitz – die ebenfalls am Schluss des Kapitels angesprochen wird –, die individuelle Armut und Gütergemeinschaft der Mönche besonders wichtig<sup>3626</sup>; gerade der Abschied vom Privatbesitz fiel seinerzeit wohl manchen Grandmontensern schwer, was auch im *Liber de Doctrina* thematisiert wurde.<sup>3627</sup> Entsprechend setzte Stephan das gleiche Zitat aus der Apostelgeschichte bzw. aus der sog. Augustinusregel auch an das Ende des Prologs „*De unitate et diuersitate regularum*“<sup>3628</sup> und paraphrasierte es in der *Conclusio* des *Liber de Doctrina*.<sup>3629</sup> Es wäre verwunderlich, wenn er dieses Thema in der Regel nicht mehr aufgegriffen hätte – dieses Kapitel stellt die einzige Stelle dar, die das Thema anspricht –, zumal Klosterregeln normalerweise Anweisungen für den *cellerarius* bzw. analoge Ämter wie den *procurator* bei den Kartäusern enthalten.<sup>3630</sup> Überdies stellt die Rücksichtnahme auf die Kranken eine Klammer zwischen diesem und den beiden nachfolgenden Kapiteln dar, die wohl beide unter Stephan von Liciac entstanden. Für eine Zuordnung des Kapitels zur Regel B spricht der Umstand, dass auf der Reformversammlung von Bois de Vincennes beschlossen wurde, dass Kleriker und Konversen die gleiche Nahrung und gleich gute Kleidung bekommen sollten und auch im Refektorium und Dormitorium kein Unterschied zwischen beiden Gruppen gemacht werden durfte.<sup>3631</sup> Nun mahnte das Kapitel 55 an, dass weder der *dispensator* noch andere Brüder eine eigene Mahlzeit fordern sollten; hierbei wurde eigens erwähnt, dass auch nicht alle Brüder die gleiche Nahrung und nur der *dispensator* eine andere erhalten durften, was auf einen Misstand hinzuweisen scheint, dem man in den 1180er Jahren abhelfen wollte. Es ist möglich, dass man das Kapitel aufgrund dessen neu verfasste oder dass man, was wahrscheinlicher ist, diesen Passus zu dem Abschnitt der Regel A hinzufügte.

---

<sup>3625</sup> Vgl. unter anderem *Institutio seu consuetudines*, cap. 24, S. 519; cap. 29, S. 520.

<sup>3626</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 53.

<sup>3627</sup> Impliziert durch *Liber de Doctrina*, cap. 14, 16, 36, 121.

<sup>3628</sup> Vgl. *Regula Stephani*, Prol., S. 67 f.

<sup>3629</sup> Vgl. *Liber de Doctrina*, Concl., S. 61.

<sup>3630</sup> Siehe unter anderem *Cons. Guignonis*, cap. 16.

<sup>3631</sup> Vgl. Martène/ Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1, Sp. 630 (Beschluss II).

## **56 De cura infirmorum, senum ac debilium (wahrscheinlich Regel A)**

In diesem Kapitel wurde der Dienst an den Kranken als die höchste Aufgabe der Mönche bezeichnet, die nur dem Gottesdienst gleichkomme. Hierin kann man einen Einfluss der Benediktregel bzw. Grimlaics sehen, ebenso wie in der geforderten Rücksichtnahme auf Alte und Schwache.<sup>3632</sup> Der eigentliche Inhalt des Kapitels ist jedoch originell und regelt vor allem den Besuch der Kranken, die von den anderen eher abgeschirmt werden sollten. Zwar sollten sich die Brüder, die der *dispensator* für den Krankendienst bestimmte, im Krankenhaus Tag und Nacht um den Kranken kümmern, doch Besuche des Kranken sollten – wohl auch aus hygienischen Gründen – nur mit Erlaubnis des *dispensators* möglich sein. Insbesondere bei Sterbenden hatte die Abschirmung aber auch den Grund, dass der Kranke möglichst wenige eitle und weltliche Gedanken haben sollte, da er kurz vor der Vollendung stand. Dem Sterbenskranken wurde empfohlen, sämtliche Besucher fortzuschicken und nur um die Gebete der Gemeinschaft zu bitten. Besonders sollte darauf geachtet werden, dass weltliche Verwandte und Freunde die Kranken nicht besuchten. Interessant ist auch die Anweisung, lieber Kirchengesäß zu verkaufen statt einen Kranken Mangel leiden zu lassen, denn jener sei der Tempel, in dem Gott wohne. Dieses Kapitel entstand wahrscheinlich unter Stephan von Liciac, der auch im Liber de Doctrina vor den Besuchen von weltlichen Verwandten und Freunden warnte, da sie Laster begünstigten.<sup>3633</sup> Des Weiteren wurden die Sterbenden auch im Liber de Doctrina zur Kontemplation angehalten, damit sie in Glaube, Liebe und Hoffnung verschieden.<sup>3634</sup> Zudem ist der Umgang mit Kranken und Sterbenden ein Thema, das normalerweise in Klosterregeln abgehandelt wird. Es wäre verwunderlich, wenn das Kapitel erst neu für die Regel B geschrieben worden wäre, zumal das Kapitel keinen Bezug zu den aktuellen Problemen der 1180er Jahre hatte.

## **57 De temporibus ieiunandi, horis reficiendi, et genere ciborum (Regel A)**

Dieses Kapitel war bereits Bestandteil der Regel A. Die Elogia priorum Grandimontis vom Ende des 12. Jahrhunderts erwähnen, dass Stephan von Liciac sowohl Gesunden als auch Kranken im Verband verbot, Fleisch und Fett zu essen.<sup>3635</sup> Dass dieses Verbot sowohl auf

---

<sup>3632</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 36 und 37; Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 48, bes. Sp. 639 C.

<sup>3633</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 7.

<sup>3634</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 95.

<sup>3635</sup> Vgl. Elogia priorum Grandimontis, 4.

Kranke ausgedehnt wurde als auch auf Geflügel, könnte eine Auseinandersetzung Stephans von Liciac mit der Benediktregel bezeugen; diese verbot nur das Fleisch vierfüßiger Tiere und erlaubte Kranken Fleischgenuss.<sup>3636</sup> Die Fastenvorschriften selbst sind zum größten Teil identisch mit denjenigen der Benediktregel<sup>3637</sup> und der Regula Solitiorum Grimlaics<sup>3638</sup>; mit dem Fleischverbot für Kranke ging Stephan allerdings auch über Grimlaic hinaus. Die Orientierungspunkte im Jahr, die in der Stephansregel angegeben wurden, unterschieden sich jedoch ein wenig von denjenigen Grimlaics; statt den „octavis Paschae“ wählte Stephan „a sancto Paschae“, statt den „Kalendas Septembris“ das Fest Kreuzeserhöhung (Mitte September)<sup>3639</sup>, womit er den Orientierungspunkten in der Benediktregel folgte.<sup>3640</sup> Diese entsprachen auch den Consuetudines Guigonis, ebenso wie das Verbot von Käse und Eiern in den Fastenzeiten vor Ostern und vor Weihnachten.<sup>3641</sup> Auch die Kartäuser kannten ein Fleischverbot für Kranke<sup>3642</sup>; für schwer Erkrankte kauften sie Fische.<sup>3643</sup> Ebenso hatten einige Wanderprediger des 12. Jahrhunderts den Fleischgenuss absolut verboten.<sup>3644</sup> Auch die Ablehnung des Fettes teilten die Grandmontenser mit den Wanderpredigern, aber ebenso den Zisterziensern.<sup>3645</sup>

## 58 De diuinis officiis (Regel A?)

Im Gegensatz zur Benediktregel und den Consuetudines der Kartäuser fehlen liturgische Vorschriften in der uns erhaltenen Regel B komplett: In Kapitel 58 wurde nur auf bestehende liturgische Bücher verwiesen, was erklärt, warum die Stephansregel die Verbandsliturgie nicht abdeckte. Also lag das grandmontensische Antiphonar bereits vor, als Kapitel 58 abgefasst wurde. Eine genaue Datierung des erhaltenen Antiphonars ist nach Zerfass, der das Antiphonar untersuchte und edierte, jedoch nicht möglich<sup>3646</sup>; theoretisch hätte es auch erst

---

<sup>3636</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 36,9 und 39,11.

<sup>3637</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 41.

<sup>3638</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitiorum, cap. 42, Sp. 633, A-B (siehe Regula Stephani, cap. 57, Z. 1-14); cap. 43, Sp. 634 D (siehe Regula Stephani, cap. 57, Z. 15-17).

<sup>3639</sup> Vgl. Grimlaic, Regula solitiorum, cap. 42, Sp. 633, A-B.

<sup>3640</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 41.

<sup>3641</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 33.

<sup>3642</sup> Vgl. Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard, S. 62 und 296.

<sup>3643</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 38,3.

<sup>3644</sup> Vgl. Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard, S. 62 und 297; Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Bd. 1, S. 69, 81, 164 f., 166.

<sup>3645</sup> Vgl. Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard, S. 65; Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Bd. 1, S. 106; zu den Zisterziensern vgl. Instituta generalis capituli apud Cistercium, S. 334 (cap. 24); Waddell, Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter, S. 612 (cap. 9).

<sup>3646</sup> Vgl. Zerfass, Das Antiphonar von Grandmont, S. 11.

unter den Nachfolgern Stephans von Liciac, aber vor 1188 erstellt werden können. Entsprechend wäre es möglich, dass die Regel A durchaus Kapitel zur Liturgie enthielt, die später herausgenommen wurden. Die Möglichkeit einer so späten Datierung des Antiphonars erörtert Zerfass nicht, da er die verschiedenen Redaktionen der Stephansregel, die Becquet in seiner Edition ja nicht angesprochen hat, nicht berücksichtigt und jenes vor der Regel A ansetzt.<sup>3647</sup> Allerdings erscheint es als nicht sehr wahrscheinlich, dass der Verband erst zu einem so späten Zeitpunkt ein Antiphonar erstellte, zumal er sich unter Stephan von Liciac bereits beachtlich ausgebreitet hatte. Damit erscheint die Datierung von Zerfass als sehr plausibel, wenn sie auch nicht die einzig mögliche ist.

Zudem sprechen einige Indizien für eine Zuordnung des Kapitels zur Regel A und die entsprechende Datierung des Antiphonars. So wurde hier wieder, wie an anderen Stellen der Regel A, für die liturgischen Vorschriften auf Gregor den Großen als herausragende Autorität sowie auf die kirchliche Tradition (*alii sancti doctores*) verwiesen. Hier wie auch an anderen Stellen der Regel wurde eine der Hauptquellen Stephans von Liciac verschwiegen – die Vorschriften der Kartäuser. In Anbetracht der kartäusischen Einflüsse auf die Stephansregel können die Parallelen zwischen dem kartäusischen und dem grandmontensischen Antiphonar kaum ein Zufall sein. Das grandmontensische Antiphonar muss gleichwohl nicht erst unter Stephan von Liciac entstanden sein, zumal es sich um ein kanonikales Offizium handelte; die Kartäuser hatten ihr ursprüngliche kanonikales Offizium wahrscheinlich bereits zwischen 1101 und 1109 zu einem monastischen umgearbeitet. Dies macht unwahrscheinlich, dass die Grandmontenser unter Stephan von Liciac auf das monastische Offizium der Kartäuser zurückgriffen, um es wieder in ein kanonikales zu verwandeln<sup>3648</sup>, wengleich dies nicht ausgeschlossen ist. Becquet hielt die Organisation der Liturgie für ein Werk Peters von Limoges (1124 - 1137)<sup>3649</sup>, über den es in einer Grabinschrift hieß: „cultum Dei ampliavit“.<sup>3650</sup> Mag man dieser Argumentation folgen oder nicht – es besteht die Möglichkeit, dass sich Kartäuser und Grandmontenser schon recht früh gegenseitig beeinflussten; so hätten Saint-Ruf, zu denen beide Orden Beziehungen hatten, oder die Abtei La Chaise-Dieu, mit der die Chartreuse verbunden war und die Besitzungen in der Auvergne hatte, als Bindeglied dienen können.<sup>3651</sup> Insgesamt lassen diese Indizien die Schlussfolgerung zu, dass Kapitel 58 wahrscheinlich bereits in der Regel A enthalten war.

---

<sup>3647</sup> Vgl. Zerfass, Das Antiphonar von Grandmont, S. 11 f.

<sup>3648</sup> Vgl. Zerfass, Das Antiphonar von Grandmont, S. 54 f.

<sup>3649</sup> Vgl. Becquet, La règle de Grandmont, S. 92.

<sup>3650</sup> Vgl. Lecler, Histoire de l'abbaye de Grandmont, S. 51.

<sup>3651</sup> Vgl. Zerfass, Das Antiphonar von Grandmont, S. 19 mit Anm. 98; S. 56 mit Anm. 152. Zerfass zitiert hier aus Briefen Maurice Laportes und Jean Becquets an Hansjakob Becker, die mir nicht zur Verfügung standen.

## 59 De mutuo fratrum obsequio (Regel B)

Das Kapitel wurde neu für die Regel B verfasst; man folgte damit den Vorgaben Urbans III. in seiner Bulle „Quanto per infusionem“ aus dem Jahr 1186: „Fratribus autem singulis in his quae ad commodum et honorem domus pertinent, fraternae caritatis officium, et auxilium debitae subventionis impendant. Majores se invicem, secundum Apostolum, arbitantes, quatenus juxta apostolicam evangelicamque doctrinam se invicem honore praeveniant, et qui forte major est meritis, non erubescat amore Domini fieri minoribus ministrator.“<sup>3652</sup> Entsprechend betonte das Kapitel den gegenseitigen Dienst der Brüder, die daran denken sollten, dass sie ihre Diener außerhalb des Klosters zurückgelassen hatten. Hierbei ging man besonders auf das Verhältnis zwischen den Brüdern und den Amtsträgern ein: „Fratribus namque in oboedientia positus, si possibile sit, tamquam angelis est ministrandum; credibile est enim eos sine dubio, si in hac perseueraverint, fore saluandos, sicque pares angelis futuros.“ Dieser Satz ist grammatikalisch doppeldeutig und kann sich sowohl auf den Gehorsam der Brüder gegenüber den Amtsträgern wie den Dienst der Amtsträger an den Brüdern beziehen. Die angeführten Bibelzitate legen allerdings einen Akzent auf den Dienst der Höheren an den Niedrigeren und daher der Amtsträger an den Brüdern; insbesondere der laikale *dispensator*, der seine Machtstellung wohl oft missbraucht hatte, sollte sich hier wahrscheinlich angesprochen fühlen (siehe auch Kapitel 55 – vielleicht Regel B). In dem Kapitel bzw. der Vorgabe Urbans III. lässt sich der Einfluss der Benediktregel erkennen, die dem Gehorsam der Brüder untereinander ebenfalls ein eigenes Kapitel widmet.<sup>3653</sup>

## 60 De electione prioris (Regel B)

In diesem Kapitel wurde festgelegt, dass der Prior auf dem Generalkapitel gewählt werden sollte; hierzu sollten aus den Anwesenden 12 Wahlmänner – sechs Kleriker und sechs Konversen – bestimmt werden. Dieselbe Wahlordnung findet sich unter den Reformbeschlüssen in Bois de Vincennes vom Dezember 1187 wieder, allerdings ohne die Erwähnung des Generalkapitels und mit dem Zusatz, dass die sechs Kleriker von Klerikern und die sechs Laien von den Laien gewählt werden sollten. Was auf den ersten Blick wie eine Präzisierung der bestehenden Regel erscheint, war jedoch eine Neuerung, denn die Regel A

---

<sup>3652</sup> Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1416.

<sup>3653</sup> Vgl. Regula Benedicti, cap. 71.

enthielt offenbar keine Wahlordnung – oder zumindest nicht diejenige, die wir heute in Kapitel 60 vorfinden. Dies lässt sich an der kontroversen Wahl des Priors Stephan im Jahr 1187 festmachen, die von Stephan von Tournai als einem Verfechter klerikaler Interessen als ungültig angesehen wurde<sup>3654</sup>, während Papst Clemens III. 1188 keine Einwände gegen ihre Rechtmäßigkeit vorbrachte.<sup>3655</sup> Dass es keinen Maßstab gab, anhand dessen man die Rechtmäßigkeit der Wahl eines grandmontensischen Priors entscheiden konnte, ist auch an der Argumentation Stephans von Tournai und der grandmontensischen Kleriker sichtbar. Stephan erklärte, der strittige Prior sei wider die *heiligen Kanones* von den Laienbrüdern gewählt worden<sup>3656</sup>; es gab also keine Passage in der Regel A, auf die er sich berufen konnte, sondern er musste auf das allgemeine Kirchenrecht verweisen. Vielleicht dachte er an die alten Bestimmungen zur kanonischen Wahl von Bischöfen, die von Klerus und Volk vorgenommen werden sollte<sup>3657</sup>; da bei der Wahl des Priors Stephan die Kleriker (weitgehend) ausgeschlossen waren und so nur die Laien bzw. das „Volk“ gewählt hatte, war seiner Auffassung nach die Wahl ungültig. Eventuell spielte für ihn aber auch nur eine Rolle, dass der Prior Wilhelm von Treignac weder gestorben war noch abgedankt hatte, als Stephan gewählt wurde<sup>3658</sup>; Clemens III. hingegen ging von einer Abdankung Wilhelms aus.<sup>3659</sup> Nirgendwo jedoch schrieb Stephan von Tournai, dass man bei der strittigen Wahl gegen die Wahlordnung der Regel verstoßen hatte, was in Anbetracht seiner Darstellung der Vorgänge nahegelegen hätte. Denn Stephan behauptete nicht nur, dass der Prior Stephan von den Konversen – und damit nicht paritätisch – gewählt worden wäre<sup>3660</sup>, sondern auch, dass Wilhelm und die Kleriker von den Laienbrüdern mittels List und Gewalt vertrieben worden wären.<sup>3661</sup> Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass Coelestin III. später „astutia ceu uiolentia“ bei der Wahl des Priors verbot und bestimmte, dass man vielmehr die Wahlordnung der Regel anwenden sollte<sup>3662</sup>; die Wahl des Priors Stephan hatte dieser also offensichtlich nicht entsprochen. Dennoch wurde Stephan später auf der Versammlung von Bois de

---

<sup>3654</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 148, S. 173; Epistola 154, S. 180; Epistola 166, S. 193.

<sup>3655</sup> Vgl. Migne, PL 204, Nr. 74, Sp. 1375.

<sup>3656</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 148, S. 173.

<sup>3657</sup> Vgl. Schmidt, U., Art. „Wahl, A. Allgemein und Deutsches Reich, III. Kanonische Wahl/ Bischofswahl“, Sp. 1912 f.

<sup>3658</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 148, S. 173: „Stephanum quemdam, quem conversi irreverenter et contra sacros canones in locum prioris, qui nec cesserat nec decesserat, intruserant (...)“

<sup>3659</sup> Vgl. Migne, PL 204, Nr. 74, Sp. 1375.

<sup>3660</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 148, S. 173.

<sup>3661</sup> Vgl. Stephan von Tournai, Epistola 152, S. 177; Epistola 154, S. 180; Epistola 166, S. 193.

<sup>3662</sup> Becquet, Bullaire (1956), Nr. 32, S. 160.

Vincennes, die von der klerikalen Partei getragen wurde, als rechtmäßiger Prior anerkannt<sup>3663</sup>, was wiederum dafür spricht, dass Kapitel 60 kein Bestandteil der Regel A war.

Eine weitere Quelle, die den Eindruck verfestigt, dass es sich bei der Wahlordnung um eine Neuerung handelte, liegt in Gerhard Ithiers „De reuelatione“ vor, in dem er von seiner eigenen Wahl im September 1188 berichtete. In dem Werk stellte Gerhard die Wahlordnung als Eingabe des Heiligen Geistes dar<sup>3664</sup>, was impliziert, dass es sich um etwas Neues handelte und somit erstmals nach der neuen Wahlordnung gewählt wurde. Darüber hinaus belegen mehrere Papsturkunden Coelestins III., dass der Wahlmodus noch 1191 im Orden diskutiert wurde, wie es bei einer neuen Regelung zu erwarten ist. In einer Bulle vom 24.07.1191 bekräftigte er nicht nur die Ergänzungen zur Regel A, die seine Vorgänger angeordnet hatten, sondern auch die Wahlordnung der Regel, wobei er hinzufügte, dass man sich künftig daran zu halten habe und man keinen Prior mittels „astutia ceu uiolentia“ an die Macht bringen dürfe.<sup>3665</sup> Ebenso präzisierte er in einer weiteren Bulle, die am selben Tag ausgestellt wurde, dass die sechs klerikalen Wahlmänner von den Laienbrüdern und die sechs laikalen Wahlmänner von den Klerikern bestimmt werden sollten.<sup>3666</sup> Ein weiteres Dokument, das am 25.07.1191 erstellt wurde, befasste sich mit den Beschlüssen aus Bois de Vincennes. Coelestin erklärte diese für ungültig, setzte sie aber schließlich in modifizierter Form in Kraft. Die Bestimmungen zur Wahlordnung ließ er dabei fort, da er sie schon an anderer Stelle behandelt hatte.<sup>3667</sup> Hierin liegt ein weiteres Hinweis vor, dass der entsprechende Beschluss aus Bois de Vincennes nicht als Ergänzung zur bisherigen Wahlordnung gedacht, sondern in der Tat eine Neuerung war.

Das Kapitel 60 wurde somit neu für die Regel B verfasst und sollte erstmals eine eindeutige Ordnung für die Wahl des Priors festschreiben. Hierbei griff man auf die Beschlüsse von Bois de Vincennes zurück, ließ aber bewusst die Bestimmung fort, dass die Kleriker und Laienbrüder jeweils die Wahlmänner aus ihren eigenen Reihen bestimmen sollten, was die Bildung radikaler Fraktionen begünstigt und eine erfolgreiche Wahl eher behindert hätte. In weiser Voraussicht kalkulierte man vielmehr Widerstand gegen die Gewählten ein und fügte Bestimmungen hinzu, die eine erfolgreiche Wahl gewährleisten sollten. So sollten alle Anwesenden schwören, die Entscheidung der Wahlmänner anzuerkennen. Im Fall einer Uneinigkeit im Wahlgremium selbst sollte der *maior et sanior pars* Recht gegeben werden;

---

<sup>3663</sup> Vgl. Martène/ Durand, Thesaurus novus anecdotorum, Bd. 1, Sp. 631 (Beschluss 631): „prior qui recenter est institutus“

<sup>3664</sup> Vgl. Gerhard Ithier, De reuelatione, cap. 3, S. 280 f.

<sup>3665</sup> Becquet, Bullaire (1956), Nr. 32, S. 160.

<sup>3666</sup> Vgl. Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, Bd. 6, Nr. 65, S. 104.

<sup>3667</sup> Vgl. Becquet, Bullaire (1956), Nr. 35, S. 161-163.



diejenigen, die widersprachen, sollten durch andere Wahlmänner ersetzt werden. Es sollten also so viele Wahlgänge stattfinden, bis das Ziel – eine einmütige Wahl durch alle Wahlmänner – erreicht worden war. Die widersprechenden Wahlmänner wurden des Generalkapitels verwiesen. Vielleicht sollte auch der Ausschluss opponierender Gruppen aus der Wahlversammlung auch ein Stück weit die Vorgänge um die Wahl des Priors Stephan legitimieren, denn seine Wahl hatte allem Anschein nach ohne die Kleriker stattgefunden, die den Wahlort vorher verlassen hatten.

### **61 Quod nullus exterior eligatur in priorem (Regel B?)**

Es gibt keine völlig zuverlässigen Anhaltspunkte dafür, dass dieses Kapitel für die Regel B neu hinzugefügt wurde – dennoch spricht einiges dafür. So stützt das Kapitel zum einen das vorhergehende Kapitel 60 ab, indem es präzisiert, dass kein Externer bei der Wahl des Priors anwesend sein sollte; auch wird hier die Bestimmung des vorhergehenden Kapitels, dass der Prior ein Grandmontenser sein musste, wiederholt und ausführlicher begründet. Zum anderen greift das Kapitel ein Anliegen der Verfasser der Regel B auf, dass nämlich die spezielle Lebensweise der Grandmontenser und ihre Regel gewahrt werden sollten – ein Anliegen, das auch in den für die Regel B neu hinzugefügten Kapiteln 40 und 65 zum Ausdruck kam. Auch die Verdammungsformel für einen Prior, der von der Regel abwich, passt gut zu Kapitel 65. Drittens unterstreicht das Kapitel die Abgrenzung der Grandmontenser von den anderen Orden, wie sie auch in der allgemeinen Ablehnung des Transitus aus anderen Gemeinschaften in Kapitel 40 zum Ausdruck kam. Die Bestimmung, dass der Prior niemals Abt, sondern nur Prior genannt werden sollte, ist in diesem Rahmen zu sehen. Für das Kapitel berief man sich ausdrücklich auf die Autorität Gregors des Großen, den man wahrscheinlich nach Ivo von Chartres oder Gratian zitierte.<sup>3668</sup> Doch die Vorschrift, dass die Oberen aus dem eigenen Orden stammen sollten, findet sich auch bei den Zisterziensern<sup>3669</sup> und den Kartäusern<sup>3670</sup>; die kartäusischen *Consuetudines Basilii* verboten überdies die Anwesenheit Externer bei den Wahlen.<sup>3671</sup> Die Benutzung von Ivo, die Berufung auf Papst Gregor und die Parallelen zu den Kartäusern wären auch typisch für Stephan von Liciac, so dass seine

---

<sup>3668</sup> Vgl. Ivo von Chartres, *Decretum* 7, cap. 11; Ders. (?), *Panormia* 3, cap. 181; Ders., *Collectio Tripartita A* 1,55, cap. 18; Gratian, *Decretum C.* 18 q. 2 c. 5.

<sup>3669</sup> Vgl. *Carta Caritatis Prior*, cap. 11, S. 282, Z. 11-13; *Carta Caritatis Posterior*, S. 384, Z. 113-115.

<sup>3670</sup> Vgl. *Capitulum generale sancti Antelmi primum*, cap. 5, S. 120 (allerdings allein auf den Prior der Chartreuse bezogen).

<sup>3671</sup> Vgl. *Consuetudines Basilii*, cap. 35,1, S. 192.

Verfasserschaft nicht ausgeschlossen ist. Gleichwohl ist es aus inhaltlichen Gründen wahrscheinlicher, dass das Kapitel in den 1180er Jahren entstand.

### **62 De pastoris stabilitate (Regel A)**

Das Kapitel war Bestandteil der Regel A. Die Klausur des Priors wird sowohl in der Conclusio des Liber de Doctrina als auch bei Walter Map erwähnt.<sup>3672</sup> Stephan von Liciac zitierte hier wieder Papst Gregor den Großen. Die Vorschrift selbst wurde wohl den Consuetudines der Kartäuser entnommen.<sup>3673</sup>

### **63 Quomodo prior erga suos cognatos se habeat (Regel A)**

Es war ein Anliegen Stephans von Liciac, die Verbindungen der Grandmontenser zu ihren Verwandten zu kappen; so wurden Besuche von Verwandten in Kapitel 64 der Regel<sup>3674</sup> und der Conclusio des Liber de Doctrina verboten.<sup>3675</sup> Dass Stephan von Liciac die Bindung an Verwandte, Freunde und Bekannte als problematisch ansah, belegen auch mehrere Kapitel im Liber de Doctrina.<sup>3676</sup> In einem davon wurden die Mönche ermahnt, mehr an die Armen als an die Verwandten auszuteilen; analog dazu mahnte Kapitel 63 speziell den Prior, seine Verwandten nicht aus Kloostergut zu versorgen, und in beiden Kapiteln wurde die Bindung an die Verwandten im Grunde als rein fleischliche Zuneigung charakterisiert, die zugunsten der Gottesliebe überwunden werden sollte.<sup>3677</sup> Der Liber de Doctrina wies den Prior auch an anderer Stelle an, nur so viel an Almosen zu geben, dass der Gemeinschaft nicht geschadet wurde.<sup>3678</sup> Sowohl hier als auch in Kapitel 63 wurde die Verfügungsgewalt des Priors über das Klostervermögen und sein Letztentscheid über die Almosen betont sowie zum rechten Maß gemahnt; auch das schien Stephan von Liciac wichtig gewesen zu sein. In den 1180er Jahren scheinen die Bindungen der Grandmontenser zu den Verwandten als kein besonders großes Problem mehr betrachtet worden zu sein; jedenfalls wird dies nirgendwo in den

---

<sup>3672</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 60 f.; Walter Map, De nugis curialium, dist. 1, cap. 17 und cap. 26.

<sup>3673</sup> Vgl. Cons. Guigonis, cap. 15,4.

<sup>3674</sup> Siehe Kommentar zu Kapitel 64.

<sup>3675</sup> Vgl. Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3676</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 7, 13, 48.

<sup>3677</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 48.

<sup>3678</sup> Vgl. Liber de Doctrina, cap. 38.

Reformdokumenten der Zeit angesprochen. Das Kapitel 63 war somit Bestandteil der Regel A.

