

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 50 (2023)

**Maximiliane Berger**

**Waldwüstenwirtschaft. Produktion, Tausch und  
monastische Konkurrenz in den »Vitae Ebrulfi«**

DOI: 10.11588/fr.2023.1.107955

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

MAXIMILIANE BERGER

## WALDWÜSTENWIRTSCHAFT

Produktion, Tausch und monastische Konkurrenz in den »Vitae Ebrulfi«

Es ist eine allgemein anerkannte These, dass eine von Mönchen beschriebene und bewohnte Wüste zunächst eine spirituelle Wüste ist. Wenn sich das Ringen mit Frugalität und Einsamkeit in bereits etablierten Klöstern inmitten euromediterraner Kulturlandschaften abspielt, ist das besonders augenfällig<sup>1</sup>; besonders gut erforscht ist es anhand der monastischen Pionierfiguren der Wüstenväter, die in der Spätantike in der tatsächlichen ariden Einöde die Reduktion der Welt auf ihr Streben nach Gott suchten<sup>2</sup>. In diesen Fällen musste textarchäologische Arbeit erst zutage fördern, dass die Wüste der Eremiten eher am Rande als fernab der bewohnten Welt angesiedelt war, dass sie teils in engem Kontakt und wirtschaftlichem Austausch mit Dörfern oder Städten und häufig in der Nähe von Handelswegen lebten. Die Viten der Wüsten-

- 1 Wüste und Einöde als gegenweltlicher Landschaftstopos: Delphine BROCAS, Amaia LEGAZ, Iraty, de la forêt mythique à la forêt sylvo-pastorale, in: Andrée CORVOL-DESSERT (Hg.), *Les forêts d'Occident du Moyen Âge à nos jours*, Toulouse 2004, S. 181–202; Gerrit HIMMELBACH, *Wirtschaftsgeschichte in einer »Einöde«?* Die Entdeckung der Kulturlandschaft Spessart, in: Hans-Peter BAUM, Rainer LENG, Joachim SCHNEIDER (Hg.), *Wirtschaft – Gesellschaft – Mentalitäten im Mittelalter. Festschrift zum 75. Geburtstag von Rolf Sprandel*, Stuttgart 2006, S. 109–131; James GOEHRING, *The Dark Side of Landscape*, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2002), S. 437–451; Fabrice GUIZARD-DUCHAMP, *Les terres du sauvage dans le monde franc (IV<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> siècle)*, Rennes 2009; Jean HEUCLIN, *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Ermites et reclus du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Lille 1988. Als Beispiele für die zahlreichen Einzelstudien, die sich mit spirituellen Wüsten in der europäischen religiösen Welt beschäftigen: Maria-Elisabeth BRUNERT, *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, Münster 1994; Mary CARRUTHERS, »The Desert«, *Sensory Delight, and Prayer in the Augustinian Renewal of the Twelfth Century*, in: Hans van LOON, Giselle de NIE, Michiel OP DE COUL, Peter van EGMOND (Hg.), *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, Leuven 2018, S. 393–408; Hildegard KELLER, *Wüste. Portrait eines Nicht-Ortes*, in: Ulrich MÜLLER, Werner WUNDERLICH (Hg.), *Burgen, Länder, Orte*, Konstanz 2008, S. 997–1007; DIES., *Wüste. Kleiner Rundgang durch einen Topos der Askese*, in: Werner RÖCKE, Julia WEITBRECHT (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2010, S. 191–206.
- 2 Petra BAHR, *Wüste Orte, wüste Lektüren. Zum Wüstenmotiv im Neuen Testament*, in: Uwe LINDEMANN, Monika SCHMITZ-EMANS (Hg.), *Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos*, Würzburg 2000, S. 45–58; grundlegend: Peter BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), S. 80–101; James GOEHRING, *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999; Martin JUNG, *Die Bedeutung der Wüste in der Vita Antonii und in den Apophtegmata patrum*, in: Albrecht BEUTEL, Reinhold RIEGER (Hg.), *Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2011, S. 157–187; Nancy SEVCENCO, *The Hermit as Stranger in the Desert*, in: Dion SMYTHE (Hg.), *Strangers to Themselves. The Byzantine Outsider*, Aldershot 2000, S. 75–86.

väter zeigen als Grundierung der spirituellen Einsamkeit Spuren ganz und gar nicht leerer Wirtschaftsräume. Für die Viten ihrer europäischen Epigonen, die im Hochmittelalter die nordwestlichen Wüstenäquivalente, die Wälder, bevölkerten, gilt das ebenso<sup>3</sup>.

Der Blick auf wirtschaftliche Aspekte ist sogar wesentlich, um eine Gruppe von hagiografischen Texten aus dem Umfeld des normannischen Klosters Saint-Évroult (Saint-Évroult-Notre-Dame-du-Bois, dep. Orne, Diöz. Lisieux) zu verstehen. Die Lebensgeschichte des heiligen Ebrulfus<sup>4</sup> (saint Évroult) ist zugleich die Gründungs- und Wachstumsgeschichte des Klosters Saint-Évroult. Ebrulfus lebt, auf der Suche nach Grenzerfahrung und Christusunachfolge des Eremitentums, mit wenigen Gefährten in der Waldwüste, bevor seine Gemeinschaft wächst und die klösterliche Bewirtschaftung des Waldes gedeiht. Die ersten Wunder, die der heilige Mann vollbringt, dienen der Sicherung des Lebensunterhalts der Gemeinschaft. Die spirituelle Karriere der Gründerfigur Ebrulfus ist ein lebenslanges Suchen nach der ausschließlichen Gottesintimität der Wüsteneinsamkeit. Dabei wird ihm immer wieder sein eigener Erfolg zum Hindernis, denn seine Attraktionskraft als Gottesnaher entwüestet seine Umgebung; zugleich ist sie jedoch für das Überleben der jungen Klostergemeinschaft eine entscheidende Ressource. Dieser Zwiespalt der Heiligenfigur führt dazu, dass die Viten, die über ihn erzählen und erzählt werden, das Selbstverständnis der Klostergemeinschaft auch anhand ihrer erfolgreichen wirtschaftlichen Gestaltungsfähigkeit begreifen und zum Medium wirtschaftlicher Modellbildung werden.

Im Folgenden stehen daher zwei wirtschaftsgeschichtliche Dimensionen von fünf<sup>5</sup> erhaltenen »Vitae Ebrulfi« im Zentrum. Zum einen lassen sich, analog der bereits für spätantike Wüstenväter etablierten Herangehensweise, aus der Waldwüstenbeschreibung Annahmen der Vitenerzähler über Ressourcen, Produktion, Austausch und wirtschaftliche Akteure, kurz: über die vorhandene und sich verändernde Wirtschaftslandschaft im Pays d’Ouche rekonstruieren. Dabei ist nicht davon auszugehen, dass die Viten zur Beschreibung der tatsächlichen Wirtschaftsbedingungen genutzt werden können, wohl aber zur Beschreibung jenes an wirtschaftliche Gestaltungsfähigkeit geknüpften Selbstverständnisses der Gemeinschaft. Diese Vorstellungen können zudem, zweitens, diachron miteinander verglichen werden, um nach Entwicklungen im Denken über klösterliches Wirtschaften zu fragen. Dass die verschiedenen Varianten der Vita, deren Entstehungszeiten vom 8./9. Jahrhundert bis ins späte 12. Jahrhundert reichen, Veränderungen in Vorstellungen über klösterliche Soll- und Norm-

3 Maximilian DIESENBERGER, Die Überwindung der Wüste. Beobachtungen zu Rahmenbedingungen von Klostergründungen im frühen Mittelalter, in: Elisabeth VAVRA (Hg.), Die Suche nach dem verlorenen Paradies. Europäische Kultur im Spiegel der Klöster, St. Pölten 2000, S. 87–92. Mit umweltgeschichtlichem Fokus: Ellen F. ARNOLD, Negotiating the Landscape. Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes, Philadelphia 2013.

4 Da es sich mehrheitlich um lateinische Texte handelt, werde ich im Folgenden die lateinische Namensform verwenden.

5 Die Zahl ist eine Vereinfachung: Zusätzlich zu den fünf ausführlichen Fassungen der Lebensgeschichte des heiligen Ebrulfus gibt es kürzere Abrisse, die auf eine oder mehrere dieser fünf zurückgehen, etwa die als Zugabe zur späteren *Versita* edierte: Jean-Baptiste BLIN (Hg.), La Vie de saint Évroult en vers français du XII<sup>e</sup> siècle, in: Bulletin de la Société historique et archéologique de l’Orne 6 (1887), S. 1–73, S. 72f. Diese edierten oder weitere Kurzversionen werden hier nicht berücksichtigt.

zustände spiegeln, wurde für Liturgie und Klosterarchitektur bereits festgestellt<sup>6</sup>. Hier wird zu zeigen sein, dass Ähnliches auch für klösterliches Wirtschaften gilt.

Nach einer knappen Einführung in die hier ausgewählte Gruppe von fünf Viten wird zunächst die älteste Vita (A1) vorgestellt. Im Anschluss werden die Veränderungen gezeigt, die die späteren Viten jeweils in der Darstellung einzelner wirtschaftlicher Aspekte (Wüstheit des Waldes, erste Herausforderung am Niederlassungsort, wundersame Begegnung mit einem walddtypischen wirtschaftlichen Akteur) sowie in der Gesamtinterpretation der Rolle der Klosterwirtschaft im Wald vornahmen, um die Lebensgeschichte des Gründungsheiligen an zeitgenössische Vorstellungen anzupassen.

### 1. »Vitae Ebrulfi«, 8./9.–12. Jahrhundert

Vier der fünf Fassungen der Lebensgeschichte des heiligen Ebrulfus, die im Folgenden besprochen werden, hängen mittelbar oder unmittelbar von der ersten, ältesten ab. Diese Vita (A1) wurde von Marjorie Chibnall im Zuge ihrer Arbeit an der Edition der »Historia Ecclesiastica« des Ordericus Vitalis identifiziert. Sie ist in zwei englischen Handschriften des 12. resp. 13. Jahrhunderts überliefert und geht wohl auf das 8. oder 9. Jahrhundert zurück<sup>7</sup>. A2<sup>8</sup>, eine Vita des mittleren oder späteren 12. Jahrhunderts, ist eng an A1 angelehnt und wurde in einer ursprünglichen Kategorisierung noch nicht von ihr differenziert<sup>9</sup>. Die drei weiteren von A1 abhängigen Viten lassen sich direkt mit dem Kloster Saint-Évroult selbst in Verbindung bringen. Am Beginn dieses zweiten Strangs von Überarbeitungen steht die Vita B, deren ältester Textzeuge auf das 11. Jahrhundert datiert werden kann<sup>10</sup>. Sie wurde in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts von Ordericus Vitalis in seine »Historia Ecclesiastica« übernommen, im Textbestand unverändert, aber angereichert mit umfangreichem lokalgeschichtlichen und mündlich tradierten Material<sup>11</sup>. Die resultierende Fassung

6 Marjorie CHIBNALL, The Merovingian Monastery of St Evroul in the Light of Conflicting Traditions, in: *Studies in Church History* 8 (1972), S. 31–40.

7 Marjorie CHIBNALL, The *Vitae* of St. Évroul, in: DIES. (Hg.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Bd. 3: Books V and VI, Oxford 1972, S. 363–364; DIES., *The Merovingian Monastery* (wie Anm. 6). Text: DIES. (Hg.), *The earliest Vita sancti Ebrulfi*, in: DIES. (Hg.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Bd. 1: General Introduction, Books I and II, Oxford 1980, S. 204–211, im Folgenden: A1. Zum Kloster Saint-Évroult erster Gründung: Véronique GAZEAU, *Saint-Évroult et ses abbés à l'époque ducal*, in: *Bulletin de la Société historique et archéologique de l'Orne* 129 (2010), S. 7–14.

8 Text: Louis Pierre HOMMEY (Hg.), *Une Vie de S. Évroult. Écrite par un témoin oculaire de ses dernières années et de sa mort*, in: *Bulletin de la Société historique et archéologique de l'Orne* 6 (1887), S. 261–297; im Folgenden: A2.

9 Balthasar BAEDORE, *Untersuchungen über Heiligenleben der westlichen Normandie (der Diözesen Avranches, Coutances, Bayeux und Séez)*, Bonn 1913, S. 111–124. Dort auch eine Übersicht der Textzeugen von A1, A2 und B.

10 Text: Jean MABILLON, *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa*, Bd. 1, Paris 1668, S. 354–360; im Folgenden: B.

11 Text: CHIBNALL (Hg.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Bd. 3 (wie Anm. 7), S. 264–302, im Folgenden: OV. Literatur zu Ordericus Vitalis ist Legion; hier sei lediglich auf die grundlegende Erschließung und einen jüngeren Sammelband verwiesen: Marjorie CHIBNALL, *The World of Orderic Vitalis*, Oxford 1984; Charles C. ROZIER u. a. (Hg.), *Orderic Vitalis. Live, Works*

der Lebensgeschichte des Ebrulfus ist die ausführlichste der fünf und zugleich die direkte Grundlage der spätesten Vita. Diese ist eine französischsprachige Versdichtung, die Ordericus' Version übersetzt und für Laienpublikum überarbeitet, und entstand vermutlich im späten 12. Jahrhundert in Saint-Évrout<sup>12</sup>.

Nur Ordericus Vitalis und die Versvita erzählen neben dem *curriculum vitae* das *curriculum mortis* ihres Helden, schildern mithin auch Geschehnisse um seine Reliquien. Insbesondere die Versvita richtet sich deutlich an Laien im Umfeld der Abtei Saint-Évrout. Sie dürfte an Festtagen einem breiten Publikum aus der Umgegend sowie Patronen und Gönnern des Klosters aus gehobenen sozialen Schichten der benachbarten Regionen präsentiert worden sein, deren Lebenswelt und Unterhaltungsgewohnheiten die Vita weit entgegenkommt<sup>13</sup>. Alle fünf Viten teilen bezüglich der Eremitenkarriere des hl. Ebrulfus und der Anfänge der Klostergemeinschaft von Saint-Évrout denselben Episodenbestand. Anpassungen und Aktualisierungen in der Wortwahl treten auf diese Weise deutlich zutage und verändern in ihrer Gesamtheit die jeweilige Interpretation der – vor dem Hintergrund älterer ökonomischer Sichtweisen und Umstände entworfenen – Geschichten.

## 2. Die älteste Vita (A1)

Die älteste Vita gibt den ihr folgenden Texten Struktur und Episodenbestand weitestgehend vor. Am Beginn des *curriculum vitae* des Ebrulfus steht seine Bekehrung zu einem heiligmäßigen Leben, das er im Gang in die Waldeinsamkeit zu verwirklichen sucht. Die Beschaffenheit der Waldwüste interessiert dabei zunächst hinsichtlich der spirituellen Chancen, die sie bietet. Es folgt eine Herausforderungsszene, in der ein Bewohner der Waldwüste auf den Plan tritt und in der abrupt klar wird, dass die Eremitengemeinschaft sich in eine bestehende lokale Wirtschaftsstruktur einfügen hat, wenn sie an diesem Ort ihr gottgefälliges Leben führen möchte. Die Herausforderung wird bewältigt. Die Bekehrung des Herausforderers geht in eine letztendliche Transformation der Wirtschaftsstruktur der Waldgebiete durch die Präsenz der Klostergemeinschaft über. Nachdem solchermaßen Ausgangsproblematik und Zielpunkt vermessen sind, bietet die Vita einige Wundererzählungen, die den Weg da-

and Interpretations, Woodbridge 2016. Zur Schriftproduktion in Saint-Évrout: Denis ESCUDIER, Orderic Vital et le scriptorium de Saint-Évrout, in: Pierre BOUET, Monique DOSDAT (Hg.), *Manuscrits et enluminures dans le monde normand (X<sup>e</sup>-XVe siècles)*, Caen 1999, S. 17–28; Loïc DE COURVILLE, Le »petit cartulaire« et l'aumônerie de Saint-Évrout, in: *Bulletin de la Société historique et archéologique de l'Orne* 129 (2010), S. 61–66; Bernard MERLETTE, La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Évrout au Moyen Âge, ebd. 129 (2010), S. 49–59. OV dient kürzlich geradezu als Muster topischer hagiografischer Walddarstellung: Anne WAGNER, Monique GOULLET: La forêt dans l'hagiographie, in: Sylvie BÉPOIX, Hervé RICHARD (Hg.), *La forêt au Moyen Âge*, Paris 2019, S. 85–103.

- 12 Erste Druckausgabe: BLIN (Hg.), *La Vie de saint Évrout en vers français* (wie Anm. 5); hier verwendete Edition: Ferdinand DANNE (Hg.), *Das altfranzösische Ebrulfusleben. Eine Dichtung aus dem 12. Jahrhundert*, in: *Romanische Forschungen* 32 (1913), S. 748–893, im Folgenden: Versvita. Auch diese Vita ist in einer wesentlich späteren Handschrift überliefert (14. Jahrhundert).
- 13 Dies betrifft neben der Versform und der Sprache auch inhaltliche Aspekte, am augenfälligsten im Zuge des Bekehrungsprozesses zu Beginn, in den hier, anders als in den anderen Viten, die Gattin des zukünftigen Heiligen stark involviert ist. Sie trägt und bestimmt den Weg des Paares aus der weltlichen Nobilität in ein heiligeres Leben mit (Versvita [wie Anm. 12], Vers 1–671).

zwischen als durch die Heiligkeit der Gründerfigur abgesichertes Überleben und allmähliches Prosperitätswachstum schildern. In A1 ist die Erzählung dieser Episoden als dialektische Integrationsgeschichte durchkomponiert. In der Herausforderungsszene stehen Waldwüste und Eremiten für nicht nur unterschiedliche, sondern zunächst inkompatibel geglaubte Wirtschaftsweisen. Die Bekehrung und ihre Folgen deuten bereits auf eine Synthese voraus, die beide Wirtschaftsweisen integriert, und die Wundererzählungen zeigen, wie die Integration vonstatten geht.

Sehen wir uns diesen Prozess nun Schritt für Schritt an. Ebrulfus stammt aus einer wohlhabenden und sozial hochstehenden Familie in Bayeux. Als er dem Ruf Gottes folgt, hat er bereits eine illustre weltliche Karriere hinter sich<sup>14</sup>. Einerseits macht dieser Hintergrund den folgenden Bruch umso radikaler, andererseits wird Ebrulfus' Entschluss, Weltliches aufzugeben, logisch sorgfältig an seinen bisherigen Aufstieg angeschlossen. Er übergibt seinen gesamten Besitz an Arme und verzichtet auf jeglichen Nießbrauch<sup>15</sup>. Der Rahmen, der dieser Verzichtshandlung gegeben wird, ist der eines gewinnbringenden Tauschakts, denn das Gotteswort, dem Ebrulfus folgt, verspricht hundertfachen Lohn und ewiges Leben (Matthäus 19:29). Ebrulfus erweitert durch die Vorleistung materiellen Verzichts den Wirtschaftsraum, in dem er sich bis dahin bewegt hatte, in eine neue, außerweltliche Dimension. Er geht ein *sacrum commercium* ein, eine im frühen Mittelalter übliche Darstellungsform der Konversion zum spirituellen Leben<sup>16</sup>. Dass dies kein abruptes Ersetzen weltlicher Existenzbedingungen durch ausschließlich geistige Gesichtspunkte bedeutet, zeigt der weitere Verlauf der Erzählung.

Ebrulfus begibt sich mit drei gottesfürchtigen Gefährten eilends direkt *ad heremum*. Bei Ortswahl und Lebensentscheidung des heiligen Mannes geht es zunächst um Unsichtbarkeit und Unerreichbarkeit. Die bewaldeten Gegenden, die sie aufsuchen, sollen sie vor menschlichen Blicken verbergen; die wenigen Wege, die in der weiten, wüsten Gegend zu finden sind, wurden lediglich von Wildeseln, Hirschen und anderen Wildtieren gebahnt<sup>17</sup>. Inmitten der Unwegsamkeit weist ein Engel dem Ebrulfus eine Quelle zur Versorgung der Gemeinschaft mit Wasser, in deren Nähe

14 *Tantumque ei dominus a iuuentute sua gratiam boni operis contulit ut propter humilitatis officium magnum in palatio habuisset locum*, A1 (wie Anm. 7), S. 204.

15 *relictis rebus omnibus tradidit eas pauperibus. [...] nichilque sibi retinuit ex omnibus quae ad usum pertinent, metuens sententiam Ananie et Saphire, qui ante pedes apostolorum fraudati agri precio obnoxii et reprobi mortui sunt*: A1 (wie Anm. 7), S. 205. Die Vita betont hier eine strenge Auslegung der Güterweggabe, die in der Praxis wohl bei Weitem nicht immer so gehandhabt wurde; schließlich ging es in der Regel um die Redistribution von Gütern, nicht von Mittellosigkeit, vgl. GERASINOS MERIANOS, George GOTSIS, *Managing Financial Resources in Late Antiquity. Greek Fathers' Views on Hoarding and Saving*, London 2017.