#### **64 Quod relicta non recuperentur (Regel A)**

Die Existenz dieses Kapitels bezeugt bereits die Conclusio des Liber de Doctrina; die letzten Worte des Kapitels wurden dort annähernd wortwörtlich wiederholt: „praecipiens nobis in heremo tamquam mortuos et abiectos a mundo permanere“<sup>3679</sup>. Da Kapitel 65 erst für die Regel B hinzugefügt wurde, schloss das Kapitel 64 wahrscheinlich die Regel A ab, indem es die zahlreichen Besitzrestriktionen wiederholte und einschränkte: „Propositum et praeceptum nostrae religionis est, ut ecclesias et res ad eas pertinentes, et quoslibet honores qui sunt extra religionem nostram, nec non terras, bestias, decimas, certos redditus, fora, nundinas, uisitationum cognatorum, causas, siue iudicia, tam pro nostris quam pro alienis, quaestum etiam quamdiu una die quoquomodo uiuere poterimus, et cetera quae amore Dei reliquimus, numquam recuperemus, sed potius in heremo, tamquam mortui et abiecti a mundo, usque in finem perseueremus.“<sup>3680</sup> Diese Restriktionen waren Stephan von Liciac augenscheinlich ein besonderes Anliegen, denn auch im Prolog zur Vita Stephans wurden einige dieser Restriktionen erwähnt.<sup>3681</sup> Das Kapitel kann somit auch dazu verwendet werden, die Existenz anderer Kapitel zusätzlich nachzuweisen; allerdings muss hierbei beachtet werden, dass nachträgliche Interpolationen möglich sind.

#### **65 De perseuerantia in supradictis (Regel B)**

Dieses sehr interessante Kapitel ist für die Regel B neu verfasst worden. In diesem wurde es den Grandmontensern erlaubt, eigenmächtig ihren Prior abzusetzen und aus der Gemeinschaft auszuschließen, wenn dieser seine Mönche zum Abfall von der Regel anhielt und sich nicht vom Gegenteil überzeugen ließ. Eine solche Bestimmung setzt ein eigenständiges Korrektionsrecht des Verbandes und damit die Exemtion voraus, die erst 1188 von Clemens

---

<sup>3679</sup> Liber de Doctrina, Concl., S. 61.

<sup>3680</sup> Regula Stephani, cap. 64.

<sup>3681</sup> Vgl. Vita Stephani, Prolog., S. 103.

III. gewährt wurde.<sup>3682</sup> An dem Kapitel ist die unpräzise und drastische Formulierung frappierend (ipsum sicut apostatam potius a uestra societate penitus eiciatis, quam propter eum ab hac uia declinetis). Der Sache nach war hier aber wohl an eine Absetzung des Priors durch das Generalkapitel gedacht; eine solche Absetzung der Oberen durch das Generalkapitel war jedoch nichts Ungewöhnliches und wurde auch bei den Zisterziensern und Kartäusern praktiziert. Freilich bemühten sich beide Orden darum, die Bedingungen für eine Absetzung genauer zu beschreiben und zum Beispiel die Anzahl der nötigen Ermahnungen des Oberen festzusetzen.<sup>3683</sup> Wenn die Grandmontenser dies nicht taten, so nahmen sie eine Schwächung des Priors, eine gewisse Rechtsunsicherheit und eine Instabilität des Verbandes in Kauf; auffällig ist, dass dies der Intention Urbans III. zuwiderlief, der mit seiner Regelkorrektur von 1186 die Macht des Priors stärken wollte. Wäre der Abschnitt in der Regel A enthalten gewesen, wäre er wohl der Korrektur zum Opfer gefallen; auch dass in der Regel A sehr auf die Rechte des Weltklerus und speziell die bischöflichen Rechte geachtet wurde<sup>3684</sup>, zu denen bei nicht exemten Klöstern auch das Korrekturrecht zählte, spricht dafür, dass das Kapitel erst für die Regel B verfasst wurde. Der Passus ist vor dem Hintergrund der Verbandskrise der 1180er Jahre zu verstehen, denn den Laienbrüdern war vorgeworfen worden, dass sie eigenmächtig den Prior Wilhelm von Treignac vertrieben hätten. Somit sollte das neue Schlusskapitel das Handeln der Laienbrüder nachträglich legitimieren und die neue Regel B bekräftigen. Das Heilsversprechen im Satzesatz geht auf die *remissio peccatorum* zurück, welche die Päpste Urban III. und Clemens III. in den 1180er Jahren für die Befolgung der Regel mitsamt ihren neuen Zusätzen versprochen.<sup>3685</sup>

---

<sup>3682</sup> Vgl. Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich, Bd. 1, Nr. 78, S. 134 f.; Meinert, Papsturkunden in Frankreich N.F., Bd. 1, Nr. 261, S. 383 f.

<sup>3683</sup> Die Kartäuser sahen für Absetzungen ihrer Oberen ein Zusammenwirken zwischen den betroffenen Kartäusern und dem Generalkapitel vor, denn kein Prior sollte ohne Grund und über die Köpfe seiner Untergebenen hinweg abgesetzt werden. Die Untergebenen sollten ihren unwürdigen Oberen erst mehrmals ermahnen und ihn dann, falls keine Besserung eintrat, vor dem Generalkapitel anzeigen, das letztendlich über ihn urteilte, vgl. Capitulum generale Basilii secundum, cap. 6, S. 139. Bei den Zisterziensern sollten unwürdige und unverbesserliche Äbte durch Äbteversammlungen oder das Generalkapitel abgesetzt werden, aber erst nach viermaliger Ermahnung, vgl. Carta Caritatis Posterior, S. 384 f., Z. 121-151.

<sup>3684</sup> Vgl. Regula Stephani, cap. 5, 13 und 32.

<sup>3685</sup> Vgl. Migne, PL 202, Nr. 46, Sp. 1417 (Urban III.); Becquet, Bullaire (1956), Nr. 22, S. 156 (Clemens III.; ein Teil der Bulle Urbans III., der auch die *remissio peccatorum* enthielt, wurde in diese Bulle integriert).

### 1.3 Zusammenfassung

Ausgehend von der obigen Untersuchung, lassen sich die Teile/ Kapitel der heute erhaltenen Regel B folgendermaßen zuordnen:

Titel (?)

Prolog „Dum in heremi“ (wahrscheinlich Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)

Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ (Regel A)

1 De oboedientia (wahrscheinlich Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B)

2 De non eligenda oboedientia (Regel A?)

3 De praemio oboedientiae (?)

4 De terris non habendis (Regel A)

5 De ecclesiis non habendis (Regel A)

6 De bestiis non habendis (Regel A)

7 Quod amore bestiarum amor diuinus minueretur (Regel A)

8 Quod ascensuros in altum deceat exonerari (Regel A)

9 De quaestu uitando (Regel A)

10 Quod potius a Deo, quam ab homine sit quaerendum (wahrscheinlich Regel A)

11 Quod Deus numquam desit adhaerentibus sibi (Regel A)

12 Quod uere pauperibus sit Deus dispensator prouidus (Regel A)

13 De permissione quaerendi (Regel A)

14 Quod Deus in hac uita perseuerantibus semper necessaria prouidet (Regel A)

15 De modo emendi (Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)

16 De modo uendendi (wahrscheinlich Regel A)

17 De modo mutuandi (wahrscheinlich Regel B)

18 De modo accomodandi (wahrscheinlich Regel B)

19 De non eligendis muneribus (?)

20 De confraternitate uitanda (wahrscheinlich Regel A)

21 De eleemosynis non eligendis (?)

22 Quod ad nullum promissum mittatur nisi quid et quantum sit prius designetur (Regel A?)

23 Quales redditus liceat habere (Regel A)

24 De chartis causa placitandi non habendis (wahrscheinlich Regel A)

25 Quae sit clauis nostrae religionis (wahrscheinlich Regel A)

26 De eleemosyna mortui iuste conquerenti persoluenda (Regel B)

- 27 Quod Deus humilitati ubique praeparet hospitium (wahrscheinlich Regel A)
- 28 De molendinis (?)
- 29 Quod nemini pro temporalibus seruiatur (wahrscheinlich Regel A)
- 30 De nemoribus petendis (wahrscheinlich Regel A)
- 31 De causis non agendis et testimoniis non perhibendis (Regel A)
- 32 De licentia ab episcopo postulanda (Regel A)
- 33 Quod in possessione monachorum non aedificetur (wahrscheinlich Regel A)
- 34 Quod fratres extra cellam non exeant causa uisitandi infirmos saeculares (wahrscheinlich Regel A)
- 35 Quod fratres cellas non exeant causa procurandi pauperes (Regel A)
- 36 De hospitalitate pro Deo exhibenda (wahrscheinlich Regel A)
- 37 De beneficio pauperibus erogando (wahrscheinlich Regel A)
- 38 De eleemosyna pauperum largius remuneranda (Regel A?)
- 39 De mulieribus non recipiendis (Regel A)
- 40 De uiris alterius religionis non recipiendis (Regel B)
- 41 Cuiusmodi homines liceat recipere (Regel B)
- 42 Cuiusmodi homines nec absoluendi nec requirendi sint (Regel B?)
- 43 De solitario cum propria cella non recipiendo (Regel A?)
- 44 De uiris infra uiginti annos, infirmantibus ac leprosis non recipiendis (wahrscheinlich Regel A)
- 45 De simonia penitus uitanda (Regel A)
- 46 Quod fratres in cella permaneant (wahrscheinlich Regel A)
- 47 De silentio (?)
- 48 Quod fratres causa faciendi praedicationem non exeant solitudinem (wahrscheinlich Regel A)
- 49 Quod fratres causa audiendi praedicationem heremum non exeant (Regel A?)
- 50 Quod fratres uiris exterioribus peccata sua non confiteantur (Regel B)
- 51 Quod fratres in porticum exeuntes honeste se habeant (wahrscheinlich Regel A)
- 52 Quod fratres extra cellam exeuntes, duo sint ad minus (Regel A)
- 53 De fugientibus ab hac religione (Regel A?)
- 54 De cura clericorum et conuersorum (Regel A; Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)
- 55 De distributione uictus et uestitus (Regel A? Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)
- 56 De cura infirmorum, senum ac debilium (wahrscheinlich Regel A)
- 57 De temporibus ieiunandi, horis reficiendi, et genere ciborum (Regel A)

- 58 De diuinis officiis (Regel A?)
- 59 De mutuo fratrum obsequio (Regel B)
- 60 De electione prioris (Regel B)
- 61 Quod nullus exterior eligatur in priorem (Regel B?)
- 62 De pastoris stabilitate (Regel A)
- 63 Quomodo prior erga suos cognatos se habeat (Regel A)
- 64 Quod relicta non recuperentur (Regel A)
- 65 De perseuerantia in supradictis (Regel B)

Die Regel A, die nicht erhalten ist, enthielt demnach – wenn man die Kapitel, die sicher oder wahrscheinlich erst für die Regel B verfasst wurden, fortlässt – in etwa folgende Kapitel/ Abschnitte, die nicht unbedingt in dieser Reihenfolge geordnet waren:

Titel (?)

- Prolog „Dum in heremi“ (wahrscheinlich Regel A)
- Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ (Regel A)
- 1 De oboedientia (wahrscheinlich Regel A)
- 2 De non eligenda oboedientia (Regel A?)
- 3 De praemio oboedientiae (?)
- 4 De terris non habendis (Regel A)
- 5 De ecclesiis non habendis (Regel A)
- 6 De bestiis non habendis (Regel A)
- 7 Quod amore bestiarum amor diuinus minueretur (Regel A)
- 8 Quod ascensuros in altum deceat exonerari (Regel A)
- 9 De quaestu uitando (Regel A)
- 10 Quod potius a Deo, quam ab homine sit quaerendum (wahrscheinlich Regel A)
- 11 Quod Deus numquam desit adhaerentibus sibi (Regel A)
- 12 Quod uere pauperibus sit Deus dispensator prouidus (Regel A)
- 13 De permissione quaerendi (Regel A)
- 14 Quod Deus in hac uita perseuerantibus semper necessaria prouidet (Regel A)
- 15 De modo emendi (Regel A)
- 16 De modo uendendi (wahrscheinlich Regel A)
- 19 De non eligendis muneribus (?)

- 20 De confraternitate uitanda (wahrscheinlich Regel A)
- 21 De eleemosynis non eligendis (?)
- 22 Quod ad nullum promissum mittatur nisi quid et quantum sit prius designetur (Regel A?)
- 23 Quales redditus liceat habere (Regel A)
- 24 De chartis causa placitandi non habendis (wahrscheinlich Regel A)
- 25 Quae sit clavis nostrae religionis (wahrscheinlich Regel A)
- 27 Quod Deus humilitati ubique praeparet hospitium (wahrscheinlich Regel A)
- 28 De molendinis (?)
- 29 Quod nemini pro temporalibus seruiatur (wahrscheinlich Regel A)
- 30 De nemoribus petendis (wahrscheinlich Regel A)
- 31 De causis non agendis et testimoniis non perhibendis (Regel A)
- 32 De licentia ab episcopo postulanda (Regel A)
- 33 Quod in possessione monachorum non aedificetur (wahrscheinlich Regel A)
- 34 Quod fratres extra cellam non exeant causa uisitandi infirmos saeculares (wahrscheinlich Regel A)
- 35 Quod fratres cellas non exeant causa procurandi pauperes (Regel A)
- 36 De hospitalitate pro Deo exhibenda (wahrscheinlich Regel A)
- 37 De beneficio pauperibus erogando (wahrscheinlich Regel A)
- 38 De eleemosyna pauperum largius remuneranda (Regel A?)
- 39 De mulieribus non recipiendis (Regel A)
- 42 Cuiusmodi homines nec absoluendi nec requirendi sint (Regel B?)
- 43 De solitario cum propria cella non recipiendo (Regel A?)
- 44 De uiris infra uiginti annos, infirmantibus ac leprosis non recipiendis (wahrscheinlich Regel A)
- 45 De simonia penitus uitanda (Regel A)
- 46 Quod fratres in cella permaneant (wahrscheinlich Regel A)
- 47 De silentio (?)
- 48 Quod fratres causa faciendi praedicationem non exeant solitudinem (wahrscheinlich Regel A)
- 49 Quod fratres causa audiendi praedicationem heremum non exeant (Regel A?)
- 51 Quod fratres in porticum exeuntes honeste se habeant (wahrscheinlich Regel A)
- 52 Quod fratres extra cellam exeuntes, duo sint ad minus (Regel A)
- 53 De fugientibus ab hac religione (Regel A?)
- 54 De cura clericorum et conuersorum (Regel A)



- 55 De distributione uictus et uestitus (Regel A?)
- 56 De cura infirmorum, senum ac debilium (wahrscheinlich Regel A)
- 57 De temporibus ieiunandi, horis reficiendi, et genere ciborum (Regel A)
- 58 De diuinis officiis (Regel A?)
- 61 Quod nullus exterior eligatur in priorem (Regel B?)
- 62 De pastoris stabilitate (Regel A)
- 63 Quomodo prior erga suos cognatos se habeat (Regel A)
- 64 Quod relicta non recuperentur (Regel A)

Die für die Regel B überarbeiteten bzw. neu hinzugefügten Kapitel sind – wenn man die Kapitel, die sicher oder wahrscheinlich bereits in der Regel A enthalten waren, fortlässt – in etwa folgende:

Titel (?)

Prolog „Dum in heremi“ (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)

1 De oboedientia (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B)

2 De non eligenda oboedientia (Regel A?)

3 De praemio oboedientiae (?)

15 De modo emendi (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)

17 De modo mutuandi (wahrscheinlich Regel B)

18 De modo accomodandi (wahrscheinlich Regel B)

19 De non eligendis muneribus (?)

21 De eleemosynis non eligendis (?)

26 De eleemosyna mortui iuste conquerenti persoluenda (Regel B)

28 De molendinis (?)

38 De eleemosyna pauperum largius remuneranda (Regel A?)

40 De uiris alterius religionis non recipiendis (Regel B)

41 Cuiusmodi homines liceat recipere (Regel B)

42 Cuiusmodi homines nec absoluendi nec requirendi sint (Regel B?)

43 De solitario cum propria cella non recipiendo (Regel A?)

47 De silentio (?)

49 Quod fratres causa audiendi praedicationem heremum non exeant (Regel A?)

50 Quod fratres uiris exterioribus peccata sua non confiteantur (Regel B)

- 53 De fugientibus ab hac religione (Regel A?)
- 54 De cura clericorum et conuersorum (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)
- 55 De distributione uictus et uestitus (Überarbeitung/ Ergänzung für Regel B?)
- 58 De diuinis officiis (Regel A?)
- 59 De mutuo fratrum obsequio (Regel B)
- 60 De electione prioris (Regel B)
- 61 Quod nullus exterior eligatur in priorem (Regel B?)
- 65 De perseuerantia in supradictis (Regel B)

#### 1.4 Von den Verfassern der Regel verwendete Quellen

Der Prolog der Regel sowie Prolog und Conclusio des Liber de Doctrina hoben das Evangelium als einzige Regel, auf die sich der Verband verpflichtete, hervor. Stephan von Liciac deutete im Prolog „De unitate et diuersitate regularum“ zwar an, dass die Stephansregel auch auf dem Studium der Väter und der traditionellen Klosterregeln basierte und stellte sie somit als Mischregel dar<sup>3686</sup>, zitierte allerdings außer der Bibel allein Hieronymus und Gregor den Großen namentlich.<sup>3687</sup> Dies und die spärlichen Verweise auf andere Texte in der Regeledition Becquets – neben Bibelzitate wurden allein Zitate aus der Benediktregel, Hieronymus, Gregor dem Großen und Gratian angegeben – haben in der Forschung zu der Annahme geführt, bei der Stephansregel handle es sich um eine Klosterregel, die sich kaum auf die traditionellen monastischen Texte, sondern fast nur auf das Evangelium stützte.<sup>3688</sup> In Anbetracht der obigen Untersuchungsergebnisse muss diese Annahme revidiert werden, denn es konnten zahlreiche Quellen für die Regel nachgewiesen werden. Es war keine Aufgabe dieser Untersuchung, eine Neuedition des Textes vorzubereiten; daher erhebt die folgende Liste der in der Stephansregel verwendeten Quellen keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Dennoch konnten die Hauptquellen der Regel

---

<sup>3686</sup> Vgl. Regula Stephani, Prolog., S. 67.

<sup>3687</sup> Das Hieronymuszitat findet sich in Regula Stephani, cap. 4; Zitate Gregors des Großen und andere Verweise auf ihn finden sich ebenda, cap. 39, 48, 54, 58, 61, 62.

<sup>3688</sup> Vgl. Melville, Von der Regula regularum zur Stephansregel, S. 344 und 361; Milano, Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?, S. 83 f. In einem Artikel schrieb Becquet etwas missverständlich, dass die Regel auf den Erinnerungen an die Lehren Stephans von Muret basierte, welche wiederum vom Evangelium und Gregor dem Großen inspiriert waren, vgl. Becquet, Art. Grandmont (ordre et abbaye de), S. 41; in anderen Aufsätzen wies er jedoch auf weitere textliche Einflüsse auf die Stephansregel hin, siehe zum Beispiel Ders., La règle de Grandmont, S. 111 f.

festgestellt werden; eingehendere Untersuchungen mögen hier noch einige Überraschungen zu Tage bringen.

Da für die Regel B vorrangig Bestimmungen aus Papsturkunden eingearbeitet wurden, sind vor allem die Quellen der Regel A interessant. Die bisher unerkannte Hauptquelle der Regel A, die Stephan von Liciac mit keinem Wort erwähnte, ist eindeutig die auf der Benediktregel basierende *Regula solitariorum Grimlaics*; der Einfluss dieser Regel auf die Spiritualität der Grandmontenser ist wohl kaum zu überschätzen. Die Parallelen zwischen der Regel A und der Regel Grimlaics in inhaltlicher und spiritueller Hinsicht sind erstaunlich und werden an anderer Stelle ausführlich dargelegt.<sup>3689</sup> Es finden sich in der Regel A nur wenige wortwörtliche Zitate aus Grimlaic oder eng an ihn angelehnte Paraphrasen; Stephan von Liciac komprimierte vielmehr ganze Kapitel Grimlaics in nur wenigen Sätzen, entfaltete seine Grundideen und entwickelte diese weiter. Von den Grundideen her sind die Stephansregel und die Regel Grimlaics in einem Maße kongruent, dass die Stephansregel geradezu als Anweisung zur praktischen Umsetzung der *Regula solitariorum* in einem Klosterverband gedeutet werden kann. Bei manchen Vorschriften der Stephansregel ist allerdings unklar, ob diese auf Grimlaic oder der Benediktregel gründeten; bei den Speisevorschriften kombinierte der Prior offenbar beide Regeln.<sup>3690</sup>

Am zweitwichtigsten für die Regel A waren die *Consuetudines* der Kartäuser, die Stephan ebenfalls nicht erwähnte; auf die Parallelen zwischen beiden Regeln wies bereits Becquet in einem Aufsatz hin, ohne jedoch alle betreffenden Stellen aufzulisten.<sup>3691</sup> Anders als der Prolog der Regel und der *Liber de Doctrina* suggerieren, wurde auch sehr wohl aus der Benediktregel und der sog. Augustinusregel zitiert; einige Parallelen zur Benediktregel wurden in der Edition von Becquet angegeben. Einen Einfluss der sog. Augustinusregel vermuteten Becquet und Wilkinson, beide leider ohne Quellenbelege zu geben.<sup>3692</sup> Stephan von Liciac verwendete hierbei sowohl das *Praeceptum* als auch den – Augustinus zugeschriebenen – *Ordo monasterii*. Wilkinson nahm darüber hinaus einen Einfluss der kurzen Regeln des Basilius an; zur Begründung verwies sie auf den Prolog des *Liber de Doctrina*, in dem die Regel des Basilius als vollkommener denn die Benediktregel bezeichnet wurde. Auch das Ideal, von eigener Hände Arbeit zu leben, und parallele „governmental

---

<sup>3689</sup> Siehe Kapitel III.2.4.

<sup>3690</sup> Zu den Übernahmen aus Grimlaic siehe Kapitel V.1.5; speziell zu den Speisevorschriften siehe Kapitel V.1.2, Kommentar zu Kapitel 57.

<sup>3691</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 98, 109 und 111; Ders., *Les institutions de l'ordre de Grandmont*, S. 64 f.

<sup>3692</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 111; Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the early life*, S. 103.

ideas“ sah sie als Beleg dafür, dass die Stephansregel auf Basilius fußte.<sup>3693</sup> Obwohl Grandmont zumindest im Spätmittelalter ein Exemplar der Basiliusregel besaß, könnte der Gedanke der größeren Vollkommenheit der Basiliusregel, wie Wilkinson ebenfalls erwägt, auch auf die Benediktregel oder Gedanken Benedikts von Aniane zurückgehen<sup>3694</sup>; so interpretierte Dunn die entsprechende Stelle im Prolog des Liber als bloßen Topos.<sup>3695</sup> Der Text der Stephansregel selbst gibt Dunn Recht, da nirgendwo direkte textliche Einflüsse des Basilius nachweisbar sind: „suffice it to say for the moment that the direct references to Basil in the prologues to the Liber and the Rule must be interpreted as customary and comparative allusions, and that the text itself reveals that Stephen is not consciously dependent on Basil.“<sup>3696</sup> Das Ideal, von eigener Hände Arbeit zu leben, und parallele „governmental ideas“ können auch aus Grimlaic und anderen Quellen erklärt werden.

Neben den Einflüssen anderer Klosterregeln sind auch Parallelen der Stephansregel zur Gesetzgebung anderer Orden auffällig, auf die ebenfalls bereits Becquet hingewiesen hat – abgesehen von den erwähnten kartäusischen Einflüssen insbesondere zu den Statuten der Zisterzienser.<sup>3697</sup> Hier ist nicht immer klar, wer wann eine Bestimmung von wem übernahm; vermutlich muss man von einer gegenseitigen Beeinflussung der Orden ausgehen. Darüber hinaus ist sehr wahrscheinlich, dass Stephan von Liciac mit der polemischen Literatur vertraut war, die unter den Religiösen seiner Zeit kursierte. Der Prolog der Stephansregel erinnert stark an Argumente, die im Diskurs zwischen Cluniazensern und Zisterziensern um die rechte Befolgung der Benediktregel sowie im Diskurs zwischen Mönchen und Regularkanonikern ausgetauscht wurden. Welche konkreten Schriften Stephan kannte und für seinen Prolog benutzte, ist leider nicht zu erschließen. Hier kommen beispielsweise Brief 28 des Petrus Venerabilis, die „Apologia“ oder „De praecepto et dispensatione“ Bernhards von Clairvaux, der Rupert von Deutz zugeschriebene Traktat „De vita vere apostolica“ oder andere Schriften infrage. Der von Stephan im Prolog entfaltete Grundgedanke, dass das Evangelium bzw. die Liebe die „Regularum regula“ sei und über den anderen Regeln bzw. der Benediktregel stehe, ist in einigen Schriften seiner Zeit vorzufinden.<sup>3698</sup> Es scheint, dass Stephan die Argumentation der Religiösen, die der Benediktregel anhängen, geschickt dazu benutzte, um zu begründen, warum die Grandmontenser die Benediktregel nicht annehmen mussten.

---

<sup>3693</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the early life*, S. 112.

<sup>3694</sup> Vgl. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the early life*, S. 112 f.

<sup>3695</sup> Vgl. Dunn, *Church and Society*, S. 182 f.

<sup>3696</sup> Dunn, *Church and Society*, S. 183.

<sup>3697</sup> Vgl. Becquet, *La règle de Grandmont*, S. 100, 109 und 111 f.; Ders., *Les institutions de l'ordre de Grandmont*, S. 64 f.

<sup>3698</sup> Siehe Kommentar zum Prolog „De unitate et diuersitate regularum“.

Abseits von der monastischen Literatur im strikten Sinn hatte Stephan bei der Abfassung der Regel wohl ein Florilegium mit Zitaten Gregors des Großen oder eine Sammlung mit Sprüchen der Väter zur Hand; zwei Zitate Gregors entnahm er wohl dem *Decretum* oder der *Collectio Tripartita A* Ivos von Chartres. Es ist unwahrscheinlich, dass der Prior, wie Becquet annahm, das *Decretum Gratiani* zur Verfügung hatte. Der einzige Beleg dafür wären die zwei besagten Zitate Gregors des Großen, die sich auch bei Ivo finden.<sup>3699</sup> Dass Stephan Ivo von Chartres benutzte, wird gerade im Prolog zur Stephansregel deutlich, in dem er Ivos Prologus verarbeitete. Es ist daher wahrscheinlich, dass er auch die zwei Zitate einer Sammlung Ivos entnahm.

Ein anderes Bild ergibt sich dagegen bei den Kapiteln, die neu für die Regel B verfasst wurden. Für diese verzichtete man weitgehend auf Belege aus der monastischen Tradition, sondern arbeitete neben absolut eigenständigen Kapiteln<sup>3700</sup> vor allem Bestimmungen aus den Papsturkunden<sup>3701</sup> und der Reformversammlung von Bois de Vincennes<sup>3702</sup> ein und unterstützte diese durch Bibelzitate. Ebenso könnte die Gesetzgebung anderer Orden die Regel B beeinflusst haben, wobei die entsprechenden Kapitel nicht eindeutig der Regel B zugeordnet werden können.<sup>3703</sup>

---

<sup>3699</sup> Siehe der kritische Apparat zu *Regula Stephani*, cap. 39 und 61. Eines der in der Regel A angeführten Zitate findet sich nur in Ivos *Decretum* und der *Collectio Tripartita A*, nicht aber in Ivos *Panormia*, siehe das Zitat in *Regula Stephani*, cap. 39, vgl. Ivo von Chartres, *Decretum* 6, cap. 76; *Collectio Tripartita A* 1,55, cap. 52; aber auch: Gratian, *Decretum*, D. 81 c. 23. Ein weiteres Zitat, das vielleicht einem Werk Ivos entnommen wurde, findet sich in *Regula Stephani*, cap. 61, vgl. Ivo von Chartres, *Decretum* 7, cap. 11; *Panormia* 3, cap. 181; *Collectio Tripartita A* 1,55, cap. 18; aber auch: Gratian, *Decretum*, C. 18 q. 2 c. 5. Falls Kapitel 61 erst für die Regel B verfasst wurde, könnte man auch Gratian benutzt haben.

<sup>3700</sup> Siehe Kommentar zu den Kapiteln 17, 18 und 65. Darüber hinaus gibt es eigenständige Kapitel, die nicht eindeutig der Regel B zugeordnet werden können: siehe Kommentar zu Kapitel 19, 21, 38, 42, 43, 49, 53.

<sup>3701</sup> Siehe Kommentar zu den Kapiteln 1, 26, 40, 41, 59. Päpstliche Bestimmungen gingen eventuell auch in die Kapitel 2, 3 und 54 ein, siehe den Kommentar zu den jeweiligen Kapiteln.

<sup>3702</sup> Siehe Kommentar zu den Kapiteln 50 und 60. Eventuell ging auch in Kapitel 55 eine Bestimmung der Reformversammlung ein, siehe Kommentar zu Kapitel 55.

<sup>3703</sup> Siehe Kommentar zu den Kapiteln 15, 28, 61.

## 1.5 Quellennachweise im Überblick

### **(-), Ordo monasterii (Augustinus zugeschrieben)**

Verwendete Ausgabe: (-), Ordo monasterii, in: Verheijen, L. (Hg.), La règle de Saint Augustin, Bd. 1: Tradition manuscrite, Paris 1967, S. 148-152.

Regula Stephani, cap. 52, Z. 2-4: (-), Ordo monasterii, cap. 8.

### **Augustinus, Praeceptum**

Verwendete Ausgabe: Augustinus, Praeceptum, in: Verheijen, L. (Hg.), La règle de Saint Augustin, Bd. 1: Tradition manuscrite, Paris 1967, S. 417-437.

Regula Stephani, Prol., Z. 104-110: Augustinus, Praeceptum, cap. 1,2-3

Regula Stephani, cap. 55, Z. 2-6, 11-16: Augustinus, Praeceptum, cap. 1,3-5.

### **Benedikt, Regula**

Verwendete Ausgabe: Benedikt von Nursia, Regula Benedicti. Die Benediktusregel. Lateinisch/ Deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron <sup>5</sup>2011.

Regula Stephani, cap. 1-2: Regula Benedicti, cap. 5; aber auch: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 52 (unsicher)

Regula Stephani, cap. 28, Z. 7: Regula Benedicti, cap. 4,9; cap. 61,14; cap. 70,7

Regula Stephani, cap. 36, Z. 11 f.: Regula Benedicti, cap. 53,2.; aber auch: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 55, Sp. 646 C

Regula Stephani, cap. 37: Regula Benedicti, cap. 53,15 (unsicher)

Regula Stephani, cap. 37, Z. 11 f.: Regula Benedicti, cap. 31,13

Regula Stephani, cap. 47, Z. 4 f.: Regula Benedicti, cap. 42.

Regula Stephani, cap. 55, Z. 9-11: Regula Benedicti, cap. 36; aber auch: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 48, bes. Sp. 640, B-C

Regula Stephani, cap. 56, Z. 28-31: Regula Benedicti, cap. 36 und 37; aber auch: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 48, bes. Sp. 639 C

Regula Stephani, cap. 57, Z. 1-11: Regula Benedicti, cap. 41; aber auch: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 42, Sp. 633, A-B

### **Cassian, Collationes**

Verwendete Ausgabe: Johannes Cassianus, Conférences. Introduction, texte latin, traduction et notes par E. Pichery (Sources chrétiennes 42/ 54/ 64), 3 Bde, Paris 1955-1959.

Regula Stephani, cap. 54, Z. Z. 34-36: Cassian, Collationes, 10,6 und 19,5 und 6; aber auch: Cons. Guigonis, cap. 80,4

### **Grimlaic, Regula solitariorum**

Verwendete Ausgabe: Grimlaic, Regula solitariorum, in: Migne, PL 103, Sp. 575-664.

Regula Stephani, Prol., Z. 11 f. (Prolog „Dum in heremi“): Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 20, Sp. 599 D (Zitat von Mt 13, 52)

Regula Stephani, Prol., Z. 53-62 (Prolog „De unitate et diuersitate regularum“): Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 2, Sp. 579, C-D

Regula Stephani, Prol., Z. 74-77: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 69, Sp. 662, C-D

Regula Stephani, Prol., Z. 80 f.: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 69, Sp. 663, A-B (gleiches Zitat)

Regula Stephani, Prol., Z. 81-90: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 21, Sp. 601, C (Übernahme und Weiterentwicklung eines Gedankens)

Regula Stephani, cap. 1-2: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 52; aber auch: Regula Benedicti, cap. 5.

Regula Stephani, cap. 5-8: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 4, 6, 7, 26 (Übernahme und Weiterentwicklung eines Gedankens)

Regula Stephani, cap. 7: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 26, Sp. 610 D-611 A

Regula Stephani, cap. 10-12, 14: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 28 (Übernahme und Weiterentwicklung eines Gedankens)

Regula Stephani, cap. 13: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 39 und 41 (Übernahme und Weiterentwicklung eines Gedankens)

Regula Stephani, cap. 32, Z. 7-11: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 41 (Übernahme eines Gedankens)

Regula Stephani, cap. 36, Z. 11-14: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 55, Sp. 646 C; aber auch: Regula Benedicti, cap. 53

Regula Stephani, cap. 37: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 41 und 54 (Übernahme und Weiterentwicklung eines Gedankens)

Regula Stephani, cap. 48: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 20, Sp. 601, B-C; cap. 21, Sp. 602, B-C (Übernahme und Weiterentwicklung eines Gedankens)

Regula Stephani, cap. 54: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 8-11, bes. cap. 11, Sp. 588, C-D (Übernahme und Weiterentwicklung eines Gedankens); vgl. auch Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 26.



Regula Stephani, cap. 55, Z. 9-11: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 48, bes. Sp. 640, B-C;  
aber auch: Regula Benedicti, cap. 36

Regula Stephani, cap. 56, Z. 28-31: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 48, bes. Sp. 639 C;  
aber auch: Regula Benedicti, cap. 36 und 37.

Regula Stephani, cap. 57, Z. 1-11: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 42, Sp. 633, A-B; aber  
auch: Regula Benedicti, cap. 41.

Regula Stephani, cap. 57, Z. 15-17: Grimlaic, Regula solitariorum, cap. 43, Sp. 634 D

### **Guigo, Consuetudines**

Verwendete Ausgabe: Guigues Ier Prieur de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse.  
Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 313,  
Série des textes monastiques d'occident 52), hg. von M. Laporte, Paris 1984.

Regula Stephani, cap. 4, Z. 38 f.: Cons. Guigonis, cap. 41,1

Regula Stephani, cap. 5, Z. 2-4, 25 f.: Cons. Guigonis, cap. 41,1 (parallele Vorschriften)

Regula Stephani, cap. 20: Cons. Guigonis, cap. 41,4 (parallele Vorschriften mit ähnlicher  
Begründung)

Regula Stephani, cap. 35: Cons. Guigonis, cap. 20, 2-4

Regula Stephani, cap. 39: Cons. Guigonis, cap. 21, 1-2

Regula Stephani, cap. 44, Z. 4 f.: Cons. Guigonis, cap. 27 (parallele Vorschrift)

Regula Stephani, cap. 46: Cons. Guigonis, cap. 31,1 und 80 (ähnliches Ideal)

Regula Stephani, cap. 54, Z. 34-36: Cons. Guigonis, cap. 80,4; aber auch: Cassian,  
Collationes, 10,6 und 19,5 und 6

Regula Stephani, cap. 57: Cons. Guigonis, cap. 33 (ähnliche Vorschriften)

Regula Stephani, cap. 62, Z. 2-4: Cons. Guigonis, cap. 15,4

### **Ivo von Chartres, Prolog**

Verwendete Ausgabe: Brasington, B. C., *Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres. Edition and Analysis* (Vita regularis Editionen 2), Münster 2004.

Regula Stephani, Prol., Z. 53-75: Ivo von Chartres, Prolog, S. 118-123, besonders S. 118 f., 120 und 123 (Zusammenfassung, Paraphrase)

Regula Stephani, Prol., Z. 72 f.: Ivo von Chartres, Prolog, S. 120

Regula Stephani, Prol., Z. 94-97: Ivo von Chartres, Prolog, S. 126 (aus einem Zitat Leos I.)

Regula Stephani, Prol., Z. 101-111: Ivo von Chartres, Prol., S. 141 f. (Paraphrase)

### **Ivo von Chartres, Decretum/ Panormia/ Collectio Tripartita**

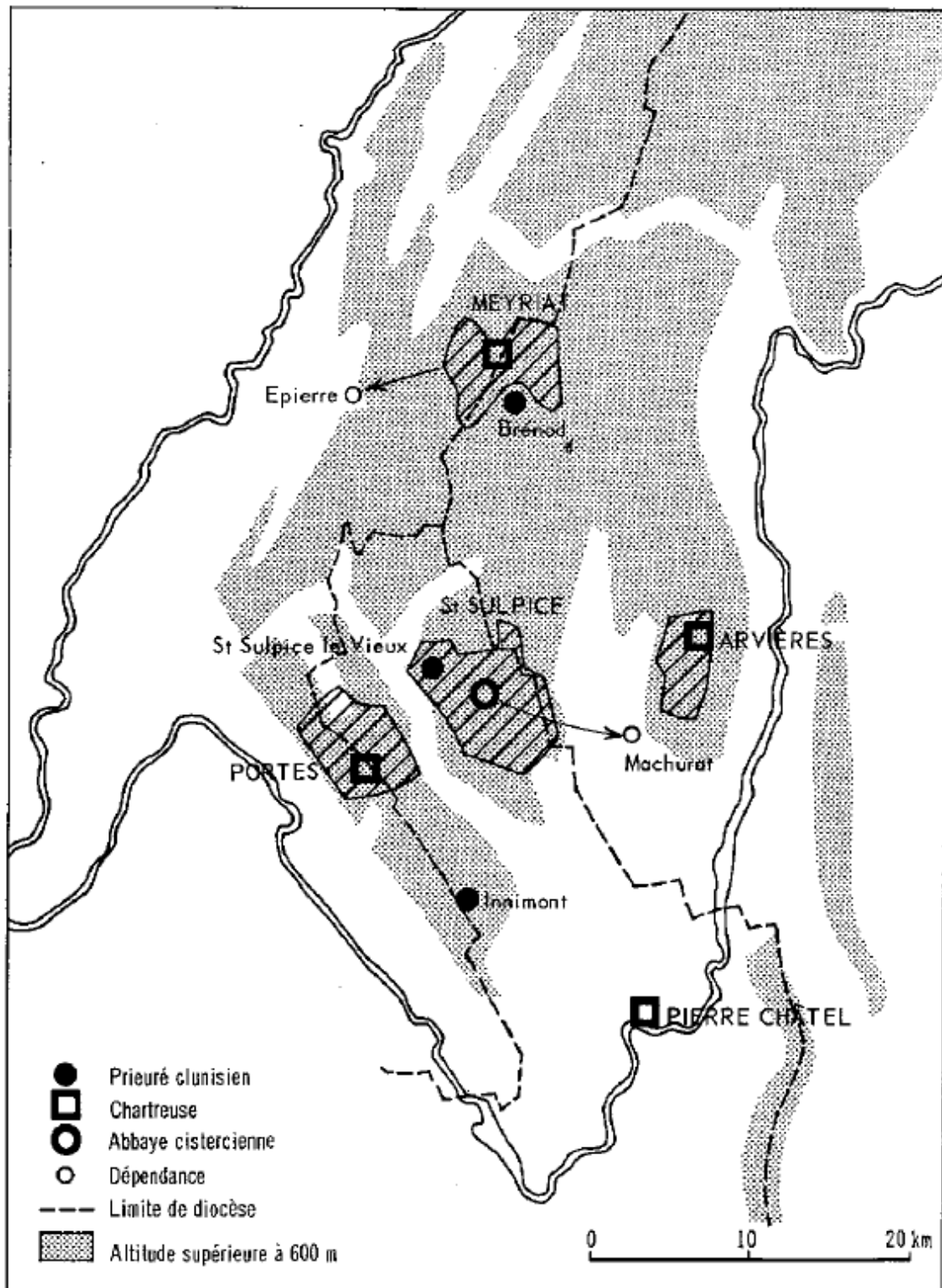
Die Aussagen zu den Parallelstellen zwischen der Stephansregel und Ivos Werken müssen vorbehaltlich einer künftigen kritischen Edition getroffen werden. Vorläufige Editionstexte werden von Bruce Brasington, Martin Brett und Przemysław Nowak auf folgender Internetseite zur Verfügung gestellt: <https://ivo-of-chartres.github.io/> (7.08.2015) / revision stamp 2014-06-03 / b8a41. Für die Collectio Tripartita existiert keine andere Edition, und auch für das Decretum und die Panormia ist der online publizierte Text zu verwenden, da er auf einem Vergleich der verschiedenen Editionen und einem Abgleich mit verschiedenen Handschriften basiert. Die Verfasserschaft Ivos für die Panormia wurde von Christof Rolker angezweifelt, siehe Rolker, C., *Ivo of Chartres and the Panormia: The Question of Authorship Revisited*, in: Erdö, P./ Szuromi, S. A. (Hg.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 - 8 August 2008* (Monumenta iuris canonici. Ser. C, Subsidia 14), Vatikan 2010, S. 187-206.

Regula Stephani, cap. 39, Z. 9-11: Ivo von Chartres, Decretum 6, cap. 76; Collectio Tripartita A 1,55, cap. 52; aber auch: Gratian, Decretum, D. 81 c. 23

Regula Stephani, cap. 61, Z. 6-9: Ivo von Chartres, Decretum 7, cap. 11; Panormia 3, cap. 181; Collectio Tripartita A 1,55, cap. 18; aber auch: Gratian, Decretum, C. 18 q. 2 c. 5

## 2 Karten

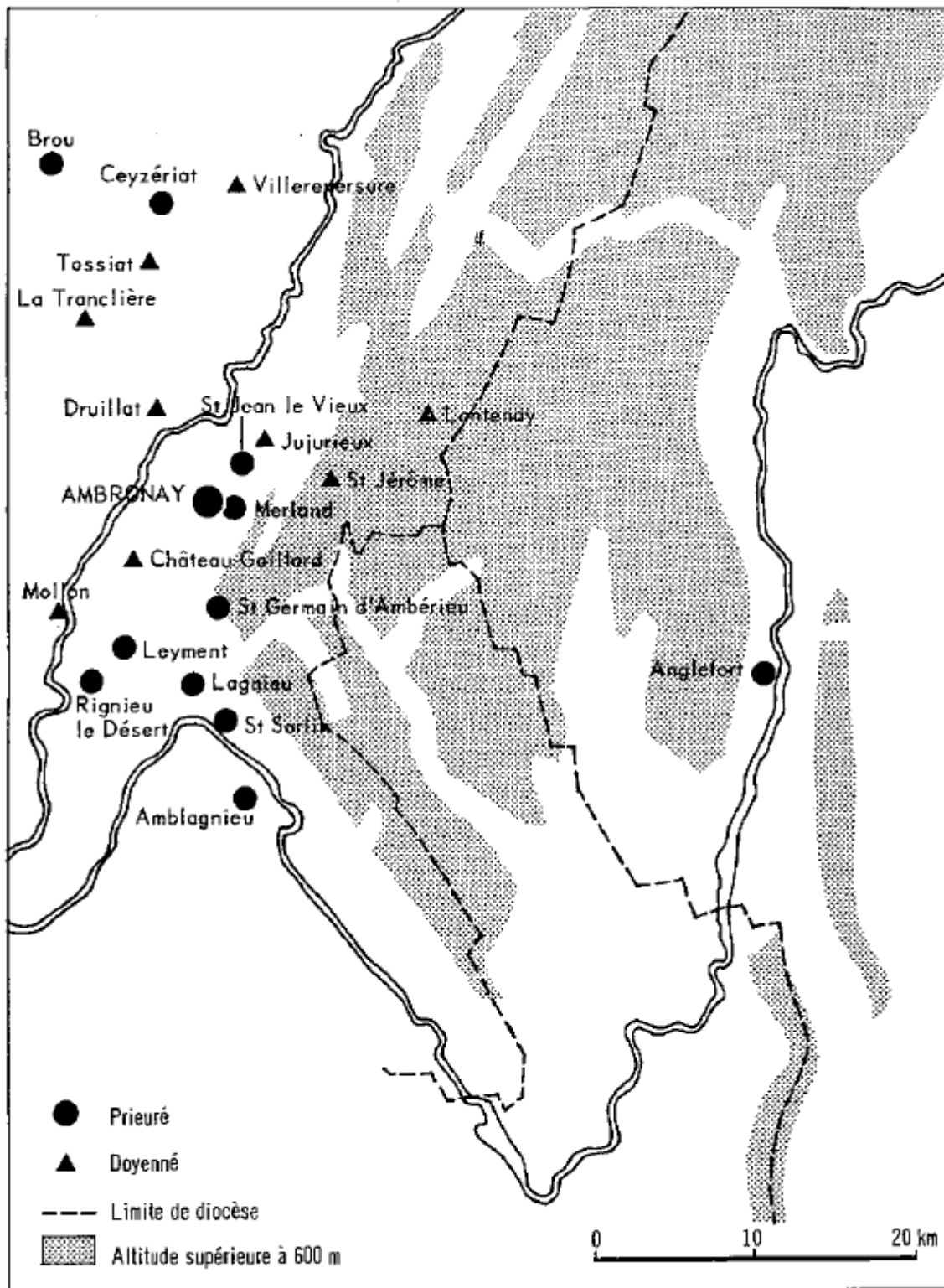
### Karte 1: Die Kartausen im Bugey



CHARTREUX ET CISTERCIENS.

Karte aus: Dubois, J., L'implantation monastique dans le Bugey au Moyen Âge, in: Journal des Savants (1971), S. 27. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

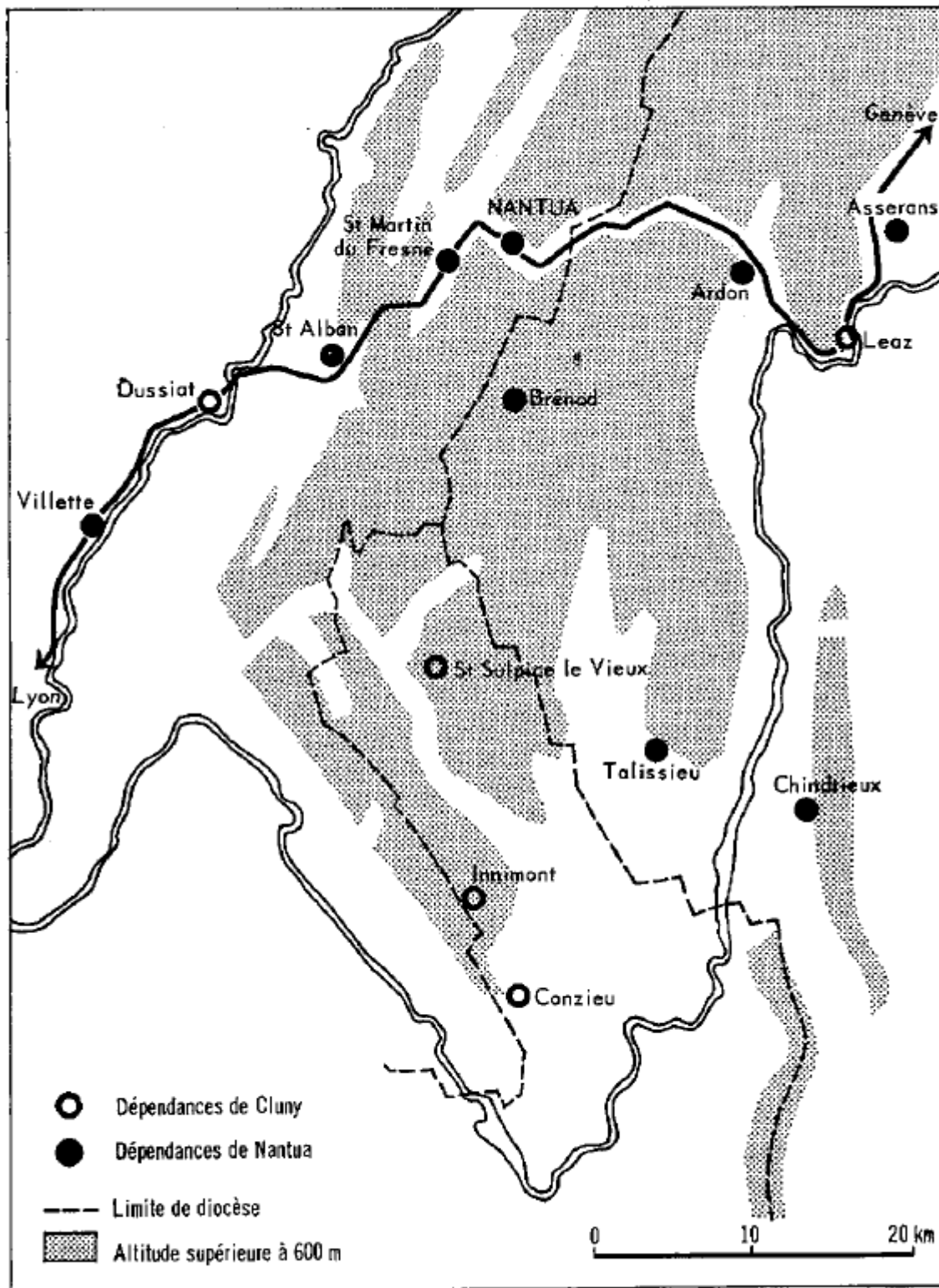
## Karte 2: Das Kloster Ambronay und seine Dependancen



LES DÉPENDANCES D'AMBRONAY.

Karte aus: Dubois, J., L'implantation monastique dans le Bugey au Moyen Âge, in: Journal des Savants (1971), S. 23. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

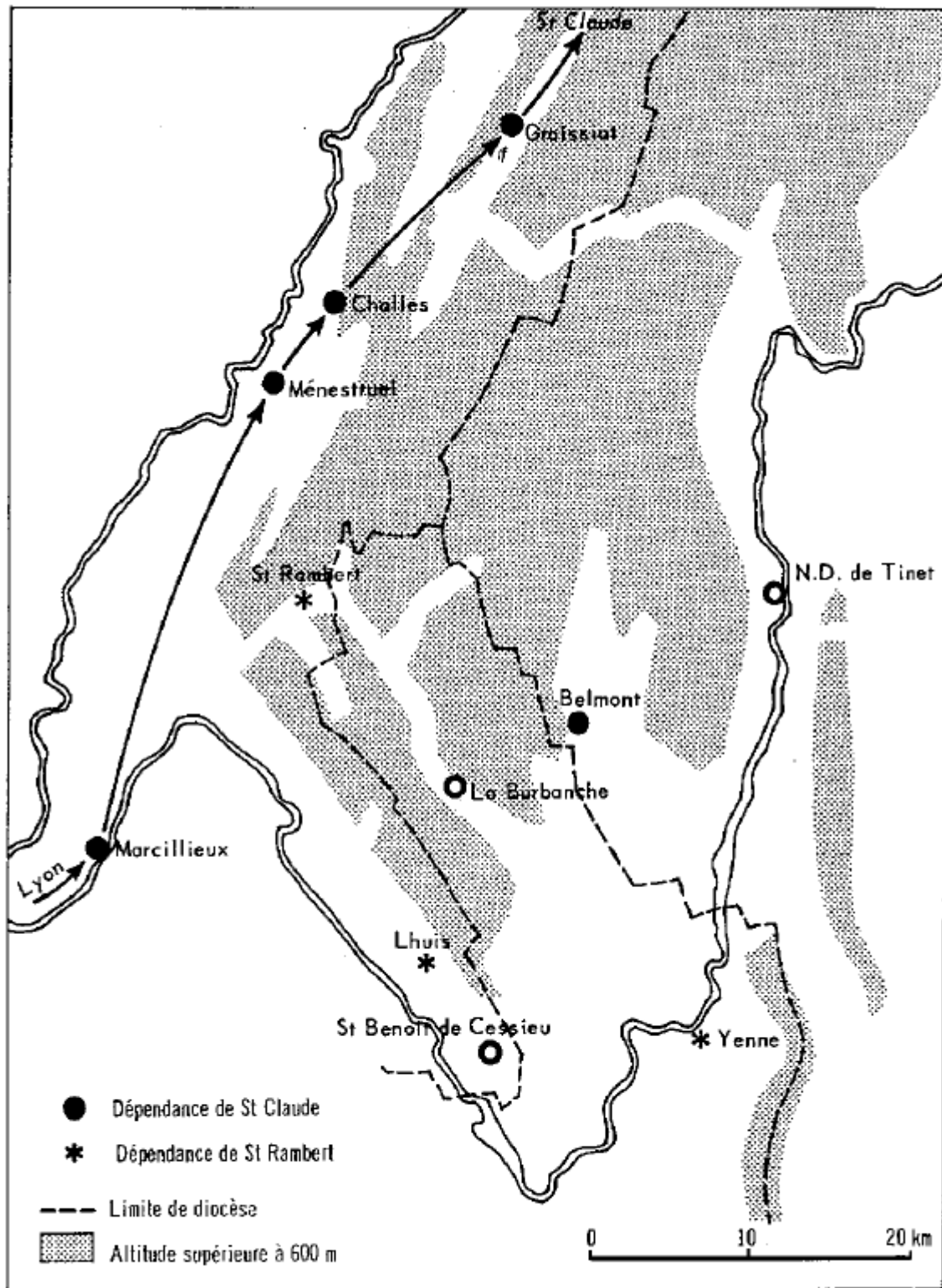
Karte 3: Die Cluniazenser im Bugey



L'ORDRE DE CLUNY.

Karte aus: Dubois, J., L'implantation monastique dans le Bugey au Moyen Âge, in: Journal des Savants (1971), S. 25. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

Karte 4: Saint-Rambert und Saint-Claude und ihre Dependancen im Bugey



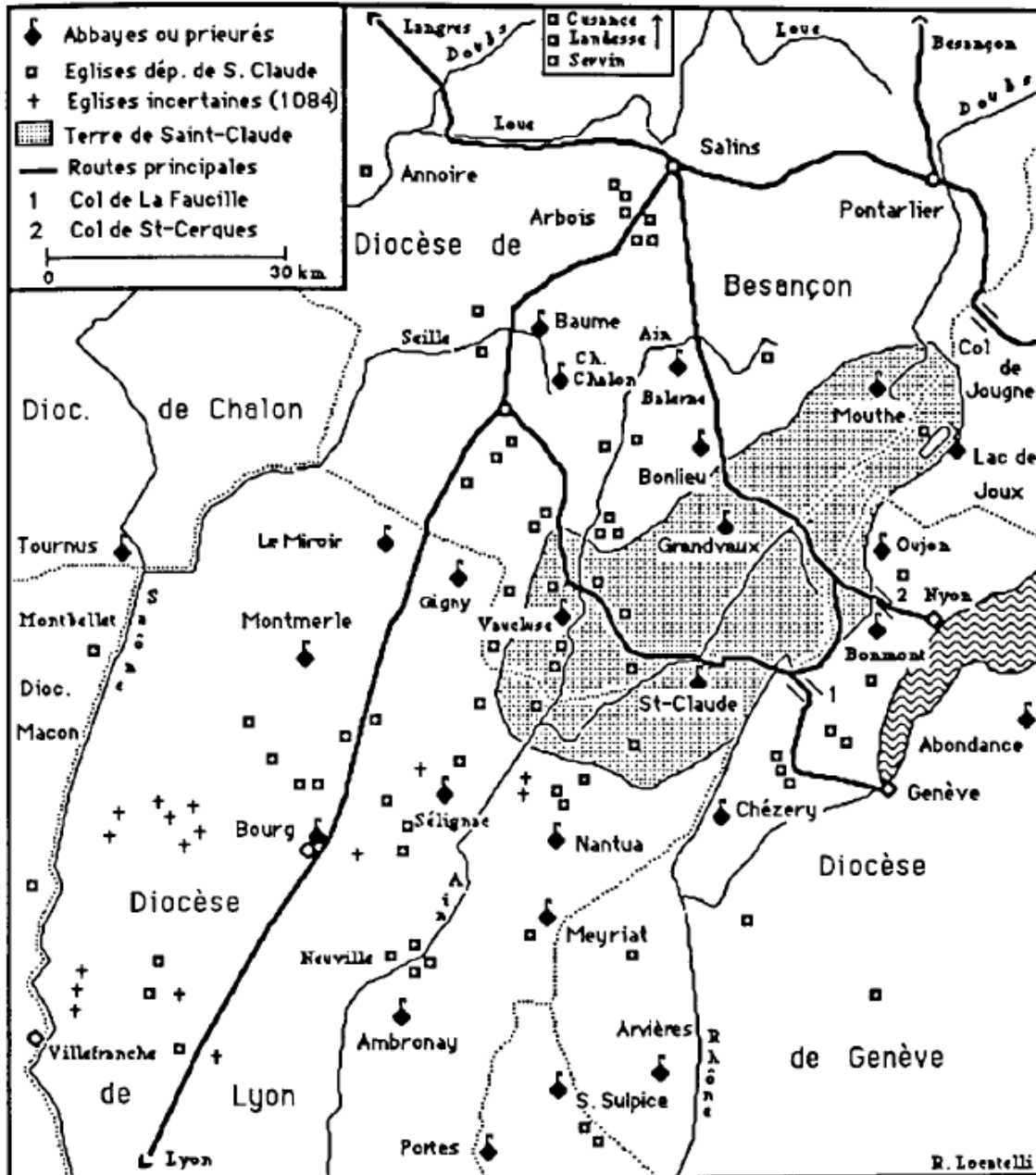
LES PRIEURÉS DES ANCIENS MONASTÈRES AU XI<sup>e</sup> SIÈCLE.  
 (La Burbanche dépend de Savigny-en-Lyonnais,  
 Notre-Dame de Tinet dépend de Saint-Chef en Dauphiné).

Karte aus: Dubois, J., L'implantation monastique dans le Bugey au Moyen Âge, in: Journal des Savants (1971), S. 21. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.