16 Franziska QUAAS, *Towards a Different Type of Market Exchange in the Early Middle Ages. The Sacrum Commercium and its Agents*, in: Tanja SKAMBRACKS, Julia BRUCH, Ulla KYPTA (Hg.), *Markets and their Actors in the Late Middle Ages*, Berlin 2021, S. 27–70; zu weiteren semantischen Näherungen transzendentaler und irdischer Ökonomien: Isabelle ROSÉ, *Communitio. Le vocabulaire de l'échange chrétien au haut Moyen Âge*, in: Jean-Pierre DEVROEY, Laurent FELLER, Régine LE JAN (Hg.), *Les élites et la richesse au haut Moyen Âge*, Turnhout 2010, S. 113–138; Valentina TONEATTO, *Élites et rationalité économique. Les lexiques de l'administration monastique du haut Moyen Âge*, ebd., S. 71–96.

17 *summa cum uelocitate ad heremum conuolauit, et inter opaca nemorum loca in silua Oxomense latitauit. Sed cum in Eandem ingressi fuissent siluam et huc atque illuc per loca uastissima circu-*

sie ihre Laubhütten errichten und als Mönche zu leben beginnen<sup>18</sup>. Die Ortswahl des Ebrulfus und seiner Gefährten erfolgt allerdings bei näherem Hinsehen auch geleitet von menschlicher Landkategorisierung. Die blickdichten Wälder, die ihnen ein Leben fernab von den Siedlungen weltlicher Menschen ermöglichen (*et procul abesset habitatio hominum saecularium*), lagen innerhalb eines namentlich bezeichneten und damit administrativ begriffenen Gebietes mit besonderem, auf König und Fiskus bezogenen Rechtsstatus: *in silva Oxomense*<sup>19</sup>. Ebrulfus' neuer Lebensmittelpunkt auf königlichem Waldland schließt in gewisser Weise an seine vormalige Karriere bei Hofe an. Die waldige Wildheit der Gegend entsprach und entsprang einer administrativ-rechtlichen Abgrenzung. Sie markierte nicht die Abwesenheit von Wirtschaftslandschaften.

Dass das Behaupten des Wohnortes womöglich nicht so reibungslos vonstatten geht wie sein Auffinden, wird anschließend in einer Herausforderungsszene durchgespielt. Die Ruhe des gerade errichteten Klosters wird von außen durchbrochen. Ein *homo quidam* kommt zu den Gefährten. Er kann das klösterliche Lebensmodell, dem die Gemeinschaft folgen will, sehr wohl identifizieren, doch er stellt seine Umsetzbarkeit an gerade diesem Ort infrage<sup>20</sup>. Dieser Kenner der lokalen Wirtschaftsbedingungen konfrontiert die Ebrulfusgefährten mit zwei Unvereinbarkeiten zwischen Waldlandschaft und Klosterwirtschaft: Zum einen liege die *solitudo* mitten auf einer Route plündernder Rotten, zum anderen sei der Boden für Ackerbau ungeeignet<sup>21</sup>. Ganz im Gegenteil zur Unerreichbarkeit, die die Eremitengemeinschaft für

*mirent, non inueniebatur callis opportuna pergendi nisi tamtummodo [sic] onagrorum ceruorum-que ac bestiarum uia: A1 (wie Anm. 7), S. 205.*

18 *sicut monachorum exposcit ordo, A1 (wie Anm. 7), S. 205.*

19 Quellenstellen A1, S. 205. Zu *silua*, Fiskus und Wald als Rechtsbegriff: Chris WICKHAM, European forests in the early Middle Ages. Landscape and land clearance, in: DERS., Land and Power. Studies in Italian and European Social History, 400–1200, London 1994, S. 155–199; Jacques LE GOFF, Le désert-forêt dans l'Occident médiéval, in: DERS., L'Imaginaire médiéval. Essais, Paris 1985, S. 59–75; Anne MAILLOUX, Le territoire dans les sources médiévales. Perception, culture et expérience de l'espace social, in: Benoît CURSENTE, Mireille MOUSNIER (Hg.), Les territoires du médiéviste, Rennes 2005, S. 223–235; Ugo PETRONIO, La proprietà del bosco e delle sue utilità, in: Simonetta CAVACIOCCHI (Hg.), L'uomo e la foresta, secc. XIII–XVIII, Prato 1996, S. 423–436.

20 *O monachi, quae uobis turbationis causa fuit quod huc aduenistis? Vel quomodo praesumpsistis in ista solitudine hospitari? Non optimum locum inuenistis: A1 (wie Anm. 7), S. 205.*

21 *An nescitis quia iste locus cursus est Sueuorum aliena diripientium? Non diu tuti hic poteritis manere. Arua enim inculta et infructuosa ad laborem exercendum uobis inuenistis: A1 (wie Anm. 7), S. 205.* Die *Sueui* geben Rätsel auf; Chibnall vermutet entweder eine allgemeine Referenz auf Barbaren, da die Sueben im 7. Jahrhundert – näher an Ebrulfus mutmaßlicher Lebenszeit als an der Vita – nicht in dieser Gegend zu finden gewesen seien, oder einen Kopierfehler (*Sueui* statt *saeni*). Sie datiert jedoch die Vita auf das 8./9. Jahrhundert, mithin eine Zeit, in der sowohl in England, wo A1 überliefert ist, als auch in Nordfrankreich mit einiger Regelmäßigkeit mit Plünderzügen von Männern aus dem Norden (auch *Suecia*?) oder dem Ostseeraum (*Suebus*) zu rechnen war, denen die Erstgründung des Klosters Saint-Évroult allerdings entkommen zu sein scheint: Vincent HINCKER, Histoire de l'abbaye de Saint-Évroult, in: Saint-Évroult Notre Dame du Bois. Une abbaye bénédictine en terre normande, Condé-sur-Noireau 2001, S. 15–35. Marodierende Nordmänner seien also als weitere Möglichkeit einer Bedrohung der jungen Klostergemeinschaft des Ebrulfus ins Spiel gebracht. Mit dem Hinweis auf die Unfruchtbarkeit der lokalen Böden hatte der *quidam* offenbar ebenfalls recht: Emmanuelle DABON, Saint-Évroult en pays d'Ouche, ebd., S. 1–13.

ihre spirituelle Einsamkeit sucht, entpuppt sich die Waldwüste als zu nah an den Austauschtrassen einer Beuteökonomie. In seinem Hinweis auf die Unfruchtbarkeit des Waldes evoziert der *quidam* mit der begrifflichen Zusammenballung von *cultus*, *fructus* und *labor* eine sesshafte Agrarökonomie, die er offenbar für klostartypisch hält. Die Herausforderung kontrastiert mithin eine ortsübliche gewaltsame Tauschökonomie und die sesshafte Agrarproduktion der Mönche und schließt aus diesem Kontrast mit im Grunde hilfreicher Intention<sup>22</sup>, für Letztere sei im Wald um die Charentonne kein Platz.

Welche Rolle der *quidam* selbst zwischen den Extremen spielt, wird erst deutlicher, als die vier Eremiten (*illi*) seine Einwände durch Verweis auf die Macht Gottes, die Seinen auch in der Wüste zu ernähren, entkräftet (den eröffneten Kontrast dabei jedoch nicht widerlegt) haben<sup>23</sup>. Auf ihre Bekehrungsaufforderung hin kehrt er schon am nächsten Morgen von seinem eigenen nahegelegenen Wohnort zurück und bringt als Eintrittsgabe drei Brote und einen Kamm Honig<sup>24</sup>. Der Bewohner der Waldwüste hat demnach nicht nur ein Heim (*propria*), sondern verfügt auch über Getreide und betreibt Bienenwirtschaft. Er lebt eng genug mit der gewaltsamen Tauschökonomie der durchziehenden Plünderer, kennt mit Klöstern verbundene agrarische Wirtschaftsweisen, aber repräsentiert seinerseits eine dritte, lokale, auf die Waldlandschaft ausgerichtete Wirtschaft. Seine Aufnahme in die Mönchsgemeinschaft weist den Weg auch zu einer Integration der Klostergemeinschaft in die Waldwirtschaft, denn er tauscht seine im Wald erwirtschafteten Gaben gegen die spirituellen Güter, die ihm die neuen Mitbewohner zur Verfügung stellen: *[r]efectusque cibo spirituali*<sup>25</sup>. Ebrulfus und seine Gefährten haben Rückhalt in einer nichtweltlichen Ökonomie, aus der sie ganz konkret, über Aufnahme in die Gemeinschaft, Anleitung zum gottgefälligen Leben und Nähe zum Heiligen, Zukunftsangebote machen. Wird also weder in der Rede des *quidam* noch in der Antwort der Gemeinschaft um Ebrulfus die agrarische Produktionswirtschaft als klösterlicher Idealtyp infrage gestellt, zeigt sich in der Bewältigung der Herausforderung bereits, dass das Fortdauern der Gemeinschaft praktisch weniger darauf beruhen wird, dass die Mönche als Repräsentanten der Agrarökonomie im Wald agieren, als vielmehr auf der Veralltäglichung von Tauschprozessen, die waldtypische Erträge mit einem spirituellen Angebot aufwiegen. Waldbewohnern wie dem *quidam*, mit gewaltbasiertem Gütertausch bereits vertraut, stellt die Prä-

22 Einer der möglichen Vergleichstexte, Eigils *Vita Sturmii*, kennt zwar keine solche Herausforderungsszene, aber ebenfalls einen *ille homo locorum in solitudine peritissimus*, der dem heiligen Mann bei der Suche nach einem geeigneten Ort für das spätere Kloster Fulda Hinweise gibt: Pius ENGELBERT (Hg.), *Die Vita Sturmii des Eigil von Fulda, Marburg 1968*, S. 140. Eine Abhängigkeit der Erzählungen untereinander besteht nicht.

23 *Et de labore quem dixisti, potens est dominus seruis suis parare mensam in deserto*, A1 (wie Anm. 7), S. 205 f.

24 *Tunc ille compunctus in hos sermones reuertens ad propria et mane in crastinum reuersus ad eos, detulit eis tres subcinericios panes et fauum mellis*: A1 (wie Anm. 7), S. 206. Die Brote weisen die Waldwirtschaftsdarstellung der Vita A1 als verhältnismäßig realistisch aus; in späteren mittelalterlichen Waldromantiken gilt der Wald im wörtlichen Sinne als brotlose Gegend, um ihn deutlicher von bewohnter Zivilisation abzuheben: Peter WUNDERLI, *Der Wald als Ort der Asozialität. Aspekte der altfranzösischen Epik*, in: Josef SEMMLER (Hg.), *Der Wald in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf 1991, S. 69–112, S. 78.

25 A1 (wie Anm. 7), S. 206.

senz der jungen Klostergemeinschaft damit eine friedliche Form der Tauschwirtschaft zur Verfügung.