Karte 5: Saint-Claude und seine Dependancen

ÉGLISES À LA POSSESSION DE SAINT-CLAUDE AU XII<sup>e</sup> SIÈCLE



Karte aus: Locatelli, R., Sur les chemins de la perfection. Moines et chanoines dans le diocèse de Besançon vers 1060-1220 (C.E.R.C.O.R. Travaux et Recherches 2), Saint-Etienne 1992, Planche VII. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

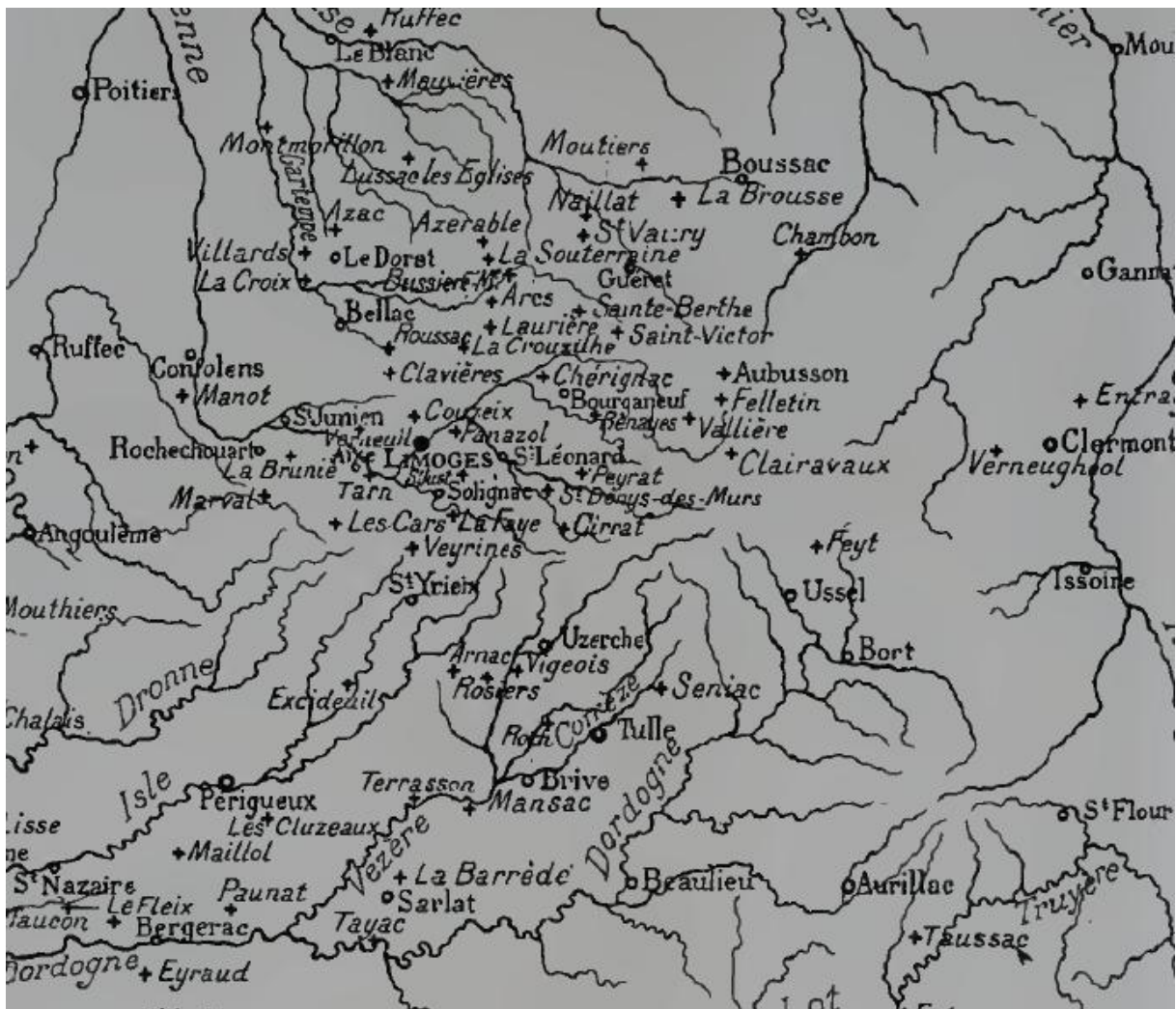
## Karte 6: Dependancen des Klosters Saint-Martial in Limoges

### Karte 6 a



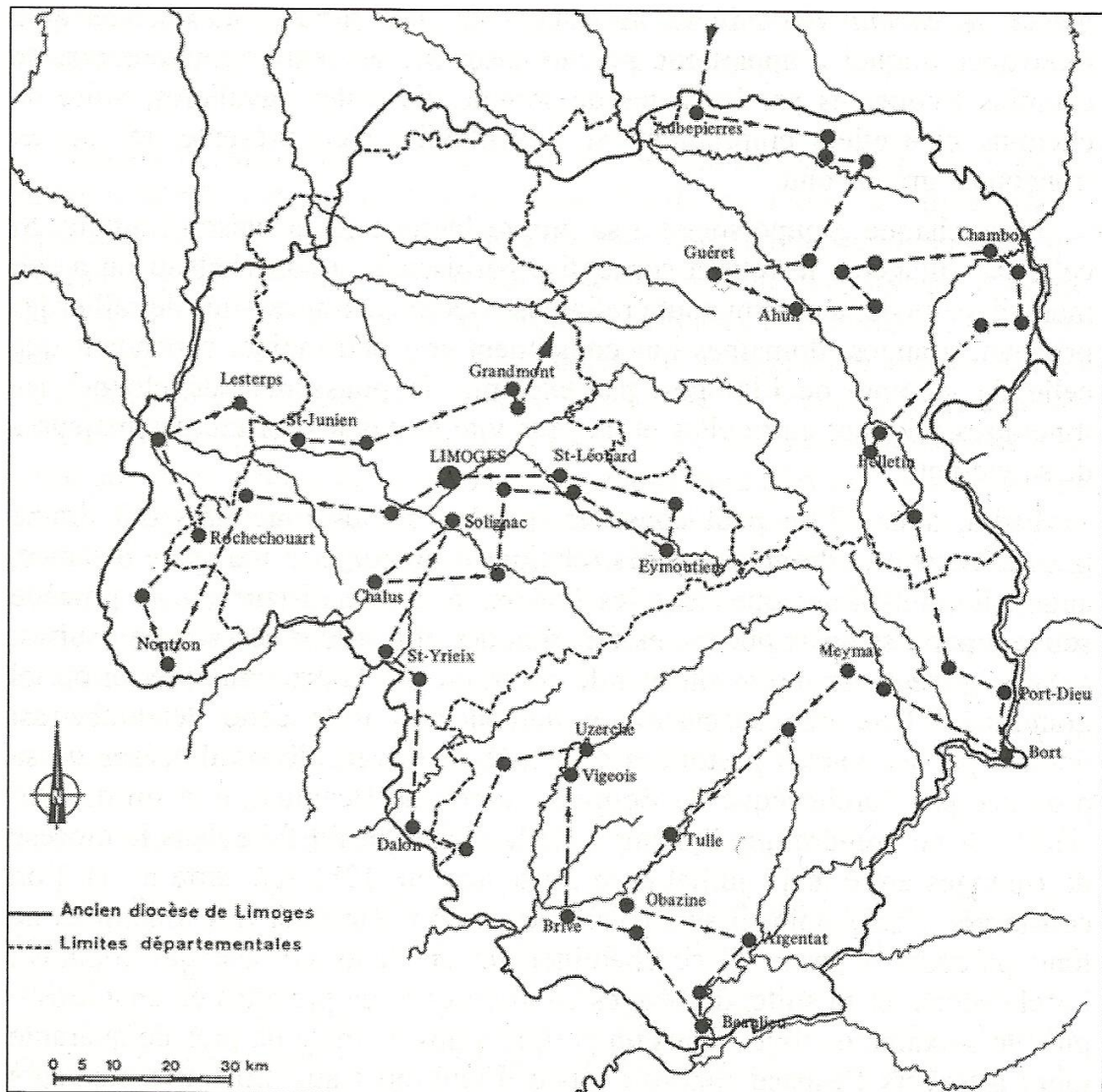
Karte aus: Lasteyrie, C. de, L'abbaye de Saint-Martial de Limoges. Étude historique, économique et archéologique, précédé de recherches nouvelles sur la vie du saint, Paris 1901, ohne Seitenzahl im Kartenteil vor dem hinteren Einband. Gemeinfreie Karte.

Karte 6 b



Ausschnitt aus Karte bei Lasteyrie, C. de, L'abbaye de Saint-Martial de Limoges. Étude historique, économique et archéologique, précédé de recherches nouvelles sur la vie du saint, Paris 1901, ohne Seitenzahl im Kartenteil vor dem hinteren Einband. Priorate des Klosters mit + gekennzeichnet.

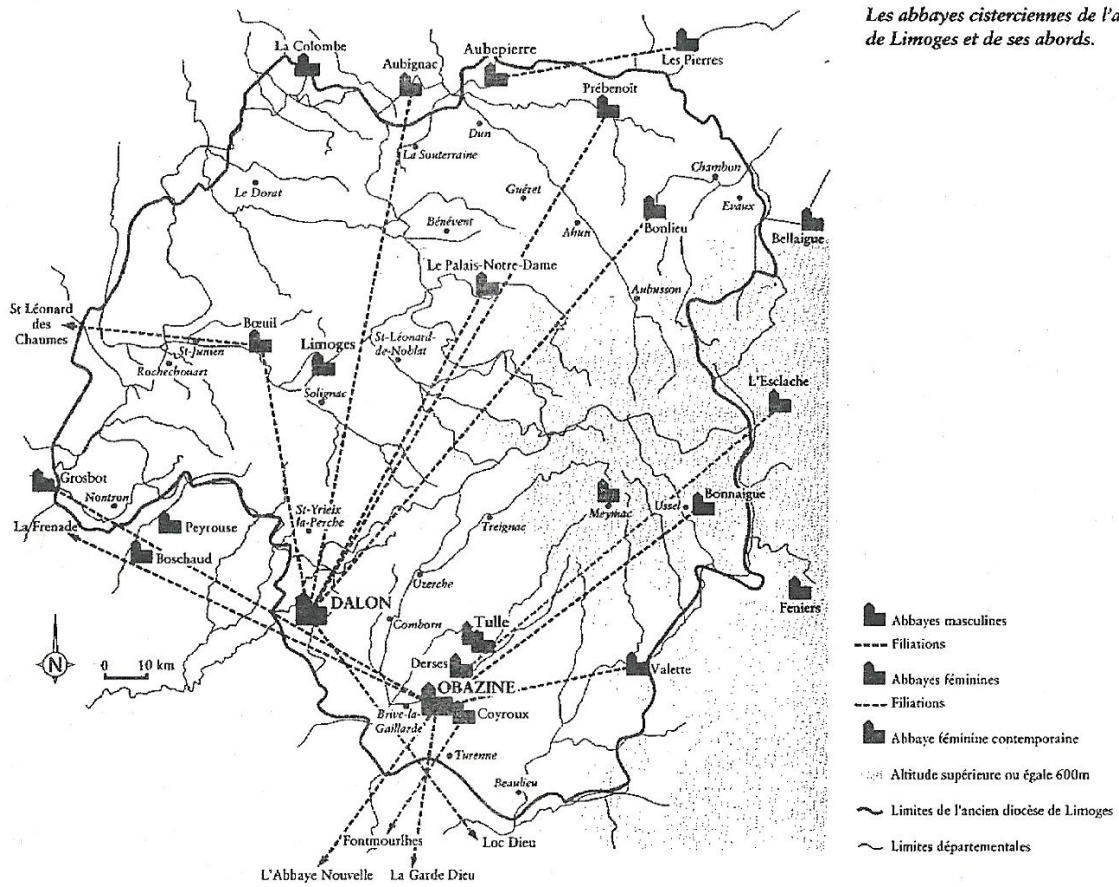
## Karte 7: Wichtige Orte in der Diözese Limoges



Carte n° 1 – Visite du diocèse de Limoges par l'archevêque de Bourges en 1285.

Karte aus: Barrière, B., Itinéraires médiévaux: du Limousin à l'Aquitaine, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 40. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

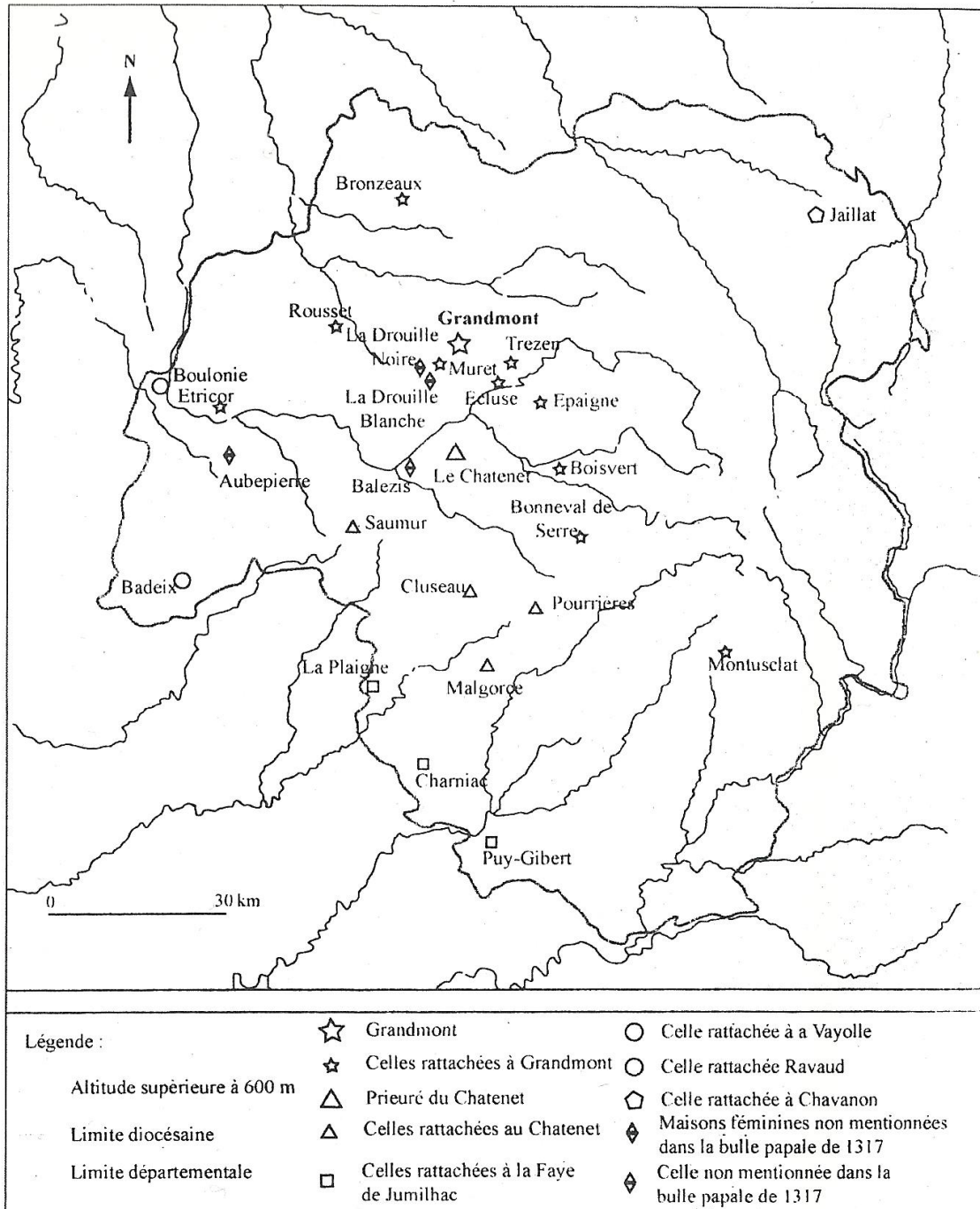
## Karte 8: Die Zisterzienser in der Diözese Limoges



Karte aus: Barrière, B., Moines en Limousin. L'aventure cistercienne, Limoges 1998, S. 27. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

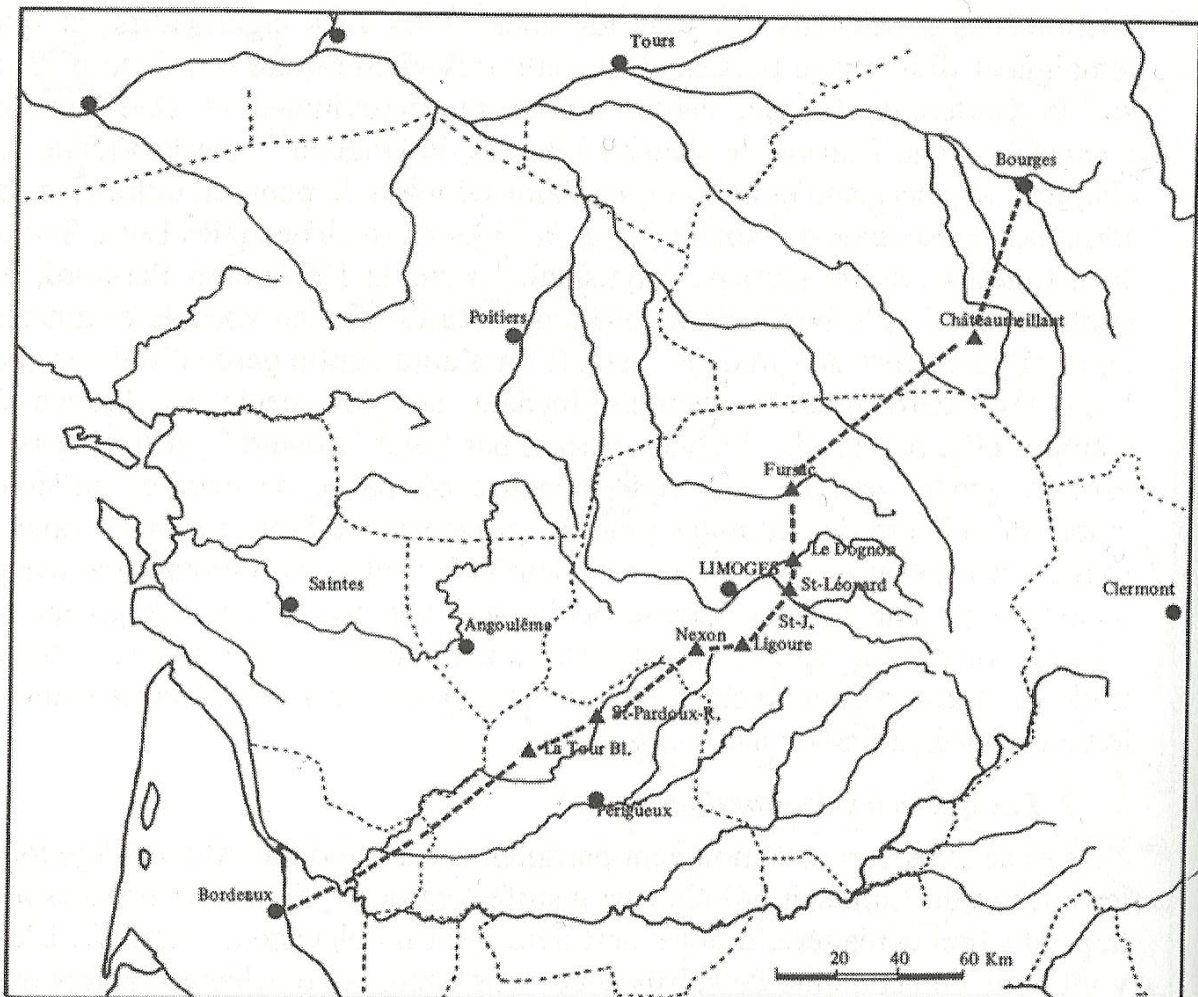
## Karte 9: Grandmontenserzellen in der Diözese Limoges

Annexe n° 1 :  
Les établissements grandmontains  
de l'ancien diocèse de Limoges.



Karte aus: Aubrée, Irène, L'ordre de Grandmont en Bas-Limousin; in: Allard, Jean-Marie u.a. (Hg.), Les ordres religieux au Moyen Âge en Limousin, Treignac: Éditions Les Monédières 2003, S. 330. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

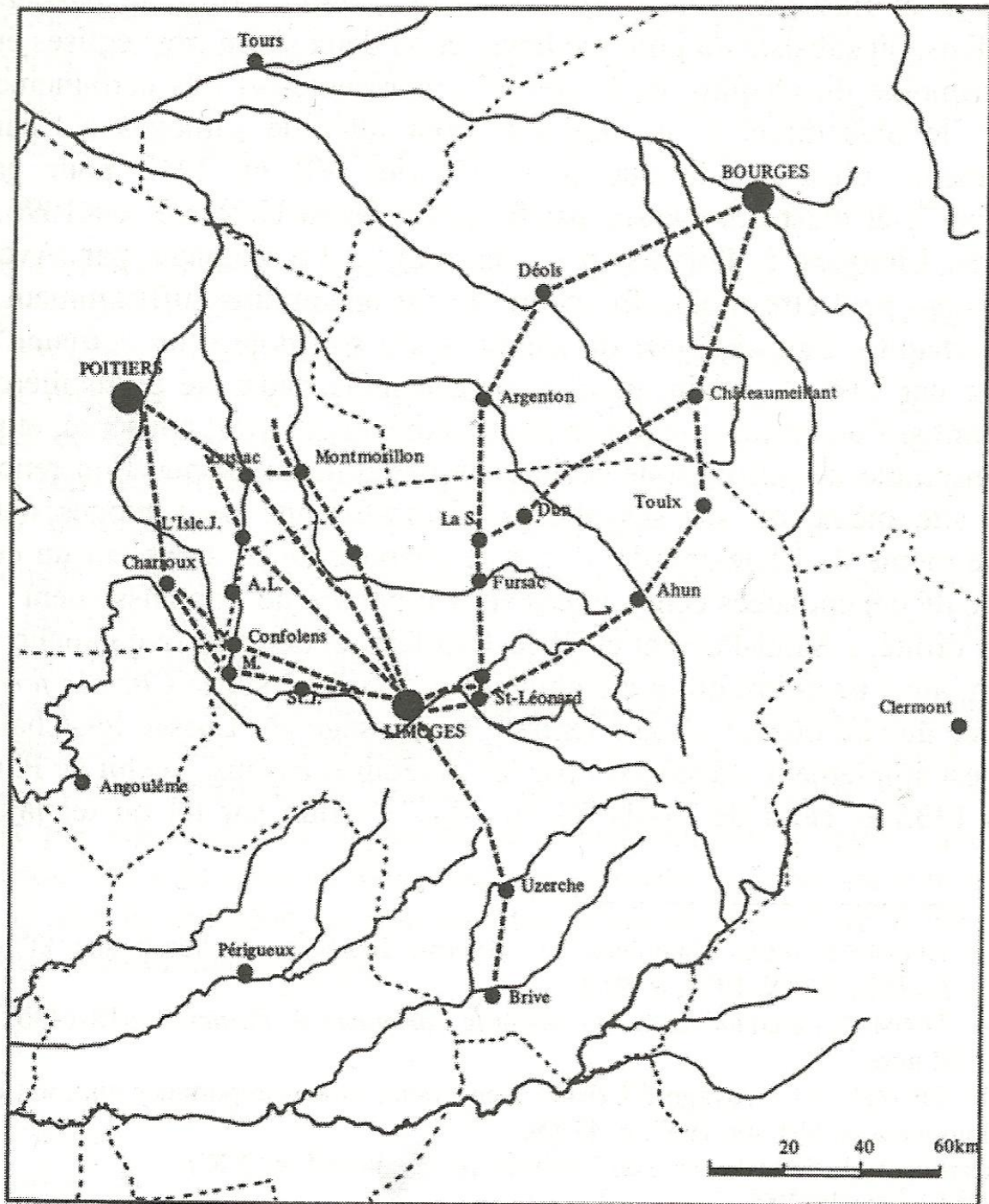
## Karte 10: Die Römerstraße von Bourges nach Bordeaux



Carte n° 3 – Bourges-Bordeaux, itinéraire d'origine antique, resté en usage au Moyen Âge

Karte aus: Barrière, B., Itinéraires médiévaux: du Limousin à l'Aquitaine, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 44. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

### Karte 11: Wege von Limoges nach Bourges und Poitiers

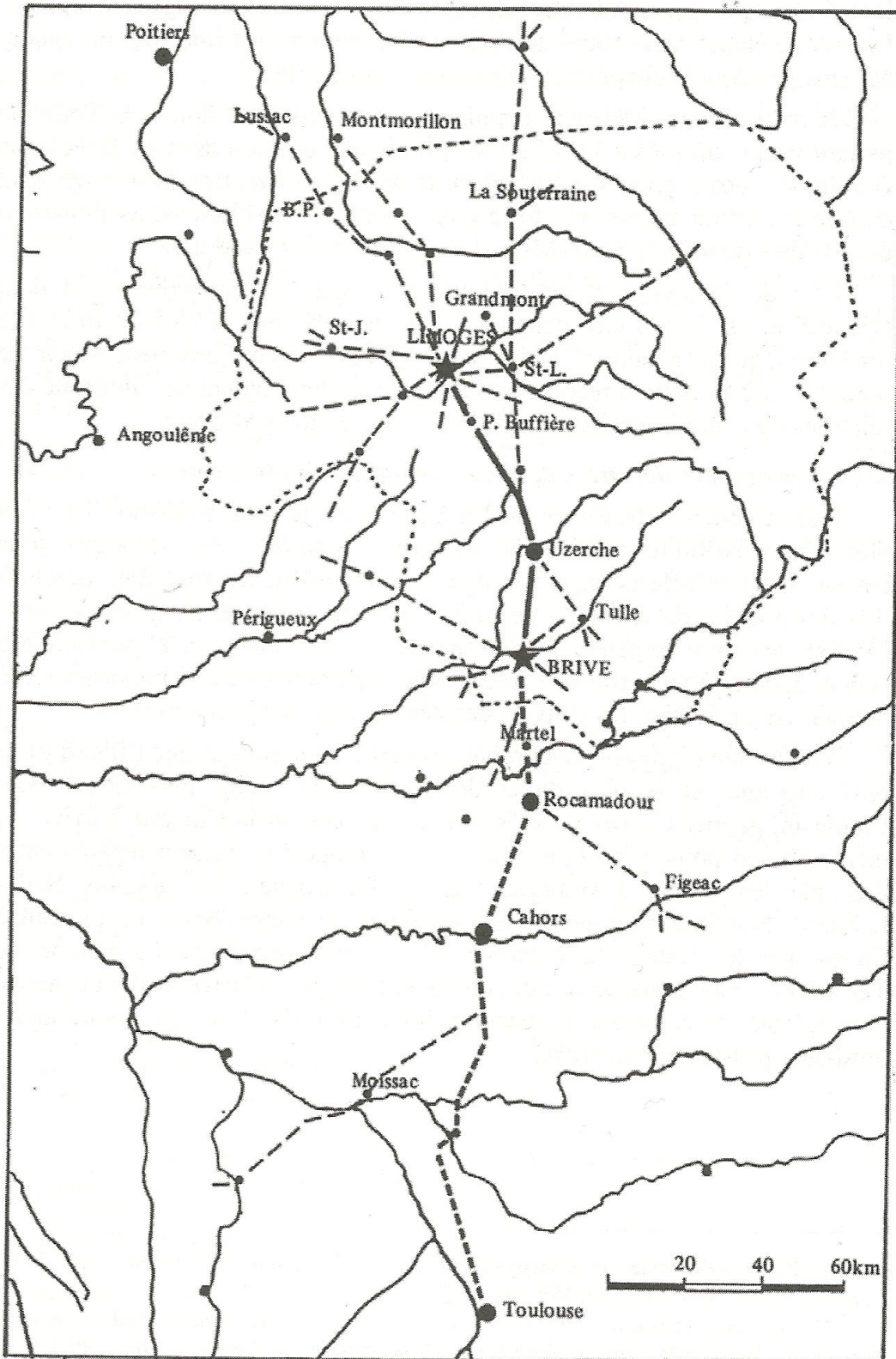


Carte n° 6 - Les liaisons Limoges-Bourges, Limoges-Poitiers.

Karte aus: Barrière, B., Itinéraires médiévaux: du Limousin à l'Aquitaine, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 51. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.



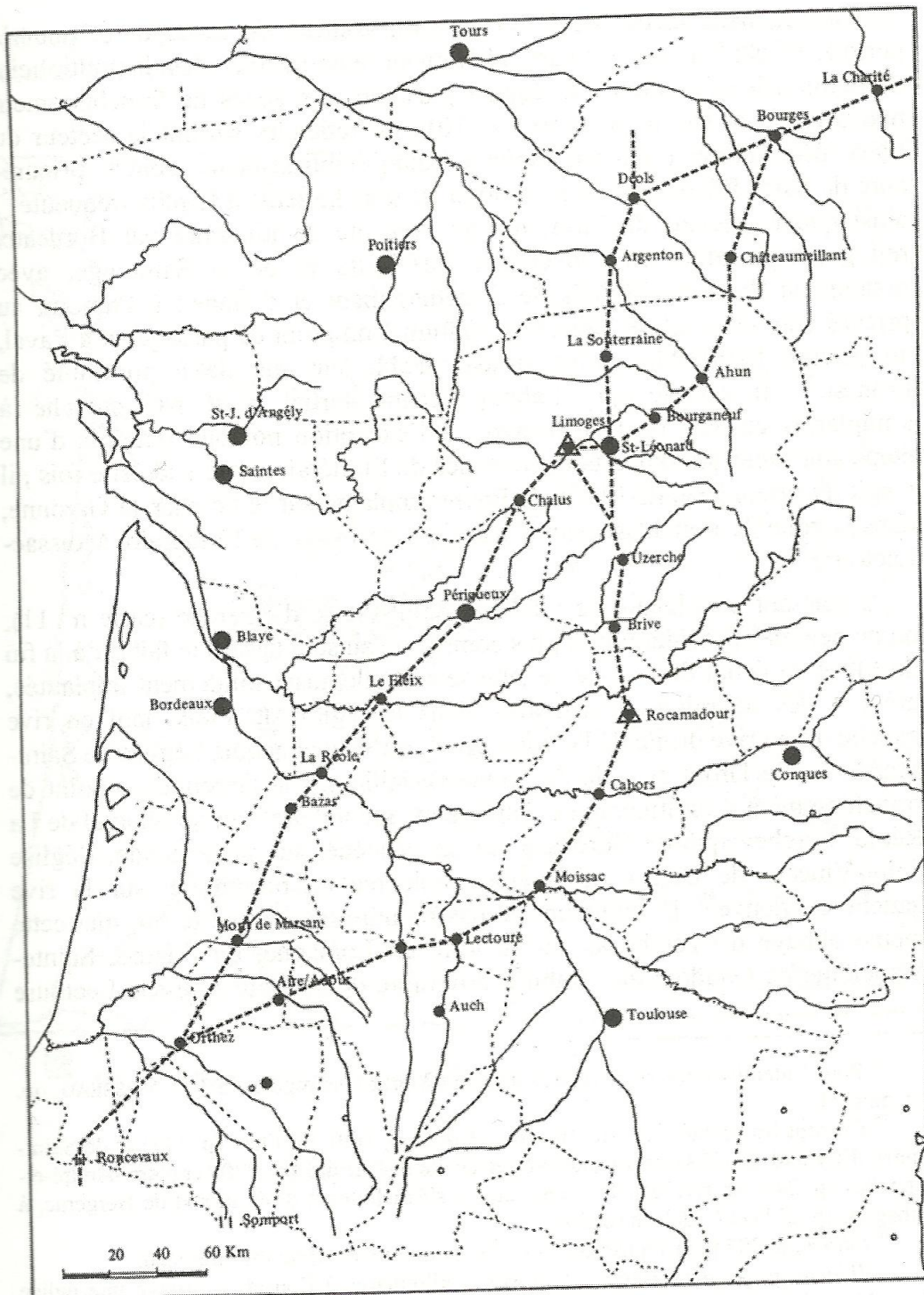
**Karte 12: Der Weg von Limoges nach Brive**



Carte n° 7 – L'axe privilégié Limoges-Brive

Karte aus: Barrière, B., Itinéraires médiévaux: du Limousin à l'Aquitaine, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 54. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

### Karte 13: Jakobswege durch das Limousin

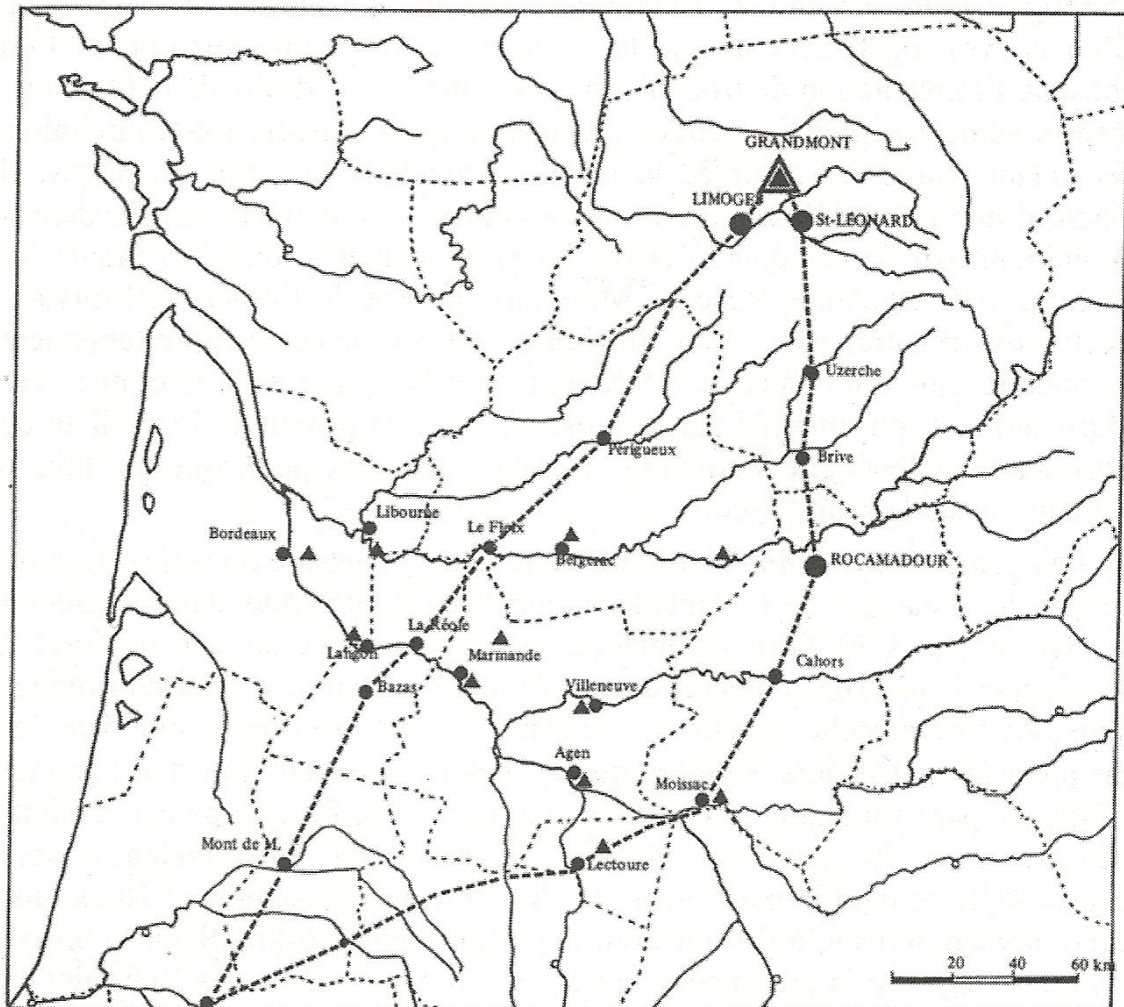


- Les lieux de pèlerinage recommandés par le *Guide du pèlerin de Saint-Jacques*
- ▲ Lieux de pèlerinage importants non recommandés par le *Guide*

Carte n° 9 – Les itinéraires majeurs reliant le Limousin à Compostelle

Karte aus: Barrière, B., *Itinéraires médiévaux: du Limousin à l'Aquitaine*, in: Dies., *Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien*. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 61. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

## Karte 14: Grandmontenserzellen am Jakobsweg



▲ Celles de Grandmont

Carte n° 12 – Les grandmontains sur les routes de Compostelle.

Karte aus: Barrière, B., Itinéraires médiévaux: du Limousin à l'Aquitaine, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 66. Veröffentlichung mit Genehmigung des Verlages.

## VI Quellen- und Literaturverzeichnis

In den Fußnoten wurden Kurztitel angegeben, die sich meist eng an die vollständigen Titel anlehnen. In den Fällen, in denen es nötig erscheint, werden die Kurztitel im Quellen- und Literaturverzeichnis den vollständigen Titeln vorangestellt (siehe beispielsweise Magister Wilhelm, Antidotum).

Namen wie „Cornelius de Bye“ werden als „Bye, C. de“ angegeben.

Manchmal wurden Anmerkungen oder Einführungen in Editionen zitiert. Die betreffenden Editionen werden daher nicht nur im Quellen-, sondern auch im Literaturverzeichnis angeführt. Im Literaturverzeichnis wird der Name des Editors/ der Editorin vorangestellt, während im Quellenverzeichnis die Namen der Autoren an erster Stelle stehen.

### 1 Quellen

Abaelard, Epistola 8: Institutio seu Regula Sanctimonialium = McLaughlin, T. P. (Hg.), Abelard's Rule for Religious Women, in: *Mediaeval Studies* 18 (1956), S. 241-292.

Abaelard, Epistola 10: Ad Bernardum Claraevallensem, in: Peter Abelard, *Letters IX – XVI. An Edition with an Introduction*, hg. von E. R. Smits, Groningen 1983, S. 239-247.

Abaelard, Sermo 30: De eleemosyna, pro sanctimonialibus de Paraclito, in: Migne, PL 178, Sp. 564-569.

Adam of Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis. The Life of St Hugh of Lincoln* (Oxford Medieval Texts), hg. von D. L. Douie und D. H. Farmer, 2 Bde, ND Oxford 1985.

Ademar von Chabannes, Epistola de apostolatu sancti Martialis, in: Migne, PL 141, Sp. 87-112.

Anselm von Laon, *Enarrationes in evangelium Matthaei*, in: Migne, PL 162, Sp. 1227-1500.

Augustinus, Praeceptum, in: Verheijen, L. (Hg.), La règle de Saint Augustin, Bd. 1: Tradition manuscrite, Paris 1967, S. 417-437.

Auvergne, M. (Hg.), Cartulaire de l'ancienne chartreuse des Écouges, diocèse de Grenoble, in: Ders. (Hg.), Documents inédits relatifs au Dauphiné. 1er volume contenant: Le cartulaire de Saint-Robert, et le cartulaire des Écouges, Grenoble 1865, S. 81-295.

Auvergne, M. (Hg.), Documents inédits relatifs au Dauphiné. 1er volume contenant: Le cartulaire de Saint-Robert, et le cartulaire des Écouges, Grenoble 1865.

Becquet, J., Le bullaire de l'ordre de Grandmont, in: Revue Mabillon 46 (1956), S. 82-93, 156-168, 189-201.

Becquet, J., Le bullaire de l'ordre de Grandmont, in: Revue Mabillon 47 (1957), S. 34-43, 245-257.

Becquet, J., Le bullaire de l'ordre de Grandmont, in: Revue Mabillon 53 (1963), S. 111-133, 137-160.

Becquet, J., Le bullaire du Limousin, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 100 (1973), S. 11-149.

Becquet, J., Le nécrologe primitif de Grandmont (Ms. Paris, BNF, lat. 1138), in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 291-304.

Becquet, J., Les statuts de réforme de l'ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle, in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 161-175.

Becquet, J., L'„Institution“: premier coutumier de l'ordre de Grandmont, in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 73-90.

Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968.

Beda Venerabilis, *In Matthaei evangelium expositio*, in: Migne, PL 92 , Sp. 9-132.

Benedikt von Nursia, *Regula Benedicti*. Die Benediktusregel. Lateinisch/ Deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron <sup>5</sup>2011.

Bernard, A./ Bruel, A. (Hg.), *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny, formé par A. Bernard, complété, révisé et publié par A. Bruel* (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Première série: Histoire politique), Bd. 1: 802-954, Paris 1876.

Bernhard Ithier, *Chronik = The Chronicle and Historical Notes of Bernard Ithier* (Oxford Medieval Texts), hg. und übers. von A. Lewis, Oxford 2012, S. 1-147.

Bernhard von Ambronay, *Chronica quae in posterum = Picard, J., La chronique „Quae in posterum“ de Bernard d'Ambronay, fondateur de Portes. Contribution à l'étude de l'extension de l'Ordre cartusien à ses débuts* (Miscellanea Cartusiana 4; Analecta cartusiana 43), Salzburg 1979, S. 3-57.

Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum Abbatem*, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck 1992, S. 137-204.

Bernhard von Clairvaux, *De praecepto et dispensatione*, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 327-436.

Bernhard von Clairvaux, *Epistola 1: Ad Robertum, nepotem suum, qui de ordine Cisterciensi descenderat ad Cluniacensem*, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck 1992, S. 242-263.

Bernhard von Clairvaux, *Epistola 126: Ad episcopos Aquitaniae contra Gerardum Engolismensem*, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck 1992, S. 858-879.

Bernhard von Clairvaux, Epistola 253: Ad abbatem Praemonstratensem, in: Ders., Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch, hg. von G. B. Winkler, Bd. 3, Innsbruck 1992, S. 338-351.

Bernhard von Clairvaux, Epistola 277: Ad eundem [Eugenium papam], pro abbate Cluniacensi, in: Ders., Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch, hg. von G. B. Winkler, Bd. 3, Innsbruck 1992, S. 418-421.

Bernhard von Clairvaux, Epistola 378: Ad eundem [abbatem Sugerium], in: Ders., Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch, hg. von G. B. Winkler, Bd. 3, Innsbruck 1992, S. 710 f.

Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch, hg. von G. B. Winkler, 10 Bde, Innsbruck 1990-1999.

Bligny, B. (Hg.), Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086 – 1196), Grenoble 1958.

Bruno von Köln, Ad filios suos Cartusienses, in: Laporte, M. (Hg.), Lettres des premiers chartreux. Bd 1: S. Bruno – Guigues – S. Anthelme. Introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 88), Paris <sup>2</sup>1988, S. 82 – 89.

Bruno von Köln, Ad Radulphum, cognomento viridem, Remensem praepositum, in: Laporte, M. (Hg.), Lettres des premiers chartreux. Bd 1: S. Bruno – Guigues – S. Anthelme. Introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 88), Paris <sup>2</sup>1988, S. 66 - 81;

Bruno von Köln (zugeschr.), Expositio in psalmos, in: Migne, PL 152, Sp. 637-1420.

Cassian, Collationes = Johannes Cassianus, Conférences. Introduction, texte latin, traduction et notes par E. Pichery (Sources chrétiennes 42/ 54/ 64), 3 Bde, Paris 1955-1959.

Chevalier, U. (Hg.), Cartulaire de l'abbaye N.-D. de Bonnevaux au diocèse de Vienne. Ordre de Cîteaux. Publié d'après le manuscrit des Archives nationales par le chanoine Ulysse Chevalier (Documents historiques inédits sur le Dauphiné 7), Grenoble 1889.

Delaborde, H. F. (Hg.), *Recueil des actes de Philippe Auguste, Roi de France. Bd 1: Années du règne I à XV (1er novembre 1179 - 31 octobre 1194) (Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France)*, Paris 1916.

Ernald von Bonnevaux, *Sancti Bernardi Vita prima, lib. 2*, in: Migne PL 185, Sp. 267-302.

Franziskus von Assisi, *Testamentum*, in: *Die Regel und das Testament des hl. Franziskus von Assisi, Stifter des Ordens der Mindern Brüder, nebst den Erklärungen darüber von den Päpsten Nikolaus III. und Clemens V. Mit einigen historischen Notizen*, München 1853, S. 24-29.

Gerhard Ithier, *Conclusio Vitae Stephani Muretensis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968, S. 318-333.

Gerhard Ithier, *De confirmatione = Gerhard Ithier, Sermo uel tractatus ad fratres de confirmatione seu enucleatione "Speculi Grandimontis"*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968, S. 339-419.

Gerhard Ithier, *De reuelatione beati Stephani*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968, S. 277-311.

Gerhard Ithier, *Explanatio super librum sententiarum beati Stephani confessoris*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968, S. 423-462.

Gerhard Ithier, *Explanatio altera super librum sententiarum beati Stephani confessoris*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968, S. 465-500.

Gerhard Ithier, *Vita Stephani Muretensis ampliata*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968, S. 138-160, 273 f., 318-333.

Giraldus Cambrensis, *De principis instructione liber*, *Giraldi Cambrensis Opera, Bd. 8 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores. Rolls Series)*, hg. von G. F. Warner, London 1891.



Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, in: *Giraldi Cambrensis Opera*, Bd. 4 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores. Rolls Series 21,4*), hg. von J. S. Brewer, ND Wiesbaden 1964, S. 3 - 354.

Gottfried von Vigeois, *Chronik = Chronica Gaufredi coenobitae monasterii D. Martialis Lemovicensis, ac prioris Vosiensis coenobii, a Roberto rege ad annum MCLXXXIV*, in: Labbé, P. (Hg.), *Novae Bibliothecae Manuscript. Librorum Tomus Secundus: Rerum Aquitanicarum, praesertim Bituricensium, Uberrima Collectio Historias, Chronica, vitas Sanctorum, ac similia Antiquitatis monumenta, nunc primum ex MSS. Codicibus eruta, copiose repraesentans*, Paris 1657, S. 279-329.

Gratian, *Decretum = Corpus Iuris Canonici*, Bd. 1: *Decretum magistri Gratiani*, hg. von A. L. Richter und E. Friedberg, ND Graz 1959.

Grimlaic, *Regula solitariorum*, in: Migne, PL 103, Sp. 575-664.

Guibert von Nogent, *De vita sua = Guibert von Nogent, Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par E.-R. Labande (*Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 34*), Paris 1981.

Guichenon, S. (Hg.), *Bibliotheca Sebusiana, sive variarum Chartarum, Diplomatum, Foundationum, Privilegiorum, Donationum & Immunitatum à Summis Pontificibus, Imperatoribus, Regibus, Ducibus, Marchionibus, Comitibus, & Proceribus; Ecclesiis, Monasteriis, & aliis Locis aut Personis concessarum, nusquam antea editarum, Miscellae Centuriae II. Quibus duabus centuriis adjecta est tertia, quatuordecim tantum Diplomata continens. Ex archivis regiis monasteriorum Tabulariis & Codicibus MM. SS. ad Historiae lucem collegit, & ad Locorum explicationem, & Familiarum Illustrium cognitionem notis illustravit*, Lyon 1666.

Guichenon, S. (Hg.), *Histoire de Bresse et de Bugey. Quatriesme partie contenant les preuves*, Lyon 1650.

Gigo von Kastell, *Tagebuch eines Mönches. Des Kartäuserpriors Gigo Meditationen aus dem Lateinischen übertragen und eingeführt von P. A. Schlüter*, Paderborn 1952.

Guigo, Ad Durbonenses fratres, in: Laporte, M. (Hg.), *Lettres des premiers chartreux*. Bd 1: S. Bruno – Guigues – S. Anthelme. Introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 88), Paris <sup>2</sup>1988, S. 214 - 219.

Guigo, Ad Innocentem papam, in: Laporte, M. (Hg.), *Lettres des premiers chartreux*. Bd 1: S. Bruno – Guigues – S. Anthelme. Introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 88), Paris <sup>2</sup>1988, S. 166 - 171.

Guigo, Ad Petrum abbatem Cluniacensem, in: Laporte, M. (Hg.), *Lettres des premiers chartreux*. Bd 1: S. Bruno – Guigues – S. Anthelme. Introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 88), Paris <sup>2</sup>1988, S. 206 - 209.

Guigo, Ad Remensem archiepiscopum, in: Laporte, M. (Hg.), *Lettres des premiers chartreux*. Bd 1: S. Bruno – Guigues – S. Anthelme. Introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 88), Paris <sup>2</sup>1988, S. 224 - 225.

Guigo, De vita solitaria ad ignotum amicum, in: Laporte, M. (Hg.), *Lettres des premiers chartreux*. Bd 1: S. Bruno – Guigues – S. Anthelme. Introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 88), Paris <sup>2</sup>1988, S. 142 - 149.

Guigo, Die Gebräuche der Kartause, in: Posada, G., *Der heilige Bruno, Vater der Kartäuser. Ein Sohn der Stadt Köln. Mit Beiträgen von Adam Wienand und Otto Beck*, Köln 1987, S. 277 – 319.

Guigues Ier Prieur de Chartreuse, *Coutumes de Chartreuse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 313, Série des textes monastiques d'occident 52), hg. von M. Laporte, Paris 1984.

Guigues Ier Prieur de Chartreuse, *Les méditations. Recueil de pensées*. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 308, Série des textes monastiques d'occident 51), hg. von M. Laporte, Paris 1983.

Guigo, *Vita sancti Hugonis episcopi Gratianopolitani*, in: Migne, PL 153, Sp. 759-784.

Guigue, M.-C. (Hg.): *Cartulaire Lyonnais. Documents inédits pour servir à l'histoire des anciennes provinces de Lyonnais, Forez, Beaujolais, Dombes, Bresse & Bugey, comprises jadis dans le Pagus Major Lugdunensis recueillis et publ. par M.-C. Guigue, Bd. 1: Documents antérieures à l'année 1255 (Collection de documents inédits pour servir à l'histoire du Lyonnais)*, Lyon 1885.

Guigue, M.-C. (Hg.), *Petit cartulaire de l'Abbaye de Saint-Sulpice en Bugey. Suivi de Documents inédits pour servir à l'Histoire du Diocèse de Belley*, Lyon 1884.

Guilelmus de Portes, *Vita sancti Antelmi Bellicensis episcopi ordinis Cartusienis. Vie de Saint Antelme Evêque de Belley Chartreux. Texte critique latin avec traduction française accompagné d'une introduction, de notes et de tables par Jean Picard (Collection de Recherches et d'Etudes Cartusiennes 1)*, hg. von J. Picard, Belley 1978.

Guilelmus de Portes, *Vita sancti Anthelmi*, in: *AA SS Junii*, Bd. 5, S. 226-238.

Guillaume, P. (Hg.), *Chartes de Durbon. Quatrième monastère de l'ordre des chartreux. Diocèse de Gap*, Montreuil-sur-Mer 1893.

Hieronimus, *Commentariorum in evangelium Matthaei ad Eusebium libri quatuor*, in: Migne, PL 26, Sp. 15-218.

Hogg, J. L. (Hg.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser (Analecta Cartusiana 1)*, Berlin 1970.

Horoy, C.-A. (Hg.), *Honorii III Romani Pontificis opera omnia. Quae exstant, vel edita, sed in pluribus locis et voluminibus dispersa, vel inedita, in quantum fieri potuit, tum liturgica, tum juridica, tum concionatoria, tum epistolaria, tum ad historiam vel ad geographiam, vel ad computationem reddituum ecclesiae Romanae pertinentia (Medii aevi Bibliotheca patristica. Ser. 1, 1-5)*, 5 Bde, Paris 1879-1882.

Hrabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaëum libri octo*, in: Migne, PL 107, Sp. 727-1156.

Hugo von Fleury, *Vita Sancti Sacerdotis Levomicensis Episcopi*, in: Migne, PL 163, Sp. 975-1004.

Idung von Prüfening, *Dialogus duorum monachorum = Le moine Idung et ses deux ouvrages: „Argumentum super quatuor questionibus“ et „Dialogus duorum monachorum“* (Biblioteca degli „Studi medievali“ 11), hg. von R. B. C. Huygens, Spoleto 1980.

Ivo von Chartres, *Collectio Tripartita A*, <https://ivo-of-chartres.github.io/tripartita.html> (7.08.2015) / revision stamp 2014-06-03 / b8a41 [vorläufige Edition des Textes, Work in progress]

Ivo von Chartres, *Decretum*, <https://ivo-of-chartres.github.io/decretum.html> (7.08.2015) / revision stamp 2014-06-03 / b8a41 [vorläufige Edition des Textes, Work in progress]

Ivo von Chartres (zugeschr.), *Panormia*, <https://ivo-of-chartres.github.io/panormia.html> (7.08.2015) / revision stamp 2014-06-03 / b8a41 [vorläufige Edition des Textes, Work in progress]

Ivo von Chartres, *Prologus = Brasington, B. C., Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres. Edition and Analysis (Vita regularis Editionen 2)*, Münster 2004.

Jakob von Vitry, *Historia occidentalis = The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition (Spicilegium Friburgense 17)*, hg. von J. F. Hinnebusch, Fribourg 1972.

Johannes von Salisbury, *Policraticus = Ioannis Saresberensis episcopi Carnotensis polycratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, hg. von C. Webb, 2 Bde, London 1909 (ND Frankfurt a.M. 1965).

Laporte, M. (Hg.), *Lettres des premiers chartreux. Bd 1: S. Bruno – Guigues – S. Anthelme. Introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 88)*, Paris<sup>2</sup>1988.

Leo der Große, *Epistola 167*, in: Migne, PL 54, Sp. 1197-1209.

Magister Wilhelm, Antidotum = Haye, T., Das „Antidotum“ des Magister Wilhelm: Eine rhythmische Werbeschrift für den jungen Grammontenserorden (ca. 1130/1140), in: Bihrer, A./ Stein, E. (Hg.), *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, Leipzig 2004, S. 401-426.

Magistri Lamberti Statuta, in: Migne, PL 153, Sp. 1149 – 1152.

Mansi, J. D. (Hg.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Bd. 19, Venedig 1774.

Mansi, J. D. (Hg.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Bd. 21, Venedig 1776.

Marion, J. (Hg.), *Cartulaires de l'église cathédrale de Grenoble dites cartulaires de Saint-Hugues* (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Première série: Histoire politique), Paris 1869.

Martène, E. (Hg.), *De antiquis ecclesiae ritibus*, Tomus 4: *Continens libros quinque de monachorum ritibus collectos*, Antwerpen 1738.

Martène, E./ Durand, U. (Hg.), *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 1: *Complectens Regum Ac Principum, Aliorumque Virorum Illustrium Epistolas Et Diplomata bene multa*, Paris 1717.

Martène, E./ Durand, U. (Hg.), *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio*, Tomus 6: *Complectens plures scriptores historicos de variis ordinibus religiosis, antiqua martyrologia nonnulla, cum quibusdam sanctorum actis*, Paris 1729.

Meinert, H., *Papsturkunden in Frankreich N. F.*, Bd. 1: *Champagne und Lothringen* (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 3), Berlin 1932.

Meyer, W., *De scismate Grandimontanorum* (vier lateinische Rythmen von 1187), in: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Heft 1/ 1906, S. 49-100.*

Migne, PL (*Patrologia Latina*) = Migne, J. P. (Hg.), *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt. Series Latina, 226 Bde, Paris 1844 ff.*

Nigel de Longchamps, *Speculum stultorum*, edited, with an introduction and notes, by J. H. Mozley and R. R. Raymo (*University of California Publications. English Studies 18*), Berkeley/ Los Angeles 1960.

Nonn, U. (Hg.), *Quellen zur Alltagsgeschichte im Früh- und Hochmittelalter. Zweiter Teil (FSGA 40b)*, Darmstadt 2007.

Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica = Orderici Vitalis historia æcclesiastica. The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis. Volume IV: Books VII and VIII (Oxford Medieval Texts)*, hg. und übers. von M. Chibnall, Oxford 1973.

Paschasius Radbertus, *Expositio in evangelium Matthaei*, in: Migne, PL 120, Sp. 31-994.

Peter von Celle, *Epistolae = The Letters of Peter of Celle (Oxford Medieval Texts)*, hg. von J. Haseldine, Oxford 2001.

Petrus Bernardus, *Epistola*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968, S. 163 f.

Petrus Bernardus, *Epistolae*, in: Migne, PL 204, Nr. 1-6, Sp. 1165-1176.

Petrus Damiani, *Apologeticum de contemptu saeculi*, in: Migne, PL 145, Sp. 251-292.

Petrus Damiani, *Epistola 50*, in: *Die Briefe des Petrus Damiani. Teil 2: Nr. 41-90 (MGH Briefe d. dt. Kaiserzeit 4,2)*, hg. von K. Reindel, München 1988, S. 77-131.

Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo* (CCCM 83), hg. von D. Bouthillier, Turnhout 1988.

Petrus Venerabilis, *Epistolae = The Letters of Peter the Venerable* (Harvard historical studies 78), hg. von G. Constable, 2 Bde, Cambridge 1967.

Radulphus Niger, *Chronica universalis* (MGH SS 27), hg. von R. Pauli, Hannover 1885, S. 331-341.

Rudolf, *Liber eremitice regule = Consuetudo Camaldulensis: Rodulphi Constitutiones, Liber eremitice regule*. Edizione critica e traduzione a cura di P. Licciardello (Edizione nazionale dei testi mediolatini 8. Serie II, 4), Florenz 2004.

Rudolf von Saint-Trond, *Gesta abbatum Trudonensium = Chronique de l'abbaye de Saint-Trond* (Société des Bibliophiles Liégeois: Publication 10/ 15), hg. von C. de Borman, 2 Bde, Lüttich 1877.

Rupert von Deutz (zugeschr.), *De vita vere apostolica*, in: Migne, PL 170, Sp. 609-664.

Rupert von Deutz, *Super quaedam capitula regulae divi Benedicti abbatis*, in: Migne, PL 170, Sp. 477-538.

Stephan von Tournai, *Epistolae = Lettres d'Étienne de Tournai*. Nouvelle édition, hg. von J. Desilve, Valenciennes/ Paris 1893.

Abt Suger von Saint-Denis, *Ausgewählte Schriften: Ordinatio, De consecratione, De administratione*, hg. von A. Speer u.a., Darmstadt <sup>3</sup>2008.