Die Fortführung dieser Tauschwirtschaft begründet im Anschluss eine Transformation der Waldwüstenwirtschaft, indem sie sowohl die Klostergemeinschaft als auch ihren Wohlstand wachsen lässt. Die Undurchdringlichkeit des Waldes schwindet; die Möglichkeit des Tauschs von Walderträgen gegen spirituelle Güter wird in der Region bekannt. Die ungeahnt zahlreichen Nachbarn des *quidam* in der Waldeinsamkeit liefern dem Kloster in solchen Tauschakten mehr als nur das Nötige: *Nonnulli autem sepius ad eos uenientes, deferebant quaeque eis necessaria et oportuna erant, aedificatique remeabant ad propria*<sup>26</sup>. Das Überdauern der Klostergemeinschaft offenbart die Wirtschaftsregion in der Waldeinsamkeit, da ihre Beteiligung an regionalen Tauschprozessen sie zwangsläufig näher an andere, alteingesessene Bewirtschafter des Waldes heranrückt. Die ersten Wunder, die Ebrulfus anregt, bestätigen den *quidam*, denn sie sind genau deshalb nötig, weil klösterlich autarke Agrarwirtschaft die Gemeinschaft in dieser Situation nicht tragen kann. Sie bestätigen aber auch die Erwidern der eremitischen Gemeinschaft, dass Gott sich um die Seinen kümmere, denn im Wald kann sich ein regionaler Markt in Form einer Praxis des Angebots von spirituellen Gütern und Heiligenpräsenz im Tausch gegen Lebensunterhalt herausbilden.

Das erste der Lebensunterhalt sichernden Wunder um Ebrulfus tritt ein, als die Vorräte der Gemeinschaft dank ihrer Freigebigkeit einmal bis auf ein halbes Brot zusammengeschrumpft sind, das nun auch noch als Almosen dienen soll. Die Mönche zögern, doch Ebrulfus setzt die Gabe durch. Noch am selben Abend nimmt sich Gott der Seinen an: Vor dem Tor des Klosters kommt ein voll beladenes Packtier zum Stehen, das ein *quidam fenerator Christianus* gesandt hatte, und das Brot, Käse und Wein liefert. Damit, so die Vita A1, sei die Klostergemeinschaft wirtschaftlich angekommen; sie habe fortan nie mehr Mangel am Nötigsten gelitten<sup>27</sup>. Die beteiligten Akteure der Erzählung zeigen noch etwas mehr davon, wie die Waldwirtschaftslandschaft vorgestellt werden kann, in die sich das Kloster integriert. Schon die Erwähnung einer Almosenpraxis weist auf ein gewisses Maß an Durchgangsverkehr sozioökonomisch benachteiligter Waldaufenthalter hin. Die Figur des Wohltäters, der *fenerator Christianus*, steht geradezu emblematisch für das Leben von Maklergeschäften und monetärem Austausch. Der christliche – daher den heiligmäßig Lebenden gegenüber hilfsbereit – Wucherer – daher über Kenntnisse der Tauschwirtschaftsbeziehungen in der Region verfügend – hilft der Klostergemeinschaft auf angemessene Weise, mit Naturalien, die in der Waldwüstenwirtschaft ohnehin über Tauschgeschäfte bezogen werden müssen: Agrarische Erzeugnisse sowie Erträge von Milchwirtschaft und Weinbau, obschon mit der Vorstellung klösterlichen Wirtschaftens verknüpft, gehören nicht zu den eigenen wirtschaftlichen Ressourcen der *cultores* der Waldeinsamkeit. Am Ende der ersten Wundererzählung ist klar, dass

26 Ebd., S. 206.

27 *Egrediente autem paupere cum panis alimento, facto modico interuallo ante solis occasum respiciunt, et ecce pre foribus ante ianuam somarius onustus cum pane et caseo et uino sufficienter, fenerator quodam Christiano illis delegante. [...] Ab illo enim die nunquam defuit eis quicquid necessarium habebant famuli Dei: A1 (wie Anm. 7), S. 206.*

die blickdichte Unerreichbarkeit, die das spirituelle Ziel der Gemeinschaft um Ebrulfus war, sich in einer bewirtschafteten Waldlandschaft abspielt, die eigene, von den Ressourcen des Waldes lebende Einwohner kennt, die Menschen verschiedenster Wohlstandsniveaus bevölkern und der die Anwesenheit wirtschaftlichen Austausch Treibender (sei es friedlich, sei es gewaltsam) alltäglich ist.

Dass das wachsende Kloster sich in dieses Tableau als spiritueller Dienstleister und ebenfalls Waldressourcen bewirtschaftender Teilnehmer integriert, zeigt ein weiteres Wunder um Ebrulfus. Auch hier wird zunächst auf die durch den *quidam* geschilderten Bedingungen Bezug genommen: Räuber treten auf den Plan, die der Klostergemeinschaft ihre Rotte Mastschweine zu entwenden trachten. Ihr Ansinnen scheitert jedoch, weil sie auf wundersame Weise mit ihrer Beute so lange durch die plötzlich wieder unwegsame Waldeinsamkeit irren, bis sie sich erschöpft noch immer oder erneut in Reichweite des klösterlichen Glockengeläuts wiederfinden, ihren Tatversuch bekennen und Mönche werden<sup>28</sup>. Der Wald an der Charentonne erweist sich, ganz gemäß der Herausforderungsszene, als Attraktionsgebiet für gewaltsames Beutemachen. Die Beute ist, in Form der Erträge von Schweinezucht, ein klassischer Teil der Waldökonomie<sup>29</sup>. Verstärkt durch Neuzugänge aus der *silva* selbst scheint die Klosterwirtschaft um den heiligen Ebrulfus, die A1 präsentiert, gut an lokale Verhältnisse angepasst.

Die älteste »Vita Ebrulfi« erzählt über die besprochenen Episoden hinweg den Aufbau der Klosterwirtschaft und -gemeinschaft als stimmige Integrationsgeschichte. Das Verhältnis zwischen den Neuankömmlingen auf der Suche nach Wüstenerfahrungen und der bestehenden Waldökonomie wird weitgehend paritätisch austariert. Die Herausforderungsszene spannt zwar einen Kontrast zwischen klösterlichem Leben auf der Grundlage von Bodenbewirtschaftung einerseits und unfruchtbarem Waldland sowie gewaltsamer Beuteökonomie andererseits auf. Jedoch wird der Kontrast im Fortgang der Erzählung nicht eingelöst; er bleibt idealtypischer Diskurs. Bald zeigt sich zwischen beiden Extremen eine Bewirtschaftung der Waldwüste, in der die ganz eigenen Produktionsbedingungen der Waldlandschaft und das Angebot spiritueller Güter durch die Neuankömmlinge sich zu einer Waldwüstenwirtschaft ergänzen. Der wachsende Wohlstand der Klostergemeinschaft beruht dabei in erster Linie auf wirtschaftlichem Tausch, nicht zuletzt von spirituellen – *cultus* im nicht-landwirtschaftlichen Sinne – gegen materielle Güter. Bienen und Schweine treten als Charakteristika der Waldbewirtschaftung direkt in Erscheinung; Getreide, Milchprodukte und Wein werden aus anderen Landschaften erworben und durch Akteure des (zumindest zum Teil monetären) Austauschs umverteilt. Diese Existenzgrundlagen der Klostergemeinschaft greifen die ursprüngliche Berufung des

28 *Denique duo seui latrones ex alia prouincia ad eandem cellam porcos saginatos dum furari uenissent et per ipsam heremum quaerentes circumirent fatigati ab itinere audierunt signum sicut mos est monachorum ad horam sonare. Tremefacti itaque et pauore percussi, relictis porcis ad hominem Dei uelociter accedentes, confessi sunt ei crimen quod egerant, factique sunt strenuissimi monachi: A1 (wie Anm. 7), S. 206.*

29 Für die Normandie: Christophe MANEUVRIER, *Autour de quelques formes d'élevage spéculatif dans la Normandie médiévale (XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles)*, in: Mathieu ARNOUX, Anne-Marie FLAMBARD HÉRICHER (Hg.), *La Normandie dans l'économie européenne (XII<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècle)*, Caen 2010, S. 99–117.

hl. Ebrulfus wieder auf, die Dreingabe weltlicher Güter gegen hundertfachen Lohn in der himmlischen Ökonomie. Vor dem Zahntag im Jenseits leben die Ebrulfusgefährten von ähnlichen Transaktionen im Kleinen, indem sie ihre Teilhaftigkeit an der Gemeinschaft Gottes im Tausch gegen Lebensunterhalt weitervermitteln. Auf diese Weise behalten sowohl der *quidam*, der Kenner der weltlichen Waldökonomie, als auch Ebrulfus und seine Gefährten, im Vertrauen auf Gott in der Wüste, recht. Zur Entstehungszeit von A1 gab es offenbar noch keine Veranlassung, im Nachdenken über die Wirtschaftsbedingungen klösterlicher Existenz tiefere Gräben zwischen der einen und der anderen Wirtschaftsweise zu ziehen.

In der Rezeption der Vita A1 spaltet sich die Erzähltradition in zwei Stränge, die sich hinsichtlich ihrer Offenheit für die erzählende Auseinandersetzung mit ökonomischen Fragen stark unterscheiden. Der eine, erhalten in der Vita A2, klammert Anregungen zum Nachdenken über Wirtschaft und wirtschaftliche Akteure so weit aus der Erzählung aus wie es der in A1 vorgegebene Episodenbestand zulässt. Der andere hingegen, erhalten in B/Ordericus Vitalis (= OV) und der *Versvita*, elaboriert und nuanciert gerade die Elemente der Erzählung, die eine Auseinandersetzung mit ökonomischen Fragen spiegeln und fördern. Im Erzählen über Ebrulfus im Umfeld des Klosters Saint-Évroult im 11. und 12. Jahrhundert wird also eine Entscheidung zur Auseinandersetzung mit ökonomischen Modellen monastischer Existenz sichtbar. Diese Auseinandersetzung gestaltet sich radikaler als noch in A1: Die Gegensätze zwischen Wald und Agrarlandschaft sowie zwischen Waldwirtschaft und Klosterwirtschaft werden weit schärfer gezeichnet; auf ausbalancierte Integration wird zugunsten der Betonung einer monastisch geleiteten sozioökonomischen Transformation des Waldes verzichtet.

### 3. Der benediktinische Weg in einen literarisierten Wald

Spätere Bearbeitungen der »Vita Ebrulfi« entfernen den Wald nicht nur spirituell, sondern auch landschaftlich und sozioökonomisch weiter von den Agrarlandschaften. Dies geht Hand in Hand mit einer Benediktinisierung der Gründerfigur Ebrulfus. Die Vita A2 bleibt dabei nah an der ältesten Fassung: Ebrulfus begibt sich mit seinen drei Gefährten direkt in den Wald (*heremus, silva*). Dieser ist wiederum sowohl physisch durch bewaldet-blickdichte Unwegsamkeit (*memoribus opaca, invia*) als auch administrativ durch die kategorisierende Erfassung (*in pago Utico Oxymense sita*) gekennzeichnet<sup>30</sup>.