Suger von Saint-Denis, *De administratione*, in: Ders., *Ausgewählte Schriften: Ordinatio, De consecratione, De administratione*, hg. von A. Speer u.a., Darmstadt <sup>3</sup>2008, S. 253-371.

Suger von Saint-Denis, *De consecratione*, in: Ders., *Ausgewählte Schriften: Ordinatio, De consecratione, De administratione*, hg. von A. Speer u.a., Darmstadt <sup>3</sup>2008, S. 199-251.

Tangl, M. (Hg.), *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200 bis 1500*, Innsbruck 1894.

Urbani II papae sermones. Nr. 1: Sermo post consecrationem ecclesiae Cluniacensis, in: Migne, PL 151, Sp. 561-564.

Vinzenz von Beauvais, Speculum historiale = Vinzenz von Beauvais, Speculum quadruplex sive speculum maius: naturale, doctrinale, morale, historiale, Bd. 4: Speculum historiale, Photomechanischer Nachdr. [d. Ausg.] Duaci (1624), Graz 1965.

Waddell, C. (Hg.), Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux. Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes (Cîteaux: Commentarii cistercienses. Studia et Documenta 9), Nuits-Saint-Georges 1999.

Waddell, C. (Hg.), Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter. Latin Text with English Notes and Commentary (Cîteaux: Commentarii cistercienses. Studia et Documenta 12), Brecht 2002.

Walter Map, De nugis curialium. Courtiers' Trifles (Oxford Medieval Texts), hg. von M. R. James, Oxford 1983.

Wiederhold, W. (Hg.), Papsturkunden in Frankreich, Bd. 1: Franche-Comté (Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Beiheft 1906/ 1), Berlin 1906.

Wiederhold, W. (Hg.), Papsturkunden in Frankreich, Bd. 6: Auvergne, Poitou, Périgord, Angoumois, Saintonge, Marche und Limousin (Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Beiheft 1911), Berlin 1911.

Bruder Wilhelm, Reuelatio de domino Guillelmo priore Grandimontis, in: Becquet, J. (Hg.), Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 231 f.

Wilhelm Dandina, Vita beati Hugonis Lacerta, in: Becquet, J. (Hg.), Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 166-212.

Wilhelm von Saint-Thierry, Un traite de la vie solitaire. Epistola ad fratres de Monte-Dei. Préface de Dom Wilmart (Études de philosophie médiévale 29), hg. von M.-M. Davy, Paris 1940.



Wilmart, A., *La chronique des premiers chartreux*, in: *Revue Mabillon* 2e série 22, Seizième année: 62 (1926), S. 119 – 128.

(-), *Brief der Mönche von Monte Cassino an Abt Hartwig [von Hersfeld, Amtszeit 1072-1090]*, in: Nonn, U. (Hg.), *Quellen zur Alltagsgeschichte im Früh- und Hochmittelalter. Zweiter Teil (FSGA 40b)*, Darmstadt 2007, Nr. 58, S. 130-134.

(-), *Capitulum generale Basilii primum*, in: Hogg, J. L. (Hg.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser (Analecta Cartusiana 1)*, Berlin 1970, S. 126-135.

(-), *Capitulum generale Basilii secundum*, in: Hogg, J. L. (Hg.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser (Analecta Cartusiana 1)*, Berlin 1970, S. 136-140.

(-), *Capitulum generale Sancti Antelmi primum*, in: Hogg, J. L. (Hg.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser (Analecta Cartusiana 1)*, Berlin 1970, S. 117-121.

(-), *Carta Caritatis Posterior*, in: Waddell, C. (Hg.), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux. Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes (Cîteaux: Commentarii cistercienses. Studia et Documenta 9)*, Nuits-Saint-Georges 1999, S. 371-388.

(-), *Carta Caritatis Prior*, in: Waddell, C. (Hg.), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux. Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes (Cîteaux: Commentarii cistercienses. Studia et Documenta 9)*, Nuits-Saint-Georges 1999, S. 261-282.

(-), *Consuetudines Basilii*, in: Hogg, J. L. (Hg.), *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser (Analecta Cartusiana 1)*, Berlin 1970, S. 142-218.

*Cons. Guigonis = Guigues Ier Prieur de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 313, Série des textes monastiques d'occident 52)*, hg. von M. Laporte, Paris 1984.

(-), *Elogia priorum Grandimontis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968, S. 502-504.

(-), Epigrammata priorum Grandimontis, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 239 f.

(-), Exordium Cistercii = Exordium Cistercii, Summa Cartae Caritatis cum capitulis, in: Waddell, C. (Hg.), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux. Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes* (Cîteaux: *Commentarii cistercienses. Studia et Documenta* 9), Nuits-Saint-Georges 1999, S. 137-191.

(-), Exordium parvum, in: Waddell, C. (Hg.), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux. Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes* (Cîteaux: *Commentarii cistercienses. Studia et Documenta* 9), Nuits-Saint-Georges 1999, S. 199-259.

(-), *Historia brevis priorum Grandimontensium*, in: Martène, E./ Durand, U. (Hg.), *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio, Tomus 6: Complectens plures scriptores historicos de variis ordinibus religiosis, antiqua martyrologia nonnulla, cum quibusdam sanctorum actis*, Paris 1729, Sp. 113-124.

(-), *Historia prolixior priorum Grandimontensium*, in: Martène, E./ Durand, U. (Hg.), *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio, Tomus 6: Complectens plures scriptores historicos de variis ordinibus religiosis, antiqua martyrologia nonnulla, cum quibusdam sanctorum actis*, Paris 1729, Sp. 123-148.

(-), *Instituta generalis capituli apud Cistercium*, in: Waddell, C. (Hg.), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux. Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes* (Cîteaux: *Commentarii cistercienses. Studia et Documenta* 9), Nuits-Saint-Georges 1999, S. 299-368.

(-), *Institutio retractata (Articuli mutati initio saeculi xiii, e codice C)*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 526-531.

(-), *Institutio seu consuetudines ordinis Grandimontis (exeunte saeculo xii et ineunte saeculo xiii)*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 515-525.

(-), *Libellus de diuersis ordinibus et professionibus qui sunt in aecclesia*. Edited and translated with introduction and notes by G. Constable and B. Smith (Oxford Medieval Texts), Oxford 1972.

(-), *Liber de Doctrina uel Liber sententiarum seu rationum beati uiri Stephani primi patris religionis Grandimontis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 2-62.

(-), *Ordo monasterii*, in: Verheijen, L. (Hg.), *La règle de Saint Augustin*, Bd. 1: Tradition manuscrite, Paris 1967, S. 148-152.

(-), *Regula uenerabilis uiri Stephani Muretensis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 64-99.

*Rotulus s. Brunonis* = Beyer, H./ Signori, G./ Steckel, S. (Hg.), *Bruno the Carthusian and his Mortuary Roll. Studies, Text and Translations*, Turnhout 2014, S. 127-305.

(-), *Statuta antiqua ordinis cartusienensis in tribus partibus comprehensa*, in: (-), *Statuta ordinis cartusienensis a domno Guigone priore cartusie edita*, Basel 1510, fol. 27 r.-fol. 132 r.

(-), *Statuta ordinis cartusienensis a domno Guigone priore cartusie edita*, Basel 1510.

(-), *Vita beati Gaufredi [Castaliensis]*, hg. von A. Bosvieux, in: *Mémoires de la Société des Sciences Naturelles et Archéologiques de la Creuse* 3 (1858/62), S. 75-120, 121-160.

(-), *Vita et obitus sancti Guilielmi = Scrittura agiografica nel Mezzogiorno normanno. La vita di San Guglielmo da Vercelli* (Università degli Studi di Lecce. Fonti medievali e moderne 6), hg. von F. Panarelli, Lecce 2004.

(-), *Vita Gaucherii* = Becquet, J., *La vie de saint Gaucher, fondateur des chanoines réguliers d'Aureil en Limousin*, in: *Revue Mabillon* 54 (1964), S. 25-55.

(-), *Vita Norberti* = Leben des hl. Norbert, Erzbischof von Magdeburg (Fassung A), in: *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts* (FSGA 22), hg. und übersetzt von H. Kallfelz, Darmstadt 1973, S. 443-542.

(-), *Vita sancti Stephani Obaziniensis* = *Vie de Saint Étienne d'Obazine*. Texte établi et traduit par M. Aubrun (*Publications de l'Institut d'Etudes du Massif Central* 6), Clermont-Ferrand 1970.

*Vita Stephani* = (-), *Vita uenerabilis uiri Stephani Muretensis*, in: Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), Turnhout 1968, S. 103-137.

## **2 Regesten**

Chevalier, U., *Regeste dauphinois, ou Répertoire chronologique et analytique des documents imprimés et manuscrits relatifs à l'histoire du Dauphiné, des origines chrétiennes à l'année 1349*, Bd. 1/ 2: Ann. 1051-1148 – No 1895-3822, Valence 1912.

## **3 Forschungsliteratur**

Abels, H., *Einführung in die Soziologie*. Bd. 1: *Der Blick auf die Gesellschaft* (Hagener Studententexte zur Soziologie), Wiesbaden <sup>2</sup>2004.

Acham, K., *Struktur, Funktion und Genese von Institutionen aus sozialwissenschaftlicher Sicht*, in: Melville, G. (Hg.), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde* (Norm und Struktur 1), Köln/ Weimar/ Wien 1992, S. 25-71.

Agamben, G., *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform* (Homo Sacer IV, 1). Aus dem Italienischen von A. Hiepko, Frankfurt a.M. 2012.

Althoff, G., *Rechtsgewohnheiten und Spielregeln der Politik im Mittelalter*, in: Jansen, N./ Oestmann, P. (Hg.), *Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung*, Tübingen 2011, S. 27-52.

Andenna, C., Dall'esempio alla santità. Stefano di Thiers e Stefano di Obazine: modelli di vita o fondatori di ordini?, in: Melville, G./ Schürer, M. (Hg.), Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis Abhandlungen 16), Münster 2002, S. 177-224.

Andenna, C., Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels, in: Strohschneider, P. (Hg.), Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006, Berlin 2009, S. 526 – 573.

Andenna, C./ Melville, G. (Hg.), Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari/ Noci/ Lecce, 26 – 27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23 – 24 maggio 2003 (Vita regularis Abhandlungen 25), Münster 2005.

Andenna, G./ Breitenstein, M./ Melville, G. (Hg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte“ in Verbindung mit Projekt C “Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter” und Projekt W “Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder” des Sonderforschungsbereichs 537 “Institutionalität und Geschichtlichkeit” (Dresden, 10. – 12. Juni 2004) (Vita regularis Abhandlungen 26), Münster 2005.

Andenna, G./ Breitenstein, M./ Melville, G., Vorbemerkungen, in: Dies. (Hg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte“ in Verbindung mit Projekt C “Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter” und Projekt W “Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder” des Sonderforschungsbereichs 537 “Institutionalität und Geschichtlichkeit” (Dresden, 10. – 12. Juni 2004) (Vita regularis Abhandlungen 26), Münster 2005, S. XI-XX.

Angenendt, A., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt <sup>4</sup>2009.

Angerer, J. F., Zur Problematik der Begriffe: Regula – Consuetudo – Observanz und Orden, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 88 (1977), S. 312-323.

Anselme [de Sainte-Marie], Histoire généalogique et chronologique de la maison royale de France, des pairs, grands officiers de la Couronne & de la Maison du Roy & des anciens Barons du Royaume; avec les Qualitez, l'Origine, le Progrès & les Armes de leurs Familles: Ensemble les Statuts & le Catalogue des Chevaliers, Commandeurs, & Officiers de l'Ordre du S. Esprit. (...) Par le P. Anselme, Augustin Déchaussé: continuée par M. du Fourny. Revûë, corrigée & augmentée par les soins du P. Ange & du P. Simplicien, Augustins Déchaussez, Bd. 8, Paris <sup>3</sup>1733.

Appleby, J. T., Heinrich II. König von England. Die Zeit des Thomas Becket (Weltgeschichte in Zeitberichten), Stuttgart 1962.

D'Ascoli, E., La vita spirituale anteriore a San Francesco di Assisi, in: Collectanea Franciscana 2 (1932), S. 5-34, 153-158.

Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (C. H. Beck Kulturwissenschaft), München 1992.

Assmann, A., Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen (Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik 27), Berlin <sup>3</sup>2011.

Aubrée, I., L'ordre de Grandmont en Bas-Limousin; in: Allard, J.-M. u.a. (Hg.), Les ordres religieux au Moyen Âge en Limousin, Treignac 2003, S. 307-334.

Aubrun, M., L'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XIe siècle (Publications de l'Institut d'Études du Massif Central 21), Clermont-Ferrand 1981.

Baluze, E., Histoire Genealogique De La Maison D'Auvergne. Justifiée par Chartes, Titres, Histoires anciennes, & autres preuves authentiques, 2 Bde, Paris 1708.

Balzaretti, R., Monasteries, Towns and the Countryside: Reciprocal Relationships in the Archdiocese of Milan, 614-814, in: Brogiolo, G. P./ Gauthier, N./ Christie, N. J. (Hg.), Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages (The Transformation of the Roman World 9), Leiden u.a. 2000, S. 235-258.

Barret, S./ Melville, G. (Hg.), Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis Abhandlungen 27), Münster 2005.

Barrière, B., Étangs et hydraulique en Limousin: le temps des créations, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 157-187.

Barrière, B., Itinéraires médiévaux: du Limousin à l'Aquitaine, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 35-71.

Barrière, B., L'abbaye Saint-Martial de Limoges au Moyen Âge, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 235-246.

Barrière, B., Les abbayes issues de l'érémisme, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 555-579.

Barrière, B., Le Limousin des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles: une région largement ouverte sur l'extérieur, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 263-295.

Barrière, B., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006.

Barrière, B., Moines en Limousin. L'aventure cistercienne, Limoges 1998.

Barrière, B., Limousin: occupation du sol et réseau paroissial, in: Dies., Limousin médiéval. Le temps des créations. Occupation du sol, monde laïc, espace cistercien. Recueil d'articles, Limoges 2006, S. 91-111.

Baud, H., La Savoie des premiers comtes (X<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> siècles), in: Guichonnet, P. (Hg.), Histoire de la Savoie (Univers de la France et des pays francophones. Histoire des provinces), Toulouse 1973, S. 131-162.

Baud, H. (Hg.), Le diocèse de Genève-Annecy (Histoire des diocèses de France 19), Paris 1985.

Baud, H., L'essor territorial et l'organisation de l'état, in: Guichonnet, P. (Hg.), Histoire de la Savoie (Univers de la France et des pays francophones. Histoire des provinces), Toulouse 1973, S. 163-202.

Becker, A./ Lohrmann, D., Ein erschliches Privileg Papst Urbans II. für Erzbischof Guido von Vienne (Calixt II.), in: DA 38 (1982), S. 66-111.

Becker, H. [Hansjakob]/ Franz, A., Das Antiphonar der Kartause, ein Beispiel eremitischer Liturgiereform des 11. und 12. Jahrhunderts, in: Niederkorn-Bruck, M. (Hg.), Liber amicorum James Hogg. Kartäuserforschung 1970 – 2006. Internationale Tagung Kartause Aggsbach 28.8. – 1.9.2006 Kartause Mauerbach, Bd. 1 (Analecta Cartusiana 210), Salzburg 2007, S. 259 – 264.

Becker, H.-J. [Hans-Jürgen], Art. Aequitas, in: LexMA 1, Sp. 184 f.

Becker, H.-J. [Hans-Jürgen], Art. Zehnt, in: HRG 5, Sp.1629-1631.

Becquet, J., Aux origines d'Étricor, in: Bulletin et Mémoires de la Société Archéologique et Historique de la Charente (1977-1978), S. 17-20.

Becquet, J., Bibliothèque des écrivains de l'ordre de Grandmont, in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 267-287.



Becquet, J., Art. Étienne de Muret (saint), fondateur de l'ordre de Grandmont, † 1124, in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 3-19.

Becquet, J., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998.

Becquet, J., Grandmont et le droit, in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 207-216.

Becquet, J., Art. Grandmont (ordre et abbaye de), in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 41-60.

Becquet, J., La liturgie de l'ordre de Grandmont. Les principales sources, in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 176-191.

Becquet, J., La première crise de l'ordre de Grandmont, in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 119-160.

Becquet, J., La règle de Grandmont, in: Ders., Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22), Paris/ Ussel 1998, S. 91-118.

Becquet, J., La règle de saint Benoît en Limousin jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, in: Sous la règle de saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne. Abbaye Bénédictine Sainte-Marie de Paris 23-25 Octobre 1980, Genf 1982, S. 39-49.

Becquet, J., La vie de saint Gaucher, fondateur des chanoines réguliers d'Aureil en Limousin, in: Revue Mabillon 54 (1964), S. 25-55.

Becquet, J., Le commencement de l'année en Limousin au XII<sup>e</sup> siècle, in: Bibliothèque de l'école des chartes 151 (1993) livraison 1, S. 161-169.

Becquet, J., L'érémisme clérical et laïc dans l'ouest de la France, in: *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda settimana Internazionale di Studio*, Mendola, 30 agosto - 6 settembre 1962 (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 4), Mailand 1965, S. 182-211.

Becquet, J., Les chanoines réguliers de Lestrepes, Bénévent et Aureil en Limousin aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, in: *Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin* 99 (1972), S. 80-135.

Becquet, J., Les évêques de Limoges aux X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles (suite), in: *Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin* 107 (1980), S. 109-141.

Becquet, J., Les Grandmontains de Vincennes: Signification d'une fondation, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 197-201.

Becquet, J., Les institutions de l'ordre de Grandmont au Moyen Âge, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 61-72.

Becquet, J., Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 249-265.

Becquet, J., L'Ordre de Grandmont au XIII<sup>e</sup> siècle, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 217-246.

Becquet, J. (Hg.), *Scriptores ordinis Grandimontensis (CCCM 8)*, Turnhout 1968.

Becquet, J., Saint Étienne de Muret et l'archevêque de Bénévent Milon, in: Ders., *Études grandmontaines (Mémoires & documents sur le Bas-Limousin 22)*, Paris/ Ussel 1998, S. 21-27.

Berg, D., Die Anjou-Plantagenets. Die englischen Könige im Europa des Mittelalters (1100 – 1400) (Kohlhammer Urban - Taschenbücher 476), Stuttgart 2003.

Bitsch, H., Das Erzstift Lyon zwischen Frankreich und dem Reich im hohen Mittelalter (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 42), Göttingen u.a. 1971.

Bligny, B., L'église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XIe et IIIe siècles (Collection des cahiers d'histoire 4), Paris 1960.

Bligny, B., Les premiers Chartreux et la pauvreté, in: *Le Moyen Âge* 57 (1951), S. 27-60.

Boynton, S./ Cochelin, I. (Hg.), From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny/ Du cœur de la nuit à la fin du jour. Les coutumes clunisiennes au moyen âge (Disciplina monastica 3), Turnhout 2005.

Bouter, N. (Hg.), Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du CERCOR, Tournus, 17-20 juin 1992, Saint-Étienne 1996.

Brandstätter, K., Straßenhoheit und Straßenzwang im hohen und späten Mittelalter, in: Schwinges, R. C. (Hg.), Straßen- und Verkehrswesen im hohen und späten Mittelalter (VuF 66), Sigmaringen 2007, S. 201-228.

Brasington, B. C., Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres. Edition and Analysis (Vita regularis Editionen 2), Münster 2004.

Bredero, A. H., Bernhard von Clairvaux. Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung. Aus dem Niederländischen von A. Pistorius, Stuttgart 1996.

Bredero, A. H., Das Verhältnis zwischen Zisterziensern und Cluniazensern im 12. Jahrhundert: Mythos und Wirklichkeit, in: Ders., Christenheit und Christentum im Mittelalter. Über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft. Aus dem Niederländischen von A. Pistorius, Stuttgart 1998, S. 109-123.

Breitenstein, M., Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern (Vita regularis Abhandlungen 38), Berlin 2008.

Breitenstein, M., De novitiis instruendis. Text und Kontext eines anonymen Traktates vom Ende des 12. Jahrhunderts (Vita regularis Editionen 1), Münster 2004.

Breitenstein, M./ Burkhardt, S./ Dücker, J. (Hg.), Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs (Vita regularis Abhandlungen 48), Berlin u.a. 2012.

Bresson, G., Monastères de Grandmont. Guide d'histoire et de visite (Une histoire & des hommes), Le Château d'Olonne 2000.

Brondy, R./ Demotz, B./ Leguay, J.-P. (Hg.), La Savoie de l'an mil à la Rèforme. XI<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> siècle (Histoire de la Savoie 2), Rennes 1984.

Brooke, C., Die große Zeit der Klöster. 1000 – 1300. Mit 44 Farbbildern und über 300 Fotos von W. Swaan sowie 31 Karten und Grundrissen, Freiburg/ Basel/ Wien <sup>3</sup>1976.

Brousseau, C., Les Vies de saint Étienne de Muret. Histoires anciennes, fiction nouvelle, Paris 2008.

Brown, W., Konfliktaustragung, Praxis der Schriftlichkeit und persönliche Beziehungen in den karolingischen Formelsammlungen, in: Esders, S. (Hg.), Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter, Köln/ Weimar/ Wien 2007, S. 31-54.

Brown, W., The Use of Norms in Disputes in Early Medieval Bavaria, in: Viator 30 (1999), S. 15-40.

Burchfiel, K., The Myth of „Prelaw“, in: Thür, G., Symposium. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte: Akten der ... 10), Köln u.a. 1994, S. 79-104.

Bye, Commentarius praeuius = Bye, C. de, Sancti Brunonis acta. Commentarius praeuius, in: Migne, PL 152, Sp. 9-482; De s. Brunone confessore, ordinis Carthusianorum fundatore, in Calabria. Commentarius praeuius, in: AASS Octobris, Bd. 3, S. 491-703.

Caby, C., De l'ermitage à l'Ordre érémitique?, in: Girard, A./ Le Blévec, D./ Nabert, N. (Hg.), Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l'Institut catholique de Paris (Analecta Cartusiana 189), Salzburg 2003, S. 83 – 96.

Cantor, N. F., The Crisis of Western Monasticism 1050-1130, in: The American Historical Review 66 (1960), S. 47-67.

Cariboni, G., Ist der Jünger über dem Meister? *Ius proprium*, Appellation und Appellationsverbot an den Apostolischen Stuhl in der *vita religiosa* des 12. Jahrhunderts, in: Breitenstein, M./ Burkhardt, S./ Dücker, J. (Hg.), Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs (Vita regularis Abhandlungen 48), Berlin u.a. 2012, S. 75-90.

Caron, P. G., Art. Aequitas canonica, in: LexMA 1, Sp. 185 f.

Chanaud, R., L'abbaye et l'ordre de Grandmont. Entre ascétisme et opulence, XI<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles (Approches), Limoges 2012.

Chartier, M.-C., Art. Grimlaïc, in: Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques 22 (1988), Sp. 273f.

Chartier, M.-C., Art. Regula solitariorum (Regula Grimlaici), in: Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983), Sp. 1598-1600.

Clark, G., Monastic Economies? Aspects of Production and Consumption in Early Medieval Central Italy, in: Archeologia medievale 24 (1997), S. 31-54.

Coccia, E., *Regula et vita*. Il diritto monastico e la regola francescana, in: De Medio Aevo 2,1 (2013), S. 169-212.

Cohen, E., Roads and Pilgrimage. A Study in Economic Interaction, in: *Studi medievali* ser. 3, 21 (1980), S. 321-341.

Comba, R./ Merlo, G. G. (Hg.), *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*. Atti del Convegno Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi. Giovedì 23 - Domenica 26 Settembre 1999 (*Storia e Storiografia* 26), Cuneo 2000.

Conklin, G., Law, Reform, and the Origins of Persecution. Stephen of Tournai and the Order of Grandmont, in: *Mediaeval Studies* 61 (1999), S. 107-136.

Constable, G., Cluniac Reform in the Eleventh Century, in: Ders., *The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation* (*Vita regularis Abhandlungen* 43), Berlin/ Münster 2010, S. 81-99.

Constable, G., Cluniac Tithes and the Controversy between Gigny and Le Miroir, in: Ders., *The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation* (*Vita regularis Abhandlungen* 43), Berlin/ Münster 2010, S. 437-468.

Constable, G., Cluny and the First Crusade, in: Ders., *The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation* (*Vita regularis Abhandlungen* 43), Berlin/ Münster 2010, S. 197-212.

Constable, G., Cluny – Cîteaux – La Chartreuse. San Bernardo e la diversità delle forme di vita religiosa nel XII secolo, in: Ders., *The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation* (*Vita regularis Abhandlungen* 43), Münster 2010, S. 241 – 263.

Constable, G., Cluny in the Monastic World of the Tenth century, in: Ders., *The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation* (*Vita regularis Abhandlungen* 43), Berlin/ Münster 2010, S. 43-77.

Constable, G., *Eremitical Forms of Monastic Life*, in: Ders., *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe* (*Collected Studies Series* 273), London 1988, V, S. 239 – 264.

Constable, G., Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life, especially in the Eleventh and Twelfth Centuries, in: Ders., Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe (Collected Studies Series 273), London 1988, IV, S. 99-118.

Constable, G., Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N.S. 10), Cambridge 1964.

Constable, G., Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe (Collected Studies Series 273), London 1988.

Constable, G., The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation (Vita regularis Abhandlungen 43), Berlin/ Münster 2010.

Constable, G., The Reception-Privilege of Cluny, in: Ders., The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation (Vita regularis Abhandlungen 43), Berlin/ Münster 2010, S. 163-178.

Constable, G., The Reformation of the Twelfth Century. The Trevelyan Lectures Given at the University of Cambridge, 1985, Cambridge u.a. 1996.

Constable, G., Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The Interpretation of Mary and Martha – The Ideal of the Imitation of Christ – The Orders of Society, Cambridge 1995.

Cowdrey, H. E. J., Hugh of Avalon, Carthusian and Bishop, in: Ders., The Crusades and Latin Monasticism, 11th – 12th Centuries (Collected Studies Series 662), Aldershot u.a. 1999, XVII, S. 41 – 57.

Cowdrey, H. E. J., The Carthusians and Their Contemporary World: The Evidence of Twelfth-Century Bishops' *Vitae*, in: Ders., The Crusades and Latin Monasticism, 11th – 12th Centuries (Collected Studies Series 662), Aldershot u.a. 1999, XVI, S. 26 – 43.

Cowdrey, H. E. J., The Crusades and Latin Monasticism, 11th – 12th Centuries (Collected Studies Series 662), Aldershot u.a. 1999.

Cygler, F., Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniazensern, in: Melville, G., *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen (Vita regularis Abhandlungen 1)*, Münster 1996, S. 6-58.

Cygler, F., *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter. Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser (Vita regularis Abhandlungen 12)*, Münster 2002.

Cygler, F., *Les consuetudines et statuta des chartreux au Moyen Âge*, in: Andenna, C./ Melville, G. (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari/ Noci/ Lecce, 26 – 27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23 – 24 maggio 2003 (Vita regularis Abhandlungen 25)*, Münster 2005, S. 179 – 193.

Cygler, F., *Règles, coutumiers et statuts (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Brèves considérations historico-typologiques*, in: Derwich, M. (Hg.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes. Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R., Wrocław-Ksiaz, 30 novembre – 4 décembre 1994 (Travaux du L.A.R.H.C.O.R. Colloquia 1)*, Bd. 1, Wrocław 1995, S. 31-49.

Cygler, F., *Vom „Wort“ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten über die „Consuetudines Guigonis“*. Propositum und Institutionalisierung im Spiegel der kartäusischen Ordensschriftlichkeit (11. – 14. Jahrhundert), in: Keller, H./ Meier, C./ Scharff, T. (Hg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern. Akten des Internationalen Kolloquiums 8. – 10. Juni 1995 (Münstersche Mittelalter-Schriften 76)*, München 1999, S. 95 – 109.

Dalarun, J., *Erotik und Enthaltbarkeit. Das Kloster des Robert von Arbrissel. Mit einem Vorwort von G. Duby. Aus dem Französischen von J. und G. Woltmann-Zeitler*, Frankfurt a.M. 1987.



Dalarun, J., L'indignité au pouvoir, in: Barret, S./ Melville, G. (Hg.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis Abhandlungen 27)*, Münster 2005, S. 3-68.

Dannenberg, L.-A., *Das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Vita regularis Abhandlungen 39)*, Berlin 2008.

Dartmann, C., Normative Schriftlichkeit im früheren Mittelalter: das benediktinische Mönchtum, in: *ZRG KA 100* (2014), S. 1-61.

Davril, A., Coutumiers directifs et coutumiers descriptifs d'Ulrich à Bernard de Cluny, in: Boynton, S./ Cochelin, I. (Hg.), *From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny / Du cœur de la nuit à la fin du jour. Les coutumes clunisiennes au moyen âge (Disciplina monastica 3)*, Turnhout 2005, S. 23-28.

Delbène, A., *De familiae Cistercianae, necnon Altaecombae, Sancti Sulpicij, ac Stamedei coenobiorum in Sabaudia sitorum, origine, Camberij 1594.*

Delisle, L., Examen de treize chartes de l'ordre de Grammont, in: *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie 20* (1853), S. 171-221.

Dell'Acqua, F., Craft Production in Early Western Monasticism: Rules, Spaces, Products, in: Dey, H./ Fentress, E. (Hg.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages (Disciplina Monastica 7)*, Turnhout 2011, S. 289-314.

Demotz, B., Chapitre II. Les comtés aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, in: Ders./ Brondy, R./ Leguay, J.-P. (Hg.), *La Savoie de l'an mil à la Réforme. XI<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> siècle (Histoire de la Savoie 2)*, Rennes 1984, S. 29-38.

Demotz, B., Choix et représentations. L'entourage des comtes de Savoie du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, in: Kupper, J.-L./ Marchandise, A. (Hg.), *A l'ombre du pouvoir. Les entourages princiers au moyen âge (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 283)*, Genf 2003, S. 267-276.

Demotz, B., La frontière au Moyen Âge d'après l'exemple du comté de Savoie (début XIII<sup>e</sup> – début XV<sup>e</sup> siècles), in: Guillemain, B. (Hg.), Les principautés au Moyen-Âge. Communications du Congrès de Bordeaux en 1973. Cartes, discussions (Actes des Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public), Bordeaux 1979, S. 95-116.

Demotz, B., Le comté de Savoie du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Pouvoir, château et État au Moyen Âge, Genf 2000.

Demotz, B., Art. Savoyen, in: LexMA 7, Sp. 1415-1422.

Demotz, B., Art. Villars, in: LexMA 8, Sp. 1681 f.

Dereine, C., L'obituaire primitif de l'ordre de Grandmont, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 87 (1960), S. 325-332.

Desilve, J. (Hg.), Lettres d'Étienne de Tournai. Nouvelle édition, Valenciennes/ Paris 1893.

Diem, A., Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens (Vita regularis Abhandlungen 24), Münster 2005.

Diem, A., Inventing the Holy Rule. Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West, in: Dey, H. W./ Fentress, E. (Hg.), Western Monasticism ante litteram. The Space of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages (Disciplina monastica 7), Turnhout 2011, S. 53-84.

Diem, A., Was bedeutet "Regula Columbani"?, in: Pohl, W./ Diesenberger, M. (Hg.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter (Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 301), Wien 2002, S. 63-89.

Dinzelbacher, P., Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, Darmstadt<sup>2</sup>2012.

Dubois, J., Art. Bruno der Kartäuser. I. Leben und Wirken, in: LexMA 2, Sp. 788-790.

Dubois, J., Certosini. II. Osservazioni critiche nel quadro della storia monastica generale, DIP 2, Rom 1975, 802 – 821.

Dubois, J., Grandmontains et chartreux, ordres nouveaux du XII<sup>e</sup> siècle, in: Durand, G./ Nougaret, J. (Hg.), L'Ordre de Grandmont: Art et histoire. Actes des journées d'études de Montpellier, 7 et 8 octobre 1989, Carcassonne 1992, S. 3-21

Dubois, J., Le Bugey au XII<sup>e</sup> siècle. Pierre le vénérable, abbé de Cluny et les Chartreuses du Bugey, Anthelme, prieur de chartreuse et évêque de Belley, in: Trenard, L. (Hg.), Saint Anthelme. Chartreux et Evêque de Belley. Prieur de la Chartreuse de Portes. Prieur de la Grande Chartreuse. Premier général de l'Ordre des Chartreux. Evêque et Comte de Belley. Prince du Saint Empire Romain Germanique. Livre du VIII<sup>e</sup> centenaire 1178-1978, Belley 1979, S. 131-158.

Dubois, J., Le domaine de la Chartreuse de Meyriat, in: Le Moyen Âge 74 (1968), S. 459 – 493.

Dubois, J., Les institutions monastiques au XII<sup>e</sup> siècle. A propos des coutumes de Chartreuse rédigées par Guigues et éditées par un chartreux, in: Revue d'histoire de l'église de France 72 (1986), S. 209 – 244.

Dubois, J., Les limites des Chartreuses, in: Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France (1965), S. 186 – 197.

Dubois, J., Les ordres religieux au XII<sup>e</sup> siècle selon la Curie romaine, in: Revue Bénédictine 78 (1968), S. 283 – 309.

Dubois, J., L'implantation monastique dans le Bugey au Moyen Âge, in: Journal des Savants (1971), S. 15 – 31.

Dubois, J., Moines et monastères du Bugey, in: Le Bugey 49 (1962), S. 1 – 63.

Dubois, J., Quelques problèmes de l'histoire de l'ordre des chartreux à propos de livres récents, in: RHE 63 (1968), S. 27 – 54.

Du Boys, A., Vie de Saint Hugues, évêque de Grenoble. Suivie de la vie de Hugues II, son successeur; d'une extrait d'une biographie de S. Hugues, abbé de Léoncel, et d'une notice chronologique sur les évêques de Grenoble, Paris 1837.

Dunn, M., Church and Society in the Eleventh and Twelfth Centuries. Eastern Influence on Western Monasticism – the Case of Stephen of Muret, Diss. Edinburgh 1981.

Durand, G./ Nougaret, J. (Hg.), L'Ordre de Grandmont: Art et histoire. Actes des journées d'études de Montpellier, 7 et 8 octobre 1989, Carcassonne 1992.

Eberl, I., Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens, ND Ostfildern 2007.

Eisenstadt, S. N./ Giesen, B., The Construction of Collective Identity, in: European Journal of Sociology 36/ 1 (1995), S. 72-102.

Engen, J. van, The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150, in: Speculum 61 (1986), S. 269-304.

Esders, S. (Hg.), Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter, Köln/ Weimar/ Wien 2007.

Excoffon, S., Aspects et limites de l'expansion temporelle cartusienne. La Grande-Chartreuse et les chartreuses dauphinoises aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, in: Comba, R./ Merlo, G. G. (Hg.), Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV). Atti del Convegno Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi. Giovedì 23 - Domenica 26 Settembre 1999 (Storia e Storiografia 26), Cuneo 2000, S. 59-80.

Excoffon, S., Le désert de Chartreuse, in: La Grande Chartreuse: au-delà du silence, hg. von Musée Dauphinois (Grenoble), Grenoble 2002, S. 18-31.

Excoffon, S., Les chartreuses dans leur environnement ecclésiastique, territorial et politique. L'exemple du Dauphiné et de la Savoie, XII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècle, in: Chiaberto, S. (Hg.), Certose di montagna, certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico. VIII centenario della

certosa di Monte Benedetto. Atti del convegno internazionale di Villar Focchiardo – Susa – Avigliana – Collegno, 13-16 luglio 2000), Borgone di Susa 2002, S. 137-145.

Excoffon, S., Les chartreuses et leur limites (XI<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle), in: Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations. XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006) (Histoire ancienne et médiévale 96), hg. von Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Paris 2007, S. 87-101

Excoffon, S., Le temporel de la chartreuse de Portes au Moyen Age, in: Hogg, J./ Girard, A./ Le Blévec, D. (Hg.), Les chartreuses de la *Provincia Burgundiae*, aujourd'hui dans le département de l'Ain et l'Ordre des Chartreux (Analecta Cartusiana 260), Bd. 1, Salzburg 2011, S. 191-207.

Excoffon, S., Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises XII<sup>ème</sup> – XV<sup>ème</sup> siècles, Grenoble 1997.

Floryszczak, S., Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit (Studien und Texte zu Antike und Christentum 26), Tübingen 2005.

Fougerat, M., Badeix (Dordogne) - celle n°32, <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/Badeix.html> (22.06.2015).

Fougerat, M., Boisvert (Hte-Vienne), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/boisvert.html> (22.06.2015).

Fougerat, M., Bonneval de Serre (Hte Vienne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/bonneval\\_serre.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/bonneval_serre.html) (22.06.2015).

Fougerat, Étricor (Cahiers) = Fougerat, M., Étricor (commune d'Etagnac – Charente). Chapelle grandmontaine de Saint Pardoux (XII<sup>e</sup> siècle), in: Les Cahiers grandmontains 45 (2012), S. 2-19.

Fougerat, M., Étricot (celle n° 7), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/Etricot.htm> (22.06.2015).

Fougerat, M., La Boulonie (Charente), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/boulonie.html> (22.06.2015).

Fougerat, M., La Plaigne (Dordogne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/plaigne\\_la.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/plaigne_la.html) (22.06.2015).

Fougerat, M., Le Châtenet (Haute-Vienne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/chatenet\\_le.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/chatenet_le.html) (22.06.2015).

Fougerat, M., Le Cluzeau (Hte Vienne), [http://grandmont.pagesperso-orange.fr/cluzeau\\_le.html](http://grandmont.pagesperso-orange.fr/cluzeau_le.html) (22.06.2015).

Fougerat, Les celles grandmontaines I = Fougerat, M., Les celles grandmontaines de l'ancien diocèse de Limoges, in: Les Cahiers grandmontains 23 (2001), S. 12-51.

Fougerat, Les celles grandmontaines II = Fougerat, M., Les celles grandmontaines en Haute-Vienne (2<sup>e</sup> partie), in: Les Cahiers grandmontains 24 (2001), S. 2-38.

Fougerat, M., Liste des fondations grandmontaines, <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/liste.html> (22.06.2015).

Fougerat, M., Malgorce (Corrèze), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/malgorce.html> (22.06.2015).

Fougerat, M., Sauvagnac (commune de 87340 - St Léger-la-Montagne), <http://grandmont.pagesperso-orange.fr/Sauvagnac.html> (22.06.2015).

Fouquet, J./ Frère Philippe-Étienne, "Des bons-hommes". Histoire de l'ordre de Grandmont, 1074 – 1772, Chambray-lès-Tours 1985.

Frank, K. S., Art. Cluny, in: TRE 8, S. 126-132.

Frank, K. S., Fiktive Mündlichkeit als Grundstruktur der monastischen Literatur, in: *Studia Patristica* 25 (1993), S. 356–375.

Frank, K. S., Grimlaicus, ‘Regula solitariorum’, in: Felten, F. J./ Jaspert, N. (Hg.), *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin 1999, S. 21–35.

Frank, K. S., „Siehe das Gesetz, unter dem du dienen willst“. Der geschichtliche Ort der Benediktusregel, in: *Erbe und Auftrag* 56 (1980), S. 427-440.

Fürst, C. G., Art. Dispens, in: *LexMA* 3, Sp. 1113 f.

Füser, T., Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert) (*Vita regularis Abhandlungen* 9), Münster u.a. 2000.

Gaborit, J.-R., *L’architecture de l’ordre de Grandmont*, Paris 1963.

Gagnér, S., *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung* (Uppsala Universitet: *Acta Universitatis Upsaliensis/ Studia iuridica Upsaliensia* 1), Stockholm u.a. 1960.

Galland, B., *Deux archevêchés entre la France et l'Empire. Les archevêques de Lyon et les archevêques de Vienne. Du milieu du XIIe Siècle au milieu du XIVe siècle* (*Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome* 282), Rom 1994.

Gastaldelli, F., Anmerkungen und historischer Kommentar, in: *Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck 1992, S. 1046-1155.

Gastaldelli, F., Anmerkungen und historischer Kommentar, in: *Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 3, Innsbruck 1992, S. 1062-1245.

Génicot, L., Présentation de saint Étienne de Muret et de la pauvreté, in: *La Revue Nouvelle* 19 (1954), S. 578-589.

Gernet, L., Droit et prédroit en Grèce ancienne, in: *L'année sociologique*, 3e série, Bd. 3 (1948/49), S. 21-119.

Girard, A./ Le Blévec, D./ Nabert, N. (Hg.), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l'Institut catholique de Paris (Analecta Cartusiana 189)*, Salzburg 2003.

Giuliani, A., *Cartusia e Certose. Consolidamenti istituzionali e prima irradiazione italiana*, in: Comba, R./ Merlo, G. G. (Hg.), *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV). Atti del Convegno Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi. Giovedì 23 - Domenica 26 Settembre 1999 (Storia e Storiografia 26)*, Cuneo 2000, S. 415 – 441.

Giuliani, A., *La formazione dell'identità certosina (1084 – 1155) (Analecta Cartusiana 155)*, Salzburg 2002.

Goetz, H.-W., *Die Gottesfriedensbewegung im Licht neuerer Forschungen*, in: Buschmann, A./ Wadle, E. (Hg.), *Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit (Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft / NF 98)*, Paderborn u.a. 2002, S. 31-54.

Goetz, H.-W., *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, in: *Francia* (1983), S. 193-239.

Goßens, B., *Bruno von Köln. Stifter des Kartäuserordens (Kleine Lebensbilder 7)*, Fribourg u.a. 1938.

Greshake, G. (Hg.), *Epistulae Cartusianae. Frühe Kartäuser-Briefe. Übersetzt und eingeleitet von G. Greshake (Fontes Christiani 10)*, Freiburg u.a. 1992.

Grezillier, A., *Vestiges grandmontains*, in: *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin* 86:3 (1957), S. 411-424.



Grill, L., Benediktinisch-cisterziensischer Einfluß auf die Gründung des Kartäuserordens, in: Hogg, J. L. (Hg.), Die Kartäuser in Österreich, Bd. 2 (Analecta Cartusiana 83), Salzburg 1981, S. 3 – 18.

Grotefend, H., Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit, <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/gaeste/grotefend/grotefend.htm> (2.08.2015).

Guibert, L., Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont, in: Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin 23 (1875), S. 5-160, 197-304.

Guibert, L., Destruction de l'ordre et de l'abbaye de Grandmont. Appendice, in: Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin 25 (1877), S. 35-384.

Guichenon, S., Histoire de Bresse et de Bugey. Contenant ce qui s'y est passé de memorable sous les romains, roys de Bourgogne & d'Arles, empereurs, sires de Baugé, comtes & ducs de Sauoye, & roys tres chrestiens, iusques à l'eschange du marquisat de Saluces. Avec les fondations des abbayes, prieurés, chartreuses & eglises collegiales, origines des villes, chasteaux, seigneuries & principaux fiefs & genealogies de toutes les familles nobles. Justifiée par Chartes, Titres, Chroniques, Manuscripts, Auteurs anciens & modernes & autres bonnes preuves. Divisée En Quatre Parties, Bd. 2, Lyon 1650.

Guichonnet, P. (Hg.), Histoire de la Savoie (Univers de la France et des pays francophones. Histoire des provinces), Toulouse 1973.

Guigue, M.-C., Notice sur la chartreuse d'Arvières en Valromey, Lyon 1869.

Guigue, M.-C., Préface, in: Ders. (Hg.), Petit cartulaire de l'Abbaye de Saint-Sulpice en Bugey. Suivi de Documents inédits pour servir à l'Histoire du Diocèse de Belley, Lyon 1884, S. VII-IX.

Gukenbiehl, H. L., Institution und Organisation, in: Korte, H./ Schäfers, B. (Hg.), Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie (Einführungskurs Soziologie 1), Wiesbaden <sup>7</sup>2008, S. 145-161.

Hagemeyer, O., *Ecce lex ...*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 96 (1985), S. 238-246.

Hallam, E. M., *Henry II, Richard I and the Order of Grandmont*, in: *Journal of Medieval History* 1 (1975), S. 165-186.

Hallinger, K., *Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt*, in: *Untersuchungen zu Kloster und Stift (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 68; *Studien zur Germania Sacra* 14), hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen 1980, S. 140-166.

Hallinger, K., *Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt*, in: Steidle, B. (Hg.), *Commentationes in regulam S. Benedicti (Studia Anselmiana* 42), Rom 1957, S. 231-319.

Hart, H. L. A., *Recht und Moral. Drei Aufsätze. Aus dem Englischen übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von N. Hoerster*, Göttingen 1971.

Haseldine, J. (Hg.), *The Letters of Peter of Celle (Oxford Medieval Texts)*, Oxford 2001.

Haye, T., *Das „Antidotum“ des Magister Wilhelm: Eine rhythmische Werbeschrift für den jungen Grammontenserorden (ca. 1130/1140)*, in: Bihrer, A./ Stein, E. (Hg.), *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, Leipzig 2004, S. 401-426.

Hehl, E.-D. (Hg.), *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002.

Hehl, E.-D., *Innovatio/ Renovatio. Prozesse von Abstrahierung und Differenzierung im 12. Jahrhundert*, in: Breitenstein, M./ Burkhardt, S./ Dücker, J. (Hg.), *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs (Vita regularis Abhandlungen* 48), Berlin u.a. 2012, S. 21-38.

Heimbucher, M., *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Bd. 1*, München/ Paderborn/ Wien <sup>3</sup>1965 (ND).

Heinzmann, R., Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie 7; Kohlhammer Urban-Taschenbücher 351), Stuttgart <sup>3</sup>2008.

Helvétius, A.-M., L'abbatiat laïque comme relais du pouvoir royal aux frontières du royaume. Le cas du nord de la Neustrie au IXe siècle, in: Le Jan, R. (Hg.), La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IXe siècle aux environs de 920) (Collection Histoire et littérature régionales 17), Villeneuve d'Ascq 1998, S. 285-299.

Herbers, K./ López Alsina, F./ Engel, F. (Hg.): Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns: Legaten, delegierte Richter, Grenzen, Berlin 2013.

Herbers, K. / Johrendt, J. (Hg.), Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia, Berlin 2009.

Herbers, K., Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von K. Herbers, Tübingen 1986.

Herbers, K., Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der „Liber sancti Jacobi“. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter (Historische Forschungen 7), Wiesbaden 1984.

Herbers, K., Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt (C.H. Beck Wissen/ Beck'sche Reihe 2394), München <sup>3</sup>2011.

Herbers, K., Via peregrinalis, in: Plötz, R. (Hg.), Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt (Jakobus-Studien 2), Tübingen 1990, S. 1-25.

Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Altertum und Mittelalter, Lizenzausgabe für Zweitausendeins nach der 12. Aufl. 1980, Frankfurt a.M. o. J.

Hoerster, N., Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie (Beck'sche Reihe 1706), München 2006.

Hogg, J. L. (Hg.), Die Kartäuser in Österreich, 3 Bde (Analecta Cartusiana 83), Salzburg 1980/ 81.

Hogg, J. L., Die Lebensformen der Kartäuser im Vergleich zu anderen Orden, in: Sodmann, T. (Hg.), *Judocus Vredis. Kunst aus der Stille. Eine Klosterwerkstatt der Dürerzeit*, Borken 2001, S. 51 – 59.

Hogg, J./ Girard, A./ Le Blévec, D. (Hg.), *Les chartreuses de la Provincia Burgundiae, aujourd'hui dans le département de l'Ain et l'Ordre des Chartreux* (Analecta Cartusiana 260), 2 Bde, Salzburg 2011.

Hogg, J. L., Le souvenir de Bruno dans l'Ordre, de sa mort à sa canonisation, in: Girard, A./ Le Blévec, D./ Nabert, N. (Hg.), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l'Institut catholique de Paris* (Analecta Cartusiana 189), Salzburg 2003, S. 151 – 178.

Hogg, J. L., The Carthusians and the "Rule of St. Benedict", in: Rosenthal, A. (Hg.), *Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel v. Severus OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 24. August 1988 dargeboten* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums. Supplementband 5), Münster 1988, S. 281 – 318.

Houben, H., Ein Orden ohne Charismatiker. Bemerkungen zum Deutschen (Ritter-)Orden im Mittelalter, in: Andenna, G./ Breitenstein, M./ Melville, G. (Hg.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte“ in Verbindung mit Projekt C "Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter" und Projekt W "Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder" des Sonderforschungsbereichs 537 "Institutionalität und Geschichtlichkeit"* (Dresden, 10. – 12. Juni 2004) (Vita regularis Abhandlungen 26), Münster 2005, S. 217-225.

Hourlier, J., La Règle de saint Benoît, source de droit monastique, in: *Études d'histoire du droit canonique, dédiées à Gabriel LeBras*, Bd. 1, Paris 1965, S. 157-168.

Hourlier, J., Le chapitre général jusqu'au moment du Grand Schisme. Origines - développement - étude juridique, Paris 1935.

Hutchison, C., The Hermit Monks of Grandmont (Cistercian Studies Series 118), Kalamazoo 1989.

Iogna-Prat, D., Moines et chanoines: règles, coutumiers et textes liturgiques, in: Vauchez, A./ Caby, C. (Hg.), L'Histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Age. Guide de recherche et documents (L'Atelier du médiéviste 9), Turnhout 2003, S. 71-97.

Jacobs, U. K., Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 16), Köln u.a. 1987.

Jacobs, U. K., Was versteht Benedikt von Nursia unter „lex“? Zu einer Studie von Oda Hagemeyer OSB, in: Regulae Benedicti Studia 13 (1984), S. 69-71.

Jäkel, G., ... *usque in praesentem diem*. Kontinuitätskonstruktionen in der Eigengeschichtsschreibung religiöser Orden des Hoch- und Spätmittelalters (Vita regularis 52), Berlin 2013.

Jansen, N., Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, in: Ders./ Oestmann, P. (Hg.), Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung, Tübingen 2011, S. 125-154.

Jansen, N./ Oestmann, P. (Hg.), Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung, Tübingen 2011.

Janssen, W., Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Schisma Anaklets II. bis zum Tode Coelestins III. (1130 – 1198) (Kölner Historische Abhandlungen 6), Köln 1961.

Jaritz, G., „Transeuntes ad alium ordinem.“ The Position of Cistercians and Carthusians in the Middle Ages, in: Medium Aevum Quotidianum 37 (1997), S. 32-39.

Johrendt, J./ Müller, H. (Hg.), *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III.*, Berlin 2008.

Kaiser, R., Art. *Belley*, in: *LexMA 1*, Sp. 1847.

Kaufmann, E., Art. *Billigkeit*, in: *HRG 1*, Sp. 431-437.

Kehnel, A., *Der freiwillig Arme ist ein potentiell Reicher. Zur Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut*, in: Dies./ Melville, G. (Hg.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis Abhandlungen 13)*, Münster 2001, S. 203-228.

Kehnel, A., *Heilige Ökonomie. Ansätze zu einer systematisch vergleichenden Erforschung der Wirtschaftsorganisation mittelalterlicher Klöster und Orden*, in: Melville, G./ Müller, A. (Hg.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Vita regularis Abhandlungen 34)*, Berlin 2007, S. 269-320.

Kehnel, A./ Melville, G. (Hg.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis Abhandlungen 13)*, Münster 2001.

Keller, H./ Grubmüller, K./ Staubach, N. (Hg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen (Münstersche Mittelalter-Schriften 65)*, München 1992.

Keller, H./ Meier, C./ Scharff, T. (Hg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern. Akten des Internationalen Kolloquiums 8. – 10. Juni 1995 (Münstersche Mittelalter-Schriften 76)*, München 1999.

Keller, H., *Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter. Der neue Sonderforschungsbereich 231 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, in: *FMSSt 22* (1988), S. 388-409.

Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997.

Knowles, D., From Pachomius to Ignatius. A Study in the Constitutional History of the Religious Orders (The Sarum Lectures 1964/65), Oxford 1966.

Köpf, U., Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser, in: Lorenz, S. (Hg.), Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski (Contubernium 59), Stuttgart 2002, S. 215 – 231.

Korn, K., *Quae a rationis tramite non discordant*. Die Interaktion zwischen Päpsten und Orden am Ende des 12. Jahrhunderts (1181-1198), Diss. Dresden 2009; [http://www.qucosa.de/fileadmin/data/qucosa/documents/8816/Dissertation\\_aktuelle\\_Fassung\\_mit\\_Literaturliste\\_und\\_Anhang.pdf](http://www.qucosa.de/fileadmin/data/qucosa/documents/8816/Dissertation_aktuelle_Fassung_mit_Literaturliste_und_Anhang.pdf) (26.02.2013).

Kühtreiber, T., Straße und Burg. Anmerkungen zu einem vielschichtigen Verhältnis, in: Ders./ Holzner-Tobisch, K./ Blaschitz, G. (Hg.), Die Vielschichtigkeit der Straße. Kontinuität und Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 29.November bis 1. Dezember 2007 (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 22; Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 826), Wien 2012, S. 263-301.

Labande, E.-R., Dans l'Empire Plantagenet, in: Ders. (Hg.), Histoire du Poitou, du Limousin et des pays charentais. Vendée, Aunis, Saintonge, Angoumois (Univers de la France et des pays francophones. Histoire des provinces), Toulouse 1976, S. 133-150.

Lagier, A., La chartreuse de la Syle-Bénite, in: Bulletin de l'Académie Delphinale Ser. 4, 2 (1889), S. 215-295.

Lagrange, F./ Lagrange-Dardant, S., Histoire d'Ambazac, Limoges 1991.

Landau, P., Gratian und die Sententiae Magistri A, in: Mordek, H. (Hg.), Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund Kottje zum 65. Geburtstag (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 3), Frankfurt a.M. u.a. 1992, S. 311-326.

Landes, R., Art. Martialis, in: LexMA 6, Sp. 337 f.

Landwehr, A., „Normdurchsetzung“ in der Frühen Neuzeit? Kritik eines Begriffs, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 48 (2000), 146–162.

Landwehr, A., Policey im Alltag. Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg (Studien zu Policey und Policeywissenschaft), Frankfurt a.M. 2000.

Lanthonie, A., Histoire de l'Abbaye de Grandmont en Limousin, Saint-Sylvestre 1976.

Laporte, ASVC = Laporte, M., Aux sources de la vie cartusienne, 8 Bde, Saint-Pierre-de-Chartreuse: La Grande Chartreuse 1960 – 1971.

Laporte, M., Certosini. I. Fisionomia storica e spirituale dell'Ordine, DIP 2, Rom 1975, 782 – 802.

Laporte, M., Introduction, in: Ders. (Hg.), Guigues Ier Prieur de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux (Sources chrétiennes 313, Série des textes monastiques d'occident 52), Paris 1984, S. 7 – 143.

Larigauderie-Beijeaud, M., Bonneval de Serre ou Bonneval de Montusclat, deux dépendances grandmontaines parfois confondues, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 135 (2007), S. 99-126.

Larigauderie-Beijeaud, M., De l'ermitage à la seigneurie: l'espace économique et social de Grandmont, XII<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles (Histoire médiévale et archéologie 22/ 2009), Amiens 2009.

Larigauderie-Beijeaud, M., Muret et Boisvert, deux sites grandmontaines, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 134 (2006), S. 11-64.



Larigauderie-Beijeaud, M., Notre-Dame des Bronzeaux, "celle" de l'Ordre de Grandmont, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 127 (1999), S. 79-102.

Larigauderie-Beijeaud, M., Saint-Marc ou l'Écluse, celle grandmontaine du val du Taurion, in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 137 (2009), S. 57-79.

Lasteyrie, C. de, L'abbaye de Saint-Martial de Limoges. Étude historique, économique et archéologique, précédé de recherches nouvelles sur la vie du saint, Paris 1901.

Lawrence, C. H., Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages, Harlow u.a. 2001.

Lebecq, S., The Role of the Monasteries in the Systems of Production and Exchange of the Frankish World between the Seventh and the Beginning of the Ninth Centuries, in: Hansen, I. L./ Wickham, C. (Hg.), The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand (The Transformation of the Roman World 11), Leiden (2000), S. 121-148.

Lecler, A., Histoire de l'Abbaye de Grandmont. Paroisse de Saint-Sylvestre (Haute-Vienne), Limoges 1909.

Leclercq, J., Diversification et identité dans le monachisme au XIIe siècle, in: Studia monastica 28 (1986), S. 51-74.

Leclercq, J., La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles, in: Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo 70 (1958), S. 19-41.

Le Couteulx, C., Annales Ordinis Cartusienis ab anno 1084 ad annum 1429, nunc primum a monachis ejusdem ordinis in lucem editi, 8 Bde, Monstrolii 1887-1891.

Legrand, B., Die Klosteranlagen der Grammontenser. Studien zur französischen Ordensbaukunst des 12. und 13. Jahrhunderts, Diss. Freiburg i.Br. 2006, <http://dnb.info/981890768/34> (28.07.2015).

Leguay, J.-P., Chapitre III. L'Église en Savoie à l'époque féodale: le temps des mutations, XI<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> siècles, in: Ders./ Brondy, R./ Demotz, B. (Hg.), *La Savoie de l'an mil à la Rèforme. XI<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> siècle (Histoire de la Savoie 2)*, Rennes 1984, S. 39-63.

Leguay, J.-P., Chapitre V. Les premières lueurs d'une nouvelle civilisation: l'éveil économique, social et artistique de la Savoie féodale, in: Ders./ Brondy, R./ Demotz, B. (Hg.), *La Savoie de l'an mil à la Rèforme. XI<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> siècle (Histoire de la Savoie 2)*, Rennes 1984, S. 75-112.

Lemaître, J.-L., *Le livre des anniversaires de l'abbaye de Meymac*, in: Ders., *Le Limousin monastique. Autour de quelques textes (Mémoires et documents sur le Bas-Limousin)*, Ussel 1992, S. 215-242.

Le Masson, I., *Annales ordinis Cartusienis. Tribus tomis distributi. Tomus Primus: Complectens ea quae ad Institutionem, disciplinam & observantias Ordinis spectant*, Corrierie 1687.

Le Seigneur, P. J., *La chartreuse des Écouges (Analecta Cartusiana 232)*, Salzburg 2005.