Anders hingegen im um 1050 neugegründeten Kloster Saint-Évroult selbst, für Erzähler und Weiterentwickler von Vita B: Die Benediktsregel äußert sich gleich zu Beginn deutlich darüber, welche Formen des Gott gewidmeten Lebens wann, für wen oder überhaupt akzeptabel sind<sup>31</sup>. Der Weg ins Anachoretentum sollte nur nach vorheriger sorgfältiger Vorbereitung und Schulung in einer Klostersgemeinschaft versucht werden. Die Sarabaiten, die diese Gradualisierung des Weges in die Einsamkeit nicht beachten und stattdessen eigenmächtig und ungeschult in die Wüste gehen, blieben hingegen der Welt verhaftet (*adhuc operibus servantes saeculo*, Regula Bene-

30 A2 (wie Anm. 8), S. 275.

31 Regula Benedicti 1; zitiert nach Ulrich FAUST (Hg.), Die Benediktsregel, Stuttgart 2009.

dicti 1.7) und erreichten nicht denselben Grad monastischer Perfektion. Da der Klostergründer Ebrulfus über solche suspekten, nur semi-monastischen Praktiken erhaben sein musste, tritt er, der im Grunde bereits vorher fast ein Leben nach Mönchsregel geführt habe<sup>32</sup>, von Vita B an zunächst in ein Kloster ein<sup>33</sup>. Erst nachdem klar ist, dass er auch innerhalb der Klostersgemeinschaft durch große monastische Perfektion auffällt, macht er sich mit drei weiteren Mönchen auf in den Wald<sup>34</sup>. In der benediktinischen Rahmung ist dieser Wald, obschon auch hier namentlich kategorisiert (*locus Oximensis nomine, Vticus*), wesentlich weltferner darzustellen als in A1 und A2<sup>35</sup>. Er ist nicht einfach ein Wald, der Schutz vor Störung und Gelegenheit zum Verzicht auf gewohnte gesellschaftliche Annehmlichkeiten bietet, sondern er ist riesig, dicht zugewachsen und schrecklich, bewohnt von wilden Tieren. Werden in A1 hier noch die Tiere benannt, die als Jagdbeute und Nahrung genutzt werden, ist die Fauna nun namenlos wild. Der Wald der Vita B ist auch in sozialer Hinsicht eher ein schrecklicher denn ein nur einsamer Ort. Unbekannte Waldbevölkerung und dazu noch Räuber sind in der Tradition der Vita B bereits Fakten der Waldwüstenexistenz, bevor noch der *quidam* auftaucht, um die Eremiten direkt zu konfrontieren.

Die unheimliche Zivilisationsferne, die diese Darstellung suggeriert, wird von den Überarbeitungen der Vita B noch verstärkt. Dort wird aus dem zweistufigen Weg in die Waldeinsamkeit ein dreistufiger. Das hängt mit den lokalgeschichtlichen Interessen von Ordericus Vitalis zusammen, der eine Kapelle in der Umgegend des Klosters Saint-Évroult, die mit Ebrulfus in Verbindung gebracht wurde, in die Vita integrierte. Ebrulfus begibt sich dort erst in das Kloster Deux-Jumeaux, dann in den Wald in Nähe der Befestigungen Exmes und Gacé und dann in die richtige Waldwüsten, wo das Kloster Saint-Évroult entsteht. Diese lokalgeschichtliche Verortung geht mit einer Literarisierung des Waldes einher. Der Weg des Gründungsheiligen muss eine Steigerung des Eremitentums zum Inhalt haben. Literarische Vorlieben des 12. Jahrhunderts, wie sie auch den aristokratischen Gönnern der Abtei Saint-Évroult bekannt gewesen sein dürften, liefern dafür Gestaltungsmöglichkeiten<sup>36</sup>. Der Wald als literarischer Topos kennt im Wesentlichen zwei Ausprägungen: den lichten Wald der Erholung von den Geschäften und Zwängen der Welt, also den *locus amoenus*, und den finsternen Wald der Gesetzlosigkeit und Asozialität, der Aufhebung bekannter Rationalitäten und der Brotlosigkeit, also den *locus asper*<sup>37</sup>. Ordericus Vitalis ruft

32 *Sicque degens adhuc sub Laicali habitu vitam instituerat, ut nihil ab his discrepare videretur, quos imperium Regulare coercebat*: B (wie Anm. 10), S. 355; OV (wie Anm. 11), S. 266.

33 B (wie Anm. 10), S. 355; OV (wie Anm. 11), S. 266; Versvita (wie Anm. 5), Vers 672–768.

34 B (wie Anm. 10), S. 355; OV (wie Anm. 11), S. 268; Versvita (wie Anm. 5), Vers 777–828.

35 *Qui venientes ad locum Oximensis nomine ingressi sunt silvam quam Vticum protestantur incolae. Quae silva densitate arborum horribilis, crebris latronum frequentata discursibus, habitationem praestabat immanibus feris. [...] vastissima loca solitudinis*: B (wie Anm. 10), S. 355.

36 Zu »Familienähnlichkeiten« hagiografischer Texte mit anderen literarischen Gattungen wie etwa Romanen: Christa GRAY, James CORKE-WEBSTER (Hg.), *The Hagiographical Experiment. Developing Discourses of Sainthood*, Leiden 2020.

37 Hildegard Elisabeth KELLER, *Wald, Wälder: Streifzüge durch einen Topos*, in: Ulrich MÜLLER, Werner WUNDERLICH (Hg.), *Burgen, Länder, Orte*, Konstanz 2008, S. 927–941; WUNDERLICH, *Der Wald als Ort der Asozialität* (wie Anm. 24); Wilhelm BUSSE, »Im Wald, da sind die Räuber ...«, in: Josef SEMMLER, *Der Wald in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf 1991, S. 113–129. Ähn-

diese beiden Topoi direkt auf: Die Klausen in der Nähe von Exmes liegt an einem *locus amenus siluis et fontibus abunda[ns]*; das gottgefällige Leben dort ist angenehm<sup>38</sup>. Allein, es hat den Schönheitsfehler der Weltnähe. Die nahegelegenen Befestigungen sind lokale Zentren für administrative, juristische und wirtschaftliche Geschäfte von Besuchern aus dem Adel und den Mittelschichten. Also begeben sich die Ebrulfusgefährten in den Wald an der Charentonne, dessen in Vita B formulierte Schrecklichkeit Ordericus Vitalis übernimmt und mit einer expliziten *loci asperitas* anreichert<sup>39</sup>.

#### 4. Die Herausforderung: Natur und Gesellschaft

An diesem wilden, rauen Ort gestaltet sich die erste Begegnung mit einem Eingesessenen in den zwei Erzählsträngen (A2 vs. B/OV/Versvita) auf je unterschiedliche Weise. Der *homo quidam*, der in A2 auftaucht, beobachtet die Mönche zunächst eine Weile. Ihr Alltagsverhalten ist ihm fremd; er spricht sie hier, im Gegensatz zu A1, nicht als Mönche an, deren Lebensmodell ihm schon bekannt ist<sup>40</sup>. Er selbst nennt die Gegend *horrida heremi loca*, bevor er darauf hinweist, dass häufig wilde Gesellen auf Raubzug durchzögen und für den *labor* der Mönche kein dankbarer Grund vorhanden sei<sup>41</sup>. Erst in der Erwiderung der Mönchsgemeinschaft erhalten die wilden Gesellen den zivilisiert-juristischen Namen *latrones*, und der Waldbewohner wird verhältnismäßig kontextlos dazu aufgefordert, die Lebensweise der Mönche zu imitieren<sup>42</sup>. Auch sein Eintritt in die junge Klostersgemeinschaft ist weniger als Tausch weltlicher Besitzungen gegen geistliches Leben und zukünftigen Lohn geschildert denn als Folgsamkeit gegenüber den Mahnworten der Mönche<sup>43</sup>. Die zivilisatorische Mission des Ebrulfus und seiner Gefährten wird deutlich herausgestrichen, die wilde Rohheit des Waldes betont. Die enge Verknüpfung der Bekehrung des Waldbewohners mit Mahnworten und Anregung zur Imitation der Neuankömmlinge entscheidet die Konfrontation in eindeutiger, geradezu kolonialisierender, aber kaum an wirtschaft-

lich wird auch *eremus* im Mittellateinischen sowohl zu einem Bild für die Extremsituation der Einsamkeit als auch bisweilen zu einem positiven Gegenbild zu negativ bewerteten Zivilisationserscheinungen: Uwe LINDEMANN, Passende Wüste für Fata Morgana gesucht. Zur Etymologie und Begriffsgeschichte der fünf lateinischen Wörter für Wüste, in: DERS., Monika SCHMITZ-EMANS (Hg.), Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos, Würzburg 2000, S. 87–99.

38 OV (wie Anm. 11), S. 268–270; Versvita (wie Anm. 5), Vers 829–858.

39 OV (wie Anm. 11), S. 270.

40 *die quâdam venit ad eos homo quidam, qui diligenter eorum acta contemplatus, admirabatur insolitam sibi hominum conversationem, et ait ad eos: »Quis vos perturbationis metus huc abegit? Cur huc venistis?«*: A2 (wie Anm. 8), S. 276. Zu *conversatio* als Alltagsleben: Michael BORGOLTE, *Conversatio cotidiana. Zeugnisse von Alltag in frühmittelalterlicher Überlieferung*, in: Hans Ulrich NUBER u. a. (Hg.), *Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends in Südwestdeutschland*, Sigmaringen 1990, S. 295–385.

41 *et quae horrida heremi loca ad habitandum elegistis? Hi saltus se vorum aliena rapiuntium solet esse pervius; insuper et arva infructuosa et inculta ad exercendum laborem exquisistis vobis*: A2 (wie Anm. 8), S. 276. Die ursprünglichen *Suevi* sind hier zur *lectio facilior* verändert.

42 *Tu vero quae gerimus si imitari velles, prava quae agis relinqueres opera, et angustam viam quae ducit ad atria vite arripere*: A2 (wie Anm. 8), S. 277.

43 *Iterum quoque a sanctis viris de mundi contemptu admonitus, relictis omnibus quae habuit, ibidem se Domino vovens, monachus est effectus*: A2 (wie Anm. 8), S. 277.

liche Überlegungen geknüpfter Weise. Die davon getrennte und dem nachgeordnete wirtschaftliche Aufgabe, die sich den Mönchen stellt, ist allein, der wilden Waldnatur Überlebensgrundlagen abzuringen.

B/OV wählen einen anderen Zugang zur Begegnung von Waldeinheimischem und Eremiten, der die Wildheit der Wüstenatur zugunsten differenzierter Abwägungen gemeinschaftlicher Wirtschaftsorganisation zurückstellt. Dieser Zugang ist insofern näher an A1, als er dem Wald seine eigenen Wirtschaftsweisen zugesteht und Teile davon für eine neue Wirtschaftsgemeinschaft unter Beteiligung des Klosters nutzbar macht. Dennoch zeigen auch diese Viten deutliche Eingriffe in den Text der Vorlage. Der Einheimische ist nicht irgendein Mann aus dem Wald, sondern einer der Räuber, die den Wald bewohnen<sup>44</sup>. Der Räuber weiß genau, was Mönche wollen; zusätzlich ist ihm das spezifische Lebensmodell »Eremitentum« geläufig. Im Grunde hilfreich, erklärt er jedoch: *non optimum locum invenistis. An nescitis quia hic est locus latronum & non Eremitarum? hujus nemoris incolae rapina vivunt; proprio viventes labore consortes pati nolunt*<sup>45</sup>. Der Hinweis auf die Unfruchtbarkeit des Bodens ist lediglich ein Nachsatz gegenüber der Feststellung, dass die Klostergemeinschaft an diesem Ort nicht sicher leben könne. Nicht die Natur ist das eigentliche wirtschaftliche Problem des monastischen Projekts. Stattdessen ist der Wald bereits besetzt (ob der Räuber gar auf eine Besitzrelation zwischen Räubern und Wald anspielt, lässt das Lateinische im Genitiv, der als subjectivus wie objectivus gelesen werden kann, elegant offen). Die bestehenden lokalen Wirtschaftsgewohnheiten beruhen auf gewaltsamer Güterwegnahme. Ackerbau Treibende wollen die Räuber nicht tolerieren. Das primäre Hindernis für eine dauerhafte Etablierung der Klostergemeinschaft ist demnach ein soziales.

In gewisser Weise ist das eine stärkere Herausforderung als die Unfruchtbarkeit der Natur: Gott kann den Seinen einen Tisch in der Wüste bereiten, aber was passiert, wenn die Seinen mit einem unangepassten Wirtschaftsmodell in eine etablierte sozioökonomische Konstellation platzen? Ebrulfus dreht jedoch mit genau diesem Gotteswort in seiner Erwiderung auch die sozioökonomische Konstellation um, indem er auf die Rahmung des *sacrum commercium* zurückgreift<sup>46</sup>. Durch eine göttliche Überwindung der wüstenbedingten Ertragsknappheit haben die Neuankömmlinge auf einmal Rückhalt im größten und reichsten vorstellbaren Wirtschaftsraum. Die Räuber hingegen stehen plötzlich außerhalb der Tischgemeinschaft wie sie qua Broterwerb außerhalb der Gemeinschaft der Gerechten stehen. Wenn der *quidam* von den Erträgen dieser transzendenten Wirtschaftsgemeinschaft etwas abbekommen möchte, muss er die klösterlichen Wirtschaftsweisen und Güterhierarchien akzeptieren. Dieser Argumentation kann sich der Räuber nicht entziehen. Er bringt mit

44 *factum est ut quidam latronum qui silvam incolebant, ad eos diverteret. Et admirans eorum constantiam & in Christi servitio perseverantiam ait: O Monachi, [...] Ad haec venerabilis pater Ebrulfus, ut erat vir eloquens, singula propositionum exsecutus respondit: B (wie Anm. 10), S. 356.*

45 B (wie Anm. 10), S. 356.

46 *Illud autem quod poposuisti ultimum de labore, noveris, quia potens est Dominus servis suis parere in deserto mensam refectionis. Cujus opulentiae particeps & ipse fieri potes si pravitatem quam exerces, deseris, & Deo qui vivus & verus est te famulaturum devotissime sponderis, fili: B (wie Anm. 10), S. 356.*

Brot und Honig Erträge der Waldwirtschaft, die nicht Teil der gewaltsamen Ökonomie seines bisherigen Lebens sind, und legt Profess ab. Klosterwirtschaft und natürliche Wirtschaftsbedingungen des Waldes passen sehr wohl zusammen. Der in der Herausforderungsszene der Vita B vorgezeichnete Auftrag der Klostersgemeinschaft ist weniger die Zähmung der Waldnatur, als vielmehr der soziale Anschluss des Waldes an die gewaltfreie Ökonomie außerhalb durch eine sozioökonomische Befriedungsmission.

Die *Versvita* intensiviert diese Stoßrichtung der Herausforderungsszene weiter, indem sie das Element ökonomischer Rationalität einführt. Der dortige Räuber spricht nicht direkt von einer Feindseligkeit der Waldbewohner gegenüber dem andersartigen Wirtschaftsmodell des Klosters. Stattdessen greift er zu einer anschaulichen Schilderung der Arbeitsabläufe in der Beuteökonomie, um den Mönchen die Gefahren des Waldes vor Augen zu führen<sup>47</sup>. Die Verantwortung für das Gelingen des monastischen Projekts liegt damit in der Entscheidung der Mönche (bleiben oder gehen?) als rationale ökonomische Akteure. Die Abgelegenheit des Ortes im Wald ist deutlich nicht eine von Raum, Natur oder Bevölkerungsarmut, sondern, getreu positiver wie negativer literarischer Walddarstellungen, eine normbezogene: Die Waldbewohner sind *frans et quitez* von gesellschaftlichen Regeln<sup>48</sup>. Das Projekt der Mönche, in diesem Umfeld Ackerbau treiben zu wollen, komme einem Akt des Wahnsinns (*forcenerie*) gleich<sup>49</sup>. Das Erste, was Ebrulfus in seiner Erwiderung tut, ist, diese unterstellte Irrationalität zu verneinen<sup>50</sup>; dadurch wird seine Bekehrungsrede, die ganz der in Vita B vorgezeichneten Argumentationslinie folgt und die größeren Ertragsaussichten einer Transzendentales einbeziehenden Ökonomie bewirbt, unter das Rubrum einer Debatte um die bessere (ökonomische) Ratio gestellt. Zum Abschluss der Profess des geläuterten Räubers vollzieht der heilige Mann *pars pro toto* die Transformation der sozialen Charakteristik der Waldwirtschaft, indem er feststellt: Der Wald sei kein Ort für Räuber, sondern für Mönche und Eremiten; die Freiheit, auf die es hier ankommt, ist die Freiheit von Sünden<sup>51</sup>.

## 5. Lebensunterhaltswunder: eine Figur der Tauschwirtschaft

Wie die Klostersgemeinschaft im Wald ihr alltägliches Überleben sichert und auf welche Weise sie zugleich ihren guten sozioökonomischen Einfluss in der Waldwüste verbreitet, zeigen emblematisch die Lebensunterhaltswunder. Ein Element dieser Erzählungen, das spätere Rezeptionen von A1 unterscheidet und das sie zur Profilie-

47 *Versvita* (wie Anm. 5), Vers 973–978.

48 *gues n'i ourent sejourné, / qu'un larron est vers eulz tourné: / „Ahi, dist, moines, que querez? / Vostre preu point ci ne ferez, / ci n'a pas demeure a hermitez, / mes a larrons qui frans et quitez / demourent ci, quant ont robez / lez gens [...]:* *Versvita* (wie Anm. 5), Vers 965–974. Hildegard Elisabeth KELLER, *Wald, Wälder* (wie Anm. 37); WUNDERLI, *Der Wald als Ort der Asozialität* (wie Anm. 24); BUSSE, »Im Wald, da sind die Räuber ...« (wie Anm. 37); Helen PHILLIPS, *Bandit Territories and Good Outlaws*, in: DIES. (Hg.), *Bandit Territories. British Outlaw Traditions*, Cardiff 2008, S. 1–23.

49 *Versvita* (wie Anm. 5), Vers 981–989.

50 *et dit, que pas ne sunt tourné / en ce bois par forcenerie: ebd.*, Vers 992–993.

51 *que cel lieu n'ert habitation / a larrons, ains ert mansion / a moines et a sains hermites, / pour fere eulz de leur pechiez quitez: ebd.*, Vers 1101–1104.

nung ihrer Interpretationen der Lebensgeschichte des hl. Ebrulfus nutzen, ist die Figur des Lebensmittelspenders, der immer auch ein repräsentativer Akteur des wirtschaftlichen Austauschs im und durch den Wald ist.

A2 begibt sich hier ganz auf päpstliche Linie: Aus dem *foenerator Christianus* in A1 wird ein *quidam Christianus*<sup>52</sup>. Im 12. Jahrhundert wurde die Vorstellung eines christlichen Wucherers zur *contradictio in adiecto*; die Laterankonzilien II (1139) und III (1179) schlossen Wucher treibende Laien aus der christlichen Gemeinschaft aus<sup>53</sup>. Anders als für Erzähler des 8./9. Jahrhunderts kommt jemand, der hauptberuflich finanzwirtschaftliche Transaktionen vollzieht, als Umgang oder gar Retter für den hl. Ebrulfus für die Erzähler von A2 nicht mehr infrage.

Ganz anders handhaben diese Thematik die Viten B und Ordericus Vitalis<sup>54</sup> sowie die *Versvita*. Dort wird das Kloster bewusst als Akteur und Partner einer regionalen und friedlichen Tauschökonomie gezeigt, um zugleich eine Befriedung der Waldwirtschaft, eine Entfernung von gewaltsamer Güterredistribution vorzuführen. Am *foenerator Christianus* aus A1 interessiert B/OV gerade der *fenerator*<sup>55</sup>. Die Gabe des Wucherers lässt sich in den lateinischen Viten noch, wie Marjorie Chibnall vorschlägt<sup>56</sup>, als Bußakt lesen, und der Wucherer selbst somit als eine der – an dieser Stelle freilich zum göttlichen Instrument gewordenen – gesellschaftlichen Randfiguren, die den Wald bevölkern. Mit Blick auf die Gesamtheit ökonomischer Elemente in der Vitengestaltung und vollends im diachronen Vergleich mit der Bearbeitung (auch) für Laienpublikum wird aber deutlich, dass Agenten der Tauschwirtschaft zugleich

52 *Nam, egrediente paupere, modico intervallo transacto, ecce adest quidam Christianus prae foribus monasterii cum saumario onusto pane et caseo, seu sufficienti vino*: A2 (wie Anm. 8), S. 278. Die insgesamt wenig wirtschaftlich orientierten, frommen Interessen der Vitenfassung A2 fügen dem Ende des versuchten Schweinediebstahls zusätzlich zu der bereits in A1 vorhandenen Beichte noch eine Bußstrafe hinzu: *Famulus autem Domini, clementer indulgens admissum facinus, et poenitentia illis indicta, fratrum eos coetui admistens, perfectos eos postmodum habuit monachos*: A2 (wie Anm. 8), S. 279.

53 Die Literatur zu (Papst)Kirche und Wucher ist Legion; hier sei daher auf maßgebliche Handbuchwerke zu kirchlich-theologischem ökonomischen Denken verwiesen, die jeweils auch die ab dem späteren 12. Jahrhundert positiveren theologischen Haltungen gegenüber Kaufleuten thematisieren: John GILCHRIST, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, London 1969, S. 63; Odd LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200–1350*, Leiden 1992, bes. S. 37–87; Diana WOOD, *Medieval Economic Thought*, Cambridge 2002.

54 OV weicht von B nur durch einen längeren lokalgeschichtlichen Einschub ab (OV [wie Anm. 11], S. 276), der dem gerade doch noch gespeisten Armen ein Weilchen folgt und die Geschichte einer Heilquelle erzählt, die dieser aus Dankbarkeit auf wundersame Weise schuf. Sie habe sich zu einer überregionalen Attraktion entwickelt, sei dann allerdings in Vergessenheit geraten, weil ein gewisser Berengarius, dem das Land gehörte, und dessen Agrarwirtschaft der Durchgangsverkehr störte, den Zugang gesperrt hatte. Auch die *Versvita* übernimmt diesen Exkurs: *Versvita* (wie Anm. 5), Vers 1274–1372.

55 *Erogato autem pane pauperi, ecce ante solis occasum visus est astitisse pro foribus Cellulae quidam clitellarius, pane & vino sufficienter onustus; qui vero cum adduxerat, dicens se feneratorum esse, ministrum advocavit*: B (wie Anm. 10), S. 356 f. *Erogato itaque a sancto Ebrulfo pane pauperi, ecce ante solis occasum visus est astitisse pro foribus cellulae quidam clitellarius, pane et uno sufficienter onustus. Qui uero eum adduxerat, dicens se foenatorem esse, ministrum aduocavit*: OV (wie Anm. 11), S. 278.

56 Ebd., S. 278.

als so normale wie nötige Bestandteile klösterlicher Wirtschaftslandschaften in Szene gesetzt werden.

In der *Versvita* stellt sich der Mann, der mit einem mit Brot und Wein beladenen Pferd auftaucht, als Händler (*marcheant*) vor und erklärt an der Klosterpforte sein Kommen, als initiiere er ein Verkaufsgespräch: Er habe nicht ohne Waren reisen wollen, habe nämlich nicht gewusst, ob es hier nicht Bedarf an Lebensmitteln gebe, oder wer sonst die Vorräte liefere<sup>57</sup>. Dann jedoch entpuppt er sich als Wohltäter, indem er sich ohne Vollzug der Handelstransaktion davonmacht. Das Publikum in und um Saint-Évroult in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist eventuell zeitgenössisch mit den Erzählern und Lesern von A2, doch die Wirtschaft, in der sich das Leben »ihres« hl. Ebrulfus abspielt, ist eine ganz andere. Professionelle Akteure eines (auch monetarisierten) Warenaustauschs sind sowohl Bestandteile des Alltagslebens dieses Publikums als auch essenziell für den Lebensunterhalt der Klostersgemeinschaft. Nicht zuletzt in der positiv besetzten Figur des *marcheant* spiegelt sich in den Ebrulfusviten um das Kloster Saint-Évroult eine zeitgemäße und produktive Auseinandersetzung mit den Interaktionsnotwendigkeiten, die benediktinische Autarkie begleiteten<sup>58</sup>.

## 6. Transformation einer Wirtschaftslandschaft

Die Geschichte von Ebrulfus und seinen Gefährten ist eine klösterliche Erfolgsgeschichte. Ihr monastisches Projekt kann sich nicht nur gegen die erste Herausforderung, sondern auch dauerhaft behaupten. Präsenz und Wachstum des Klosters bleiben nicht ohne Folgen für die lokale Wirtschaftsgemeinschaft im Wald. Die Viten bieten, gleichsam als Vorschau, im Anschluss an die Herausforderungsszene eine Zusammenfassung dieser Entwicklungen. Die ursprünglich in A1 angelegte balancierte Integration, in deren Verlauf der *quidam* recht behält, weil die Mönche sich unter lokalen Wirtschaftsbedingungen am Gütertausch beteiligen, und die Mönche recht behalten, weil ihr spezifisches spirituelles Angebot diesen überlebensorientierten Gütertausch ermöglicht, wird in der späteren Rezeption aus dem Gleichgewicht gebracht. Auf Basis der älteren Integrationserzählung und ausgehend von der spirituellen, moralischen und rhetorischen Überlegenheit des Ebrulfus über seine Waldwüstenumgebung, werden im 11. und 12. Jahrhundert Transformationsgeschichten geschrieben.

57 *Quer einsque soleil fust couchié / de la porte s'est aprochié / un hommes, qui i sommier maine, / si chargié que a mult grant peine / poet aler – de pain et de vin –; / ce pert i mesage devin; / le celerier fet apeler, / et cil ne se vout pas celer. / L'omme si ne l'a pas gabé; / Einz li dist: »Va a ton abbé / et li di que marcheant sui, / venir ne vouloie pas vni; / ne savioie, s'il li failloit / pain ne vin, ne qui li bailloit / sa despense a lui et aus freres.«: *Versvita* (wie Anm. 5), Vers 1345–1359.*

58 Jean-Pierre DEVROEY, *Monastic Economics in the Carolingian Age*, in: Alison BEACH, Isabelle COCHELIN (Hg.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Bd. 1: *Origins to the Eleventh Century*, Cambridge 2020, S. 466–484; Lucien MUSSET, *Réflexions sur les moyens de paiement en Normandie aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in: DERS., Jean-Michel BOUVRIIS, Véronique GAZEAU (Hg.), *Aspects de la société et de l'économie dans la Normandie médiévale (X<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)*, Caen 1988, S. 65–89.

In der wirtschaftlich wenig interessierten Vita A2 ist die Transformation des Waldes eine spirituelle. Die göttlichen Werke der Gefährten locken die Bewohner der vermeintlichen Einöde an. Manche von ihnen treten der Mönchsgemeinschaft bei, in erster Linie jedoch entwickelt sich ein Austausch, im Zuge dessen den Mönchen körperliche Nahrung gebracht wird, die sie mit seelischer Nahrung reichlich aufwiegen<sup>59</sup>. Diese spirituelle Ent-Wüstung des Waldes wird weder weiter vertieft noch als solche benannt.

Anders in den Saint-Évroult-Viten, die den anfänglichen Kontrast zwischen Waldwüstenwirtschaft und Kloster erhöhen und den Pioniergeist der Eremiten herausstreichen. In B/OV bewirkt die Etablierung der Klostergemeinschaft nichts weniger als eine völlige Transformation des Waldes zu einer Wirtschaftslandschaft der Agrarproduktion. Die räubernde Waldbevölkerung folgt hier zwei verschiedenen möglichen Reaktionsweisen auf die Anwesenheit von Ebrulfus und dessen Gefährten: *aut fiebant Monachi, aut deserentes latrocinia efficiebant cultores agri*<sup>60</sup>. Während der *quidam latro* den Waldboden noch für unfruchtbar gehalten hatte, bereitet, wie Ebrulfus erwiderte, Gott den ehemaligen Räubern, die neuerdings die Seinen sind, tatsächlich einen Tisch in der Waldwüste – die freilich ob dieser regen Betriebsamkeit schon keine mehr ist: *jamque propter frequentiam venientium, praedicta silva solitudinis amiserat vocabulum*<sup>61</sup>. Die Rolle des Klosters inmitten dieser transformierten Wirtschaftslandschaft ist die eines austauschbasierten Antriebs. Die ehemaligen Räuber bestellen den Waldboden. Der Austausch materieller gegen spirituelle Güter findet demnach auf der Basis der Überschüsse statt, die sie in der Agrarproduktion erwirtschaften und die von der jungen Klostergemeinschaft als Zentralort verzehrt und immateriell vergolten werden.

Der Rolle des Gründers Ebrulfus als Leiter dieses Zentralortes widmet die Versvita besonderes Augenmerk. Auch hier stehen den Räubern diese zwei Wege eines reformierten Lebens offen, Ackerbau oder Mönchtum. Viele entscheiden sich für Arbeitsleben und Landbesitz<sup>62</sup>. Ebrulfus und seine Gemeinschaft jedoch sind ein weithin wirksamer Attraktionsfaktor der Waldregion sowie ein lokales Redistributionszentrum. Menschen verschiedenster sozioökonomischer Stellung lockt der Ruf des Heiligen nach Saint-Évroult<sup>63</sup>. Sie geben ihm von ihren materiellen Gütern, er gibt ihnen spirituelle Nahrung und/oder, je nach Bedarf, auch gleich von den materiellen Gütern, die er von anderen Tauschpartnern erhalten hat<sup>64</sup>. Für die laikalen Zuhörer aus der Umgegend des Klosters Saint-Évroult im späteren 12. Jahrhundert wird diese Position des Gründungsheiligen fast in die Analogie eines Feudalherren gekleidet,

59 *minime inibi diu latere potuere, dum divina opera quae per eos gerebantur, volitante fama, passim multorum auribus a vicinis loci illius ingererentur. Unde factum est ut nonnulli saepius ad eos venientes, dum eis deferebant necessaria corporis alimenta, ab eis reportabant alimenta vite; quin et multi ex ipsis, exemplum secuti illorum, ibidem monachi facti sunt: A2 (wie Anm. 8), S. 277.*

60 B (wie Anm. 10), S. 356.

61 Ebd., S. 356.

62 Versvita (wie Anm. 5), Vers 1107–1134.

63 Ebd., Vers 1155–1157.

64 *chascun de sez biens li aporte; / et li donnent mult largement, / et il lez redonne ensement: ebd., Vers 1152–1154.*

der Überschüsse abschöpft und umverteilt: *que dedens le bois ert tel sire, / qu'avoit tele compaignie*<sup>65</sup>.

Doch vor allem wird aus den Viten B/OV und der Versvita eine pragmatisch-affirmative Haltung gegenüber ökonomischen Tauschtransaktionen deutlich. Der aktiven Beteiligung der Klostersgemeinschaft an wirtschaftlichem Austausch, unter Einbeziehung materieller wie immaterieller Güter, wird eine befriedende Wirkung zugeschrieben. Es ist nicht so, dass Äcker bestellende Mönche die Tauschwirtschaft aus dem Wald tilgen. Stattdessen führt gerade das zusätzliche, aus der unendlichen jenseitigen Ökonomie schöpfende Angebot der Mönche zu einer Zentrierung der Tauschwirtschaft auf sie und zu ihren Bedingungen, sodass potenzielle Tauschpartner die gewaltsame Güterumverteilung zugunsten legitimer, friedlicher Produktion aufgeben. Solche Mönchsgemeinschaften lassen sich als ideale Pioniere im Landesausbau darstellen, weil sie im Wortsinn nicht nur ihr eigenes Äckerlein bestellen, sondern großflächig bei anderen Veränderungen anstoßen. Diese positive Deutung einer auf Austausch hin orientierten monastischen Wirtschaft positioniert das Kloster Saint-Évroult in breiteren Debatten des 12. Jahrhunderts, in denen ein solches Wirtschaftsmodell unter Druck geraten war.

## 7. Benediktinisches Wirtschaften unter Konkurrenzdruck

In der Entwicklungsgeschichte der »Vita Ebrulfi« ist die Auseinandersetzung mit Wirtschaftlichem nicht nur präsent, sondern zentral und wird mit einiger Aktualität und Publikumsorientierung geführt. Dabei sind wirtschaftliche Fragestellungen in Heiligenviten weder abwegig noch selbstverständlich. Die deutlichen Divergenzen zwischen den zwei zeitlich teils parallelen Bearbeitungssträngen der ältesten Vita – A2 einerseits, B/OV und die Versvita andererseits – zeigen, dass im Kloster Saint-Évroult im 11. und 12. Jahrhundert eine bewusste Entscheidung getroffen wurde, sich im Medium der Gründungsgeschichte an zeitgenössischen wirtschaftlichen Debatten zu beteiligen und ein spezifisches Wirtschaftsmodell zu vertreten.

Mit einem solchen Modell ist die reale Wirtschaftsgeschichte der normannischen Landschaften, in denen die »Vitae Ebrulfi« erzählt wurden, bei allen möglichen Interdependenzen dennoch nicht zu verwechseln. Die Agrar- und Wirtschaftsgeschichte des nordfranzösischen sowie allgemeiner des westeuropäischen Raums hat deutlich herausgearbeitet, dass von Wald als ungenutzter Wildnis schon im Frühmittelalter kaum die Rede sein kann. Als *incultum* bezeichnete Landschaft stellte einen menschlich durchdrungenen Wirtschaftsraum dar, der mit Wald-, Wiesen- und Weideflächen eine notwendige und ubiquitäre Ergänzung der bebauten Ackerflächen bildete. Designationen als Acker- und anderweitige Nutzflächen waren dabei keineswegs permanent; temporäre Kulturen bzw. *saltus* müssten als selbstverständlicher Teil des Wirtschaftens gelten. Schließlich intensivierte sich die Aufteilung und Festigung von Hoheits- und Zugriffsrechten über diese (Teil)Räume und ihre Ressourcen zwar parallel zu Dynamisierungen der Agrarökonomie im 11. und 12. Jahrhundert, aber dies reflektierte eher einen Wandel herrschaftlicher Sozialstrukturen als einen Neuauf-

65 Ebd., Vers 1108f. Womit der arme Ebrulfus in der Waldwüste wieder genau in der Position angekommen wäre, vor der er um seiner Seele willen bereits geflüchtet war.

bruch ins Unbekannte der Landeserschließung<sup>66</sup>. Die Rolle benediktinischer Klöster in diesem Prozess ist nicht festzulegen, indem sie entweder als Pioniere der Walderschließung oder als Profiteure und Propagatoren eines weitgehend separat von (in heutigem Verständnis) ökonomischen Erwägungen existierenden Gabentauschsystems betrachtet werden<sup>67</sup>. Sie waren, bei allen Abgeschiedenheits- und Autarkieidealen, eingebettet in lokale und regionale Tauschwirtschaften, die ihrerseits Ackerbau und *incultum*-Bewirtschaftungen sowie Marktrelationen umspannten. Sie organisierten dabei die Feldarbeit anderer und partizipierten an wirtschaftlichen Tauschbeziehungen, deren Skalierbarkeit vom Honig der Waldbewohner über den Wein durchreisender Händler bis zum Schatz im Himmelreich ohne eine Trennung zwischen symbolisch-spirituellen Gaben und ökonomischen Logiken besser erfasst werden kann<sup>68</sup>.

- 66 Corinne BECK, Fabrice GUIZARD, Bernard BODINIER (Hg.), *Lisières, marais et friches. Les usages de l'inculte de l'Antiquité au XXI<sup>e</sup> siècle*, Villeneuve d'Ascq 2013; Corinne BECK, Fabrice GUIZARD, *La forêt ressources*, in: Sylvie BÉPOIX, Hervé RICHARD (Hg.), *La forêt au Moyen Âge*, Paris 2019, S. 107–120; Sylvie BÉPOIX, *L'évolution des espaces cultivés*, ebd., S. 180–190; Monique BOURIN, *Les droits d'usage et la gestion de l'inculte en France méridionale. Un terrain de comparaison »avant la peste«*, in: DIES., Stéphane BOISELLIER (Hg.), *L'espace rural au Moyen Âge. Portugal, Espagne, France (XXI<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes 2002, S. 193–206; Jean-Pierre DEVROEY, *Économie rurale et société dans l'Europe franque (VI<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> siècles). Fondements matériels, échanges et lien social*, Paris 2003; DERS., *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VI<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> siècles)*, Brüssel 2006; DERS., *Le paysan consommateur: Enjeux d'une problématique*, in: Guilhem FERRAND, Judicaël PETROWISTE (Hg.), *Le nécessaire et le superflu. Le paysan consommateur*, Toulouse 2019, S. 267–278; Aline DURAND, *Les paysages médiévaux du Languedoc (X<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse 1998; DIES., Marie-Pierre RUAS, *La forêt languedocienne (fin VIII<sup>e</sup> siècle–XI<sup>e</sup> siècle)*, in: Andrée CORVOL-DESSERT (Hg.), *Les forêts d'Occident du Moyen Âge à nos jours*, Toulouse 2004, S. 163–180; Laurent FELLER, *Paysans et seigneurs au Moyen Âge. VII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles*, Paris 2007; Robert FOSSIER, *L'amendement des sols en France du Nord (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)*, in: Aline DURAND (Hg.), *Plantes exploitées, plantes cultivées. Cultures, techniques et discours, Aix-en-Provence 2007*, S. 63–75; Emmanuelle SANTINELLI-FOLTZ, *Espaces forestiers: espaces genrés?*, in: Marie DELCOURTE-DEBARRE u. a. (Hg.), *Environnement, territoires et sociétés. Études interdisciplinaires offertes à Corinne Beck*, Valenciennes 2021, S. 171–186; Shoichi SATO, *Les implantations monastiques dans la Gaule du nord. Un facteur de la croissance agricole au VII<sup>e</sup> siècle? Quelques éléments d'hypothèse concernant des régions de Rouen et de Beauvais*, in: *La croissance agricole du haut Moyen Âge. Chronologie, modalités, géographie*, Auch 1990, S. 169–177; Roland VIADER, Christine RENDU (Hg.), *Cultures temporaires et féodalité. Les rotations culturelles et l'appropriation du sol dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse 2014.
- 67 Gabentausch als Tauschsystem sui generis, einschließlich Wald, etwa bei: Régine LE JAN, *Le don et le produit sauvage au haut Moyen Âge*, in: Simonetta CAVACIOCCHI (Hg.), *L'uomo e la foresta, secc. XIII–XVIII*, Prato 1996, S. 579–589; DIES., Raban Maur et les munera. *Idéologie du don, hiérarchie et politique*, in: Philippe DEPREUX u. a. (Hg.), *Raban Maur et son temps*, Turnhout 2010, S. 407–422.
- 68 DEVROEY, *Économie rurale et société* (wie Anm 66); Laurent FELLER, *Richesse, terre et valeur dans l'occident médiéval. Économie politique et économie chrétienne*, Turnhout 2021; Florence WEBER, *De l'anthropologie économique à l'ethnographie des transactions*, in: Laurent FELLER, Chris WICKHAM (Hg.), *Le marché de la terre au Moyen Âge*, Rom 2005, S. 29–48; Alexis WILKIN, *Communautés bénédictines et environnement économique, IX<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles. Réflexions sur les tendances historiographiques de l'analyse du temporal monastique*, in: Steven VANDERPUTTEN, Brigitte MEIJNS (Hg.), *Ecclesia in Medio Nationis. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages*, Louvain 2011, S. 101–150.

All dies war Erzählern und Adressaten der »Vitae Ebrulfi« selbstverständlicher als es heutigen Beobachtern sein kann. Die Erzählung der ältesten Ebrulfusvita A1 ist mit ihrer Darstellung des Sich-Einfügens der Mönche in die Waldwirtschaft nah an einem solchen Bild von Kloster, Agrargesellschaft und Waldnutzung. Die Unterscheidung zwischen dem aus Gründen religiöser Topoi remoten und undurchdringlichen Wald und der umgebenden Landschaft wird nicht überstrapaziert; in der Herausforderungsszene postulierte wirtschaftliche Differenzen bleiben deutlich markiert diskursive Idealtypen und werden in der Integration der Mönche in die Waldwirtschaft harmonisiert. Die späteren Viten hingegen, deren Entstehungszeit gerade in eine Phase verstärkten rechtlichen Zugriffs auf die ökonomisch längst erschlossenen Wälder Nordwesteuropas fällt, greifen zu stärkerer Kontrastierung, ja zu Dichotomisierung von Waldwüstenwirtschaft und Ackerbaugesellschaft. Sie entfernen den Wald erzählerisch aus der christlichen Zivilisation. Diese binäre Erzählweise macht den Wald zu einem Neuland, auf dessen Testgrund die Bedeutung klösterlichen Wirtschaftens modelliert werden kann. Wie heutige Modelle auch, beruhen die Erzählungen der Viten auf analytischen Vereinfachungen der wirtschaftlichen Gegebenheiten und auf der Orientierung an Leitunterscheidungen.

Die zwei Leitunterscheidungen, die die »Vitae Ebrulfi« treffen, sind im Grunde noch heute relevant: ein Fokus entweder auf der Naturbedingtheit oder der sozialen Konstituiertheit von Wirtschaftsleben und der Kontrast bzw. die Beziehung zwischen produktionsbasierten und tauschbasierten Wirtschaftskonzeptionen<sup>69</sup>. Den Vitenerzählern und ihren Publika stand evident eine Denkweise zur Verfügung, die Wirtschaftsprämissen als gesellschaftlich entscheidbar auffasste und die auch eine Wahl zwischen Primat der (Agrar)Produktion und Primat des Gütertauschs nach Kriterien örtlicher, zeitlicher und sozialer Situationsangemessenheit vorsah.

Diese Differenzen