Leyser, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000 – 1150 (New Studies in Medieval History)*, London/ Basingstoke 1984.

Little, L. K., *Intellectual Training and Attitudes towards Reform, 1075-1150*, in: Louis, R./ Jolivet, J./ Châtillon, J. (Hg.), *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XIIe siècle (Actes et mémoires des colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546)*, Paris 1975, S. 235-254.

Little, L. K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, London 1978.

Loades, Judith (Hg.), *Monastic Studies. Bd 2: The Continuity of Traditions*, Bangor 1991.

Locatelli, R., *Sur les chemins de la perfection. Moines et chanoines dans le diocèse de Besançon vers 1060-1220 (C.E.R.C.O.R. Travaux et Recherches 2)*, Saint-Etienne 1992.

Löbbel, H., *Der Stifter des Carthäuser-Ordens. Der heilige Bruno aus Köln. Eine Monographie* (Kirchengeschichtliche Studien Bd. 5 H. 1), Münster 1899.

Lorenz, S. (Hg.), *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski* (Contubernium 59), Stuttgart 2002.

Luchaire, A., *Lettre de M. A. Luchaire sur la question de l'origine des pairs de France et la lettre de Pierre Bernard, ancien prieur de Grandmont*, in: *Revue historique* 54 (1894), S. 382-391.

Lutterbach, H., *Monachus factus est. Die Mönchswerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 44), Münster 1995.

Mabillon, J., *Annales Ordinis S. Benedicti occidentalium monachorum patriarchae. In quibus non modo res monasticae, sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur*, Bd. 5: *Complectens res gestas ab anno Christi MLXVII. ad annum MCXVI. inclusive, cum Appendice, & Indicibus necessariis*, Paris 1713.

Mabillon, J., *Praefationes Actis Sanctorum Ordinis S. Benedicti. In saeculorum classes distributes, praefixae, quibus accedit ejusdem disquisitio de cursu gallicano*, Rouen 1732.

Maccarrone, M., *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*, in: *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215). Atti della settima Settimana internazionale di studio. Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977* (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche 9), Mailand 1980, S. 49-132.

Mahn, J.-B., *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (1098-1265)*, Paris <sup>2</sup>1951.

Mariotte, J.-Y., *Chapitre II. L'église face aux pouvoirs laïcs (IX<sup>e</sup> s. – 1260)*, in: Baud, H. (Hg.), *Le diocèse de Genève-Annecy* (Histoire des diocèses de France 19), Paris 1985, S. 29-49.

Martin, D. D., Carthusians, Canonizations and the Universal Call to Sanctity, in: de Leo, P. (Hg.), San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente. Comitato Nazionale Celebrazioni IX Centenario della Morte di San Bruno di Colonia. Secondo Convegno Internazionale. Serra San Bruno, 2-5 ottobre 2002, Palazzo Chimirri, Soveria Mannelli 2004, S. 131 – 149.

Martin, D. D., Sanctity in Carthusian Spirituality, in: Girard, A./ Le Blévec, D./ Nabert, N. (Hg.), Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l'Institut catholique de Paris (Analecta Cartusiana 189), Salzburg 2003, S. 197 – 215.

Martin, J./ Walker, L. E. M., At the Feet of St Stephen Muret: Henry II and the Order of Grandmont *redivivus*, in: Journal of Medieval History 16 (1990), S. 1-12.

Mazón, C., Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica (Analecta Gregoriana 24. Series iuris canonici Sectio A n. 3), Rom 1940.

Méhu, D., Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (Xe-XVe siècles), Diss. Lyon 1999; [http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/1999/mehu\\_d/#p=0&a=top](http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/1999/mehu_d/#p=0&a=top) (19.01.2013)

Melville, G., Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden, in: Rogge, J. (Hg.), Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 2), Korb 2008, S. 77-98.

Melville, G./ Oberste, J. (Hg.), Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis Abhandlungen 11), Münster 1999.

Melville, G., Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012.

Melville, G., 'Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones'. Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo, in: Zito, G. (Hg.), Chiesa e società

in Sicilia. I secoli XII-XVI. Atti del II convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania 25-27 novembre 1993, Turin 1995, S. 324-345.

Melville, G., *Duo novae conversationis ordines*. Zur Wahrnehmung der frühen Mendikanten vor dem Problem institutioneller Neuartigkeit im mittelalterlichen Religiosentum, in: Ders./ Oberste, J. (Hg.), *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis Abhandlungen 11)*, Münster 1999, S. 1 – 23.

Melville, G., „*In privatis locis proprio jure vivere*“. Zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung, in: Chrobak, W./ Hausberger, K. (Hg.), *Kulturarbeit und Kirche. Festschrift Msgr. Dr. Paul Mai zum 70. Geburtstag (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 39)*, Regensburg 2005, S. 25-38.

Melville, G., *In solitudine ac paupertate*. Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi, in: Ders./ Kehnel, A. (Hg.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis 13)*, Münster 2001, S. 7-30.

Melville, G., *Institutionen im Mittelalter. Neue Forschungsprobleme*, in: *Bulletin de la Société des amis de l'Institut Historique Allemand* 4 (1998), S. 11-33.

Melville, G. (Hg.), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde (Norm und Struktur 1)*, Köln/ Weimar/ Wien 1992.

Melville, G./ Müller, A. (Hg.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Vita regularis Abhandlungen 34)*, Berlin 2007.

Melville, G., *Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht. Eine Skizze zum 12./ 13. Jahrhundert*, in: Landau, P./ Müller, J. (Hg.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law. Munich, 13-18 July 1992 (Monumenta Iuris Canonici. Series C: Subsidia 10)*, Vatikan 1997, S. 691-712.

Melville, G., *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter*, in: Andenna, C./ Ders. (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei*

secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari/ Noci/ Lecce, 26 – 27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23 – 24 maggio 2003 (Vita regularis Abhandlungen 25), Münster 2005, S. 5 – 38.

Melville, G., Stephan von Obazine: Begründung und Überwindung charismatischer Führung, in: Ders./ Andenna, G./ Breitenstein, M. (Hg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte“ in Verbindung mit Projekt C “Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter” und Projekt W “Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder” des Sonderforschungsbereichs 537 “Institutionalität und Geschichtlichkeit” (Dresden, 10. – 12. Juni 2004) (Vita regularis Abhandlungen 26), Münster 2005, S. 85-101.

Melville, G., Von der *Regula regularum* zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997, S. 342 – 363.

Melville, G., Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis, in: Ders. (Hg.), Secundum Regulam Vivere. Festschrift für P. Norbert Backmund, O.Praem., Windberg 1978, S. 205 - 243.

Melville, G., Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, in: FMSt 25 (1991), S. 391-417.

Méras, M., Art. Beaujolais, in: LexMA 1, Sp. 1755-1757.

Méras, M., Le Beaujolais au Moyen Âge, Marseille <sup>2</sup>1979.

Merati, P., „Secundum Deum et Beati Benedicti regulam atque institutionem Carthusiensium fratrum“: le peculiarità dell’esperienza certosina nei documenti pontifici, in: Comba, R./

Merlo, G. G. (Hg.), Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV). Atti del Convegno Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi. Giovedì 23 - Domenica 26 Settembre 1999 (Storia e Storiografia 26), Cuneo 2000, S. 93 – 114.

Merzbacher, F., Art. Aequitas canonica, in: HRG 1, Sp. 58 f.

Meyer, A. de/ Smet, J. M. de, Guigo's "Consuetudines" van de eerste Kartuziers (Medelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der letteren 13, 6), Brüssel 1951.

Meyer, C. H. F., Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters (Mediaevalia Lovaniensia Series I/ Studia XXIX), Löwen 2000.

Meyer, C. H. F., Ordnung durch Ordnen. Die Erfassung und Gestaltung des hochmittelalterlichen Kirchenrechts im Spiegel von Texten, Begriffen und Institutionen, in: Schneidmüller, B./ Weinfurter, S. (Hg.), Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter (VuF 64), Ostfildern 2006, S. 303-411.

Meyer, W., De scismate Grandimontanorum (vier lateinische Rythmen von 1187), in: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Heft 1/ 1906, S. 49-100.

Milano, I. da, Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?, in: Villapadierna, I. a (Hg.), Miscellanea Melchor de Pobladora. Studia Franciscana historica P. Melchiori a Pobladora dedicata, LX aetatis annum et XXV a suscepto regimine instituti historici O.F.M. Cap. agenti (Bibliotheca seraphico-capuccina 23), Bd. 1, Rom 1964, S. 75-97.

Millet, B., Can there be such a Thing as an „Anchoritic Rule“?, in: Innes-Parker, C./ Yoshikawa, N. K. (Hg.), Anchoritism in the Middle Ages. Texts and Traditions (Religion and Culture in the Middle Ages), Cardiff 2013, S. 11-30.

Misch, G., Studien zur Geschichte der Autobiographie, II. Die Meditationen Guigos von Chastel, Prior der Grande Chartreuse, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse (1954), S. 171-209.

Molin, N., *Historia cartusiana ab origine ordinis usque ad tempus auctoris anno 1638 defuncti*, Bd. 1, Tournai 1903.

Molinet, C. du (Hg.), *Magistri Stephani, abbatis s. Genovefae Parisiensis, tum episcopi Tornacensis epistolae, Quę auctiores, emendatiores, & Notis illustratae denuo prodeunt*, Paris 1682.

Moraw, P., Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter, in: *Untersuchungen zu Kloster und Stift (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68; Studien zur Germania Sacra 14)*, hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen 1980, S. 9-37.

Morin, G., Rainaud l'ermite et Ives de Chartres. Un épisode de la crise du cénobitisme au XI-XIIe siècle, in: *Revue bénédictine* 40 (1928), S. 99-115.

Müller, A., Entcharismatisierung als Geltungsgrund? Gilbert von Sempringham und der frühe Gilbertinerorden, in: Andenna, G./ Breitenstein, M./ Melville, G. (Hg.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte“ in Verbindung mit Projekt C „Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter“ und Projekt W „Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder“ des Sonderforschungsbereichs 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ (Dresden, 10. – 12. Juni 2004) (Vita regularis Abhandlungen 26)*, Münster 2005, S. 151-172.

Müller, J., Das „Neukloster“ und die Benediktsregel. Wie „regeltreu“ waren die frühen Zisterzienser?, in: *Cistercienser Chronik* 109 (2002), S. 31-39.



Müntz, M./ Signori, G., Eine frühmittelalterliche Einsiedlerregel und ihre spätmittelalterlichen Leserinnen. Die „Waldregel“ der Stiftsbibliothek St. Gallen, Cod. Sang. 930 (Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Beihefte 17), Stuttgart 2013.

Nagel, E., Carthusian Enclosure, in: Hogg, J./ Girard, A./ Le Blévec, D. (Hg.), Les chartreuses de la *Provincia Burgundiae*, aujourd'hui dans le département de l'Ain et l'Ordre des Chartreux (Analecta Cartusiana 260), Bd. 2, Salzburg 2011, S. 565-576.

Nagel, E., Die Klausur der Kartäuser. Typologie und Grundrissorganisation der großen Kreuzgänge im Spannungsverhältnis zwischen Ordensidealen und örtlicher Lage (Analecta cartusiana 297), 2 Bde, Salzburg 2013.

Nahmer, D. von der, Gregor der Große und der heilige Benedikt, in: *Regulae Benedicti Studia* 16 (1987), S. 81-103.

Oberste, J., Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12. - frühes 14. Jahrhundert) (Vita regularis Abhandlungen 2), Münster 1996.

Pacaut, M., Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France (Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France), Paris 1957.

Palma, L., La povertà nell'„ordo“ di Grandmont, in: *Aevum* 48 (1974), S. 270-287.

Patzold, S., Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs (Historische Studien 463), Husum 2000.

Peeters, T., L'ordre des chartreux et le monachisme bénédictin: une branche au même tronc?, in: *Collectanea Cisterciensia* 72 (2010), S. 319 – 326.

Pellistrandi, C., La pauvreté dans la règle de Grandmont, in: Mollat, M. (Hg.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris 1974, S. 229-245.

Pfaff, V., *Grave Scandalum. Die Eremiten von Grandmont und das Papsttum am Ende des 12. Jahrhunderts*, in: ZRG KA 75 (1989), S. 133-154.

Pfeifer, M., *Die Benediktusregel und die Zisterzienser*, in: *Analecta Cisterciensia* 54 (2002), S. 3-21.

Pfordten, D. von der, *Rechtsphilosophie. Eine Einführung* (C.H. Beck Wissen/ Beck'sche Reihe 2801), München 2013.

Picard, J., *La chronique „Quae in posterum“ de Bernard d'Ambronay, fondateur de Portes. Contribution à l'étude de l'extension de l'Ordre cartusien à ses débuts* (*Miscellanea Cartusiensia* 4; *Analecta cartusiana* 43), Salzburg 1979, S. 3-57.

Pilch, M., *Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte*, Wien/ Köln/ Weimar 2009.

Pohl, W., *Ursprungserzählungen und Gegenbilder. Das archaische Frühmittelalter*, in: Rexroth, F. (Hg.), *Meistererzählungen vom Mittelalter* (HZ Beiheft 46), München 2007, S. 23-41.

Posada, G., *Der heilige Bruno, Vater der Kartäuser. Ein Sohn der Stadt Köln. Mit Beiträgen von Adam Wienand und Otto Beck*, Köln 1987.

Previté-Orton, C. W., *The Early History of the House of Savoy (1000-1233)*, Cambridge 1912.

Ramsay, J. H., *The Angevin Empire: Or the three Reigns of Henry II., Richard I., and John* (A. D. 1154-1216), ND New York 1978.

Renard, J.-P./ Riche, D./ Teyssot, J. (Hg.), *La place et le rôle des femmes dans l'histoire de Cluny. En hommage à Ermengarde de Blesle, mère de Guillaume le Pieux. Actes du colloque de Blesle des 23 et 24 avril 2010, Saint-Just-près-Brioude* 2013.

Ribbe, W., Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter: Agrarwirtschaft, in: Elm, K./ Joerißen, P./ Roth, H. J. (Hg.), Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler. Aachen, Krönungssaal des Rathauses. 3. Juli - 28. September 1980 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10), Köln 1980, S. 203-215.

Rieder, B., Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083 – 1136) (Münchener Universitäts-Schriften. Katholisch-Theologische Fakultät, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N. F. 42), Paderborn u.a. 1997.

Rieder, B., Die Originalität der Berufung des hl. Bruno, in: Girard, A./ Le Blévec, D./ Nabert, N. (Hg.), Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l'Institut catholique de Paris (Analecta Cartusiana 189), Salzburg 2003, S. 51 – 57.

Rieder, B., „Nec quicquam gestat, unde quod sit prior appareat“. Stellung und Selbstverständnis des Vorstehers im frühen Kartäuserorden, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 110 (1999), S. 125 – 146.

Robinson, I. S., The Papacy 1073 – 1198. Continuity and Innovation (Cambridge Medieval Textbooks), Cambridge 1990.

Röhrkasten, J., Regionalism and Locality as Factors in the Study of Religious Orders, in: Melville, G./ Müller, A. (Hg.), Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Vita regularis Abhandlungen 34), Berlin 2007, S. 243-268.

Rösener, W., Die Agrarwirtschaft der Zisterzienser: Innovation und Anpassung, in: Felten, F. J./ Rösener, W. (Hg.), Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter (Vita regularis Abhandlungen 42), Berlin u.a. 2009, S. 67-95.

Rolker, C., Ivo of Chartres and the Panormia: The Question of Authorship Revisited, in: Erdö, P./ Szuromi, S. A. (Hg.), Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval

Canon Law. Esztergom, 3 - 8 August 2008 (Monumenta iuris canonici. Ser. C, Subsidia 14), Vatikan 2010, S. 187-206.

Roman, M. J.-C., L'ordre dauphinois et provençal de Chalais, in: Bulletin de la Société d'Etudes des Hautes-Alpes. Quatrième Série/ 13 (1915/16), S. 27-52, 98-122, 256-269.

Roth, H. J., Beziehungen zwischen Kartäusern und Zisterziensern, in: Hogg, J. L. (Hg.), Die Kartäuser in Österreich, Bd. 1 (Analecta Cartusiana 83), Salzburg 1980, S. 5 – 20.

Roth, H. J., „Das weiße Paradies“ – Zur Wahrnehmung und Vermittlung monastischen Lebens in neuerer Zeit, in: Niederkorn-Bruck, M. (Hg.), Kartäusisches Denken und daraus resultierende Netzwerke vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Internationale Tagung, Kartause Aggsbach 23.-27. August 2011, zum Anlass des 80. Geburtstages von James Hogg, Bd. 5 (Analecta Cartusiana 276,5), Salzburg 2012, S. 69-92.

Roth, H. J., Geographische Grundlagen rheinischer Kartäusergründungen im Vergleich zu denen der Zisterzienser, in: Früh, M./ Ganz, J. (Hg.), Akten des II. Internationalen Kongresses für Kartäuserforschung in der Kartause Ittingen. 1. - 5. Dezember 1993, Ittingen 1995, S. 139-150.

Roth, H. J., Kartäuser und Benediktiner. Eine vergleichende Einführung, in: 1000 Jahre Kultur in Karthaus-Prüll. Geschichte und Forschung vor den Toren Regensburgs. Festschrift zum Jubiläum des ehemaligen Klosters, hg. vom Bezirk Oberpfalz, Regensburg 1997, S. 244 – 248.

Rüther, J., Der heilige Bruno von Köln der Kartäuser (Lebensschule der Gottesfreude 22), Meitingen 1936.

Rüther, A., Art. Profieß, in: LexMA 7, Sp. 240 f.

Sainte-Marthe, D. de, Gallia christiana, in provincias ecclesiasticas distributa; qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciae vicinarumque ditionum ab origine Ecclesiarum ad nostra tempora deducitur, & probatur ex authenticis Instrumentis ad calcem appositis, Bd. 2, Paris 1720.

Schauer, C., *Aufforderung zum Spiel: Foucault und das Recht*, Köln 2006.

Schilling, B., *Guido von Vienne – Papst Calixt II.* (MGH Schriften 45), Hannover 1998.

Schlumbohn, J., *Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühmodernen Staates?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), S. 647–663.

Schmidt, U., Art. „Wahl, A. Allgemein und Deutsches Reich, III. Kanonische Wahl/Bischofswahl“, in: *LexMA* 8, Sp. 1912 f.

Schmugge, L., Art. *Radulf Niger*, in: *LexMA* 7, Sp. 394.

Schreg, R., *Verkehr und Umwelt – Herausforderungen und Interessenskonflikte in Mittelalter und früher Neuzeit*, in: Fischer, T. (Hg.), *Straßen von der Frühgeschichte bis in die Moderne. Verkehrswege - Kulturträger – Lebensraum. Akten des interdisziplinären Kolloquiums Köln Februar 2011* (Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die Antiken Kulturen des Mittelmeerraumes/ Centre for Mediterranean Cultures 10), Wiesbaden 2013, S. 147-167.

Schreiber, G., *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen des vorfranziskanischen Orden vornehmlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. bis auf Lucius III. (1099 - 1181)* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 65/ 68), 2 Bde, Stuttgart 1910.

Schreiner, K., *Erneuerung durch Erinnerung. Reformstreben, Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung im benediktinischen Mönchtum Südwestdeutschlands an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*, in: Andermann, K. (Hg.), *Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Oberrheinische Studien 7), Sigmaringen 1988, S. 35-87.

Schreiner, K., *Puritas Regulae, Caritas und Necessitas. Leitbegriffe der Regelauslegung in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, in: Ders./ Kasper, C. (Hg.), *Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter* (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige: Ergänzungsband 34), St. Ottilien 1994, S. 75-100.

Schreiner, K., Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, in: Keller, H./ Grubmüller, K./ Staubach, N. (Hg.), Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen (Münstersche Mittelalter-Schriften 65), München 1992, S. 37-75.

Schürer, M., Das *propositum* in religiös-asketischen Diskursen. Historisch-semantische Erkundungen zu einem zentralen Begriff der mittelalterlichen *vita religiosa*, in: Barret, S./ Melville, G. (Hg.), Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis Abhandlungen 27), Münster 2005, S. 99-128.

Schwaiger, G., Art. Consuetudines („Gewohnheiten“), in: Ders., Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon (Beck'sche Reihe 1554), München 2003, S. 147 f.

Schwennicke, D., Europäische Stammtafeln. Neue Folge: Stammtafeln zur Geschichte der europäischen Staaten, Bd. 3,3: Andere große europäische Familien. Illegitime Nachkommen spanischer und portugiesischer Königshäuser, Marburg 1985.

Sclafert, T., Le Haut-Dauphiné au Moyen Âge, Paris 1926.

Sereno, C., La „crisi del cenobitismo“: un problema storiografico, in: Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo 104 (2002), S. 31-83.

Severus, E. von, Art. Collatio, in: LexMA 3, Sp. 33.

Seward, D., The Grandmontines – A Forgotten Order, in: The Downside Review 83 (1965), S. 249-264.

Sigal, Les miracles de saint Étienne de Muret († 1124) au XII<sup>e</sup> siècle, in: Durand, G./ Nougaret, J. (Hg.), L'Ordre de Grandmont: Art et histoire. Actes des journées d'études de Montpellier, 7 et 8 octobre 1989, Carcassonne 1992, S. 43-50.

Sourlas, P., Rechtsprinzipien als Handlungsgründe. Studien zur Normativität des Rechts (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie 58), Baden-Baden 2011.

Steckel, S., Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter zwischen Recht und Religion, in: Jansen, N./ Oestmann, P. (Hg.), *Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung*, Tübingen 2011, S. 73-97.

Stratenwerth, G., Art. Rechtsphilosophie, in: Diemer, A./ Frenzel, I. (Hg.), *Das Fischer Lexikon 11: Philosophie*, 353.-360. Tausend, Frankfurt a.M. 1980, S. 280-289.

Strohschneider, P. (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. DFG-Symposion 2006, Berlin 2009, S. 526 – 573.

Szabó, T., Die Entdeckung der Straße im 12. Jahrhundert, in: *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Collectanea 1)*, Bd. 2, Spoleto 1994, S. 913-929.

Teuscher, S., *Erzähltes Recht. Lokale Herrschaft, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter (Campus Historische Studien 44)*, Frankfurt am Main – New York 2007.

Teuscher, S., *Kompilation und Mündlichkeit: Herrschaftskultur und Gebrauch von Weistümern im Raum Zürich (14.-15. Jahrhundert)*, in: *Historische Zeitschrift* 273 (2001), S. 289-333.

Thier, A., *Dynamische Schriftlichkeit. Zur Normbildung in den vorgratianischen Kanonensammlungen*, in: *ZRG KA* 93 (2007), S. 1-33.

Thornton, A., *Introduction*, in: *Grimlaicus, Rule for Solitaries*, translated with introduction and notes by Andrew Thornton (Cistercian Studies Series 200), Collegeville 2011, S. 1–18.

Trenard, L. (Hg.), *Saint Anthelme. Chartreux et Evêque de Belley. Prieur de la Chartreuse de Portes. Prieur de la Grande Chartreuse. Premier général de l'Ordre des Chartreux. Evêque et Comte de Belley. Prince du Saint Empire Romain Germanique. Livre du VIIIème centenaire 1178-1978*, Belley 1979.

Tutsch, B., *Texttradition und Praxis von consuetudines und statuta in der 'Cluniacensis ecclesia' (10.—12. Jahrhundert)*, in: Keller, H./ Neiske, F. (Hg.), *Vom Kloster zum*

Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22. - 23. Februar 1996) (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997, S. 173-205.

Tutsch, B., Zur Rezeptionsgeschichte der *Consuetudines* Bernhards und Ulrichs von Cluny, in: Keller, H./ Meier, C./ Scharff, T. (Hg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern. Akten des Internationalen Kolloquiums 8. – 10. Juni 1995* (Münstersche Mittelalter-Schriften 76), München 1999, S. 79 – 94.

Verpeaux, N., Les religieuses de l'ordre de Saint-Benoît et le respect de la „Règle“. L'exemple des religieuses autunoises, in: Renard, J.-P./ Riche, D./ Teyssot, J. (Hg.), *La place et le rôle des femmes dans l'histoire de Cluny. En hommage à Ermengarde de Blesle, mère de Guillaume le Pieux. Actes du colloque de Blesle des 23 et 24 avril 2010, Saint-Just-près-Brioude 2013*, S. 269-286.

de Vogüé, A., Art. Regola. I. Visione generale filologico-storica delle r. e costituzione religiosa, 1. Antichità, 2. In Occidente + II. R. cenobitiche d'Occidente, DIP 7, Rom 1983, Sp. 1414-1420.

de Vogüé, A., *Les règles monastiques anciennes (400-700) (Typologie des sources du Moyen Age occidental 46)*, Turnhout 1985.

Vollrath, H., Konfliktwahrnehmung und Konfliktdarstellung in erzählenden Quellen des 11. Jahrhunderts, in: Weinfurter, S. u.a. (Hg.), *Die Salier und das Reich, Bd. 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier*, Sigmaringen 1991, S. 279-296.

Walter, J. von, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 9,3,1/2)*, 2 Bde, ND Leipzig 1972.

Warren, A. K., *Anchorites and their Patrons in Medieval England*, Berkeley u.a. 1985.

Warren, W. L., *Henry II*, London 1973.



Weber, M., Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von J. Winckelmann, Tübingen <sup>6</sup>1985, S. 475-488.

Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von J. Winckelmann, Tübingen <sup>2</sup>1951.

Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Zwei Teile in einem Band (Zweitausendeins Klassiker Bibliothek), Frankfurt a.M. 2010.

Weinfurter, S., Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106 - 1147) und die Regularkanoniker (Kölner historische Abhandlungen 24), Köln u.a. 1975.

Weiss, H., Die Zisterzienserabtei Ebrach. Eine Untersuchung zur Grundherrschaft, Gerichtsherrschaft und Dorfgemeinde im fränkischen Raum (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 8), Stuttgart 1962.

Wesjohann, A., Flüchtigkeit und Bewahrung des Charisma. oder: War der heilige Dominikus etwa auch ein Charismatiker?, in: Andenna, G./ Breitenstein, M./ Melville, G. (Hg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte“ in Verbindung mit Projekt C „Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter“ und Projekt W „Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder“ des Sonderforschungsbereichs 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ (Dresden, 10. – 12. Juni 2004) (Vita regularis Abhandlungen 26), Münster 2005, S. 227-260.

Wessley, S. E., Joachim of Fiore and Monastic Reform (American University Studies. Series VII: Theology and Religion 72), New York 1990.

Wienand, A./ Zadnikar, M. (Hg.), Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche, Köln 1983.

Wilkinson, M., Laïcs et convers de l'ordre de Grandmont au XIIe siècle. La création et la destruction d'une fraternité, in: Bouter, N. (Hg.), *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du CERCOR, Tournus, 17-20 juin 1992*, Saint-Étienne 1996, S. 35-50.

Wilkinson, M., La vie dans le monde d'Étienne de Muret et la *vita Stephani Muretensis*, in: Durand, G./Nougaret, J. (Hg.): *L'ordre de Grandmont. Art et histoire. Actes des Journées d'Études de Montpellier 7 et 8 octobre 1989*, Carcassonne 1992, S. 23-41.

Wilkinson, M., Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation of Muret-Grandmont According to its Primitive Traditions, in: *Medieval History 2* (1992), S. 45-67.

Wilkinson, M., The *Vita Stephani Muretensis* and the Early Life of Stephen of Muret, in: Loades, J. (Hg.), *Monastic Studies. The Continuity of Tradition*, Bangor 1990, S. 102-126.

Wilkinson, M., The *Vita Stephani Muretensis* and the Papal Re-Constitution of the Order of Grandmont in 1186 and Thereafter, in: Loades, J. (Hg.), *Monastic Studies. The Continuity of Tradition II*, Bangor 1991, S. 133-155.

Willoweit, D., Art. Kloster, in: *HRG 2* (1978), Sp. 879-890.

Willoweit, D., Art. Vogt, Vogtei, in: *HRG 5*, Sp. 932-946.

Wilmart, A., L'appel à la vie cartusienne suivant Guigues l'Ancien, in: *Revue d'ascétique et de mystique* (1933), S. 337 – 348.

Wilmart, A., La chronique des premiers chartreux, in: *Revue Mabillon 2e série 22, Seizième année: 62* (1926), S. 77 – 142.

Winkler, G. B., De praecepto et dispensatione. Über Gebot und Entpflichtung. Einleitung, in: *Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch*, hg. von G. B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 328-343.

Wollasch, J., Cluny – „Licht der Welt“. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Düsseldorf<sup>3</sup>2002.

Wollasch, J., Das Mönchsgelübde als Opfer, in: FMSt 18 (1984), S. 529-545.

Zerfass, A., Das Antiphonar von Grandmont. Ein Beispiel eremitischer Reformliturgien im 11./12. Jahrhundert (Spicilegii Friburgensis Subsidia 23), Fribourg 2011.

Zey, C., Gleiches Recht für alle? Konfliktlösung und Rechtsprechung durch päpstliche Legaten im 11. und 12. Jahrhundert, in: Esders, S. (Hg.), Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter, Köln/Weimar/ Wien 2007, S. 93-119.

Zimmermann, G., Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters, ND Berlin 1999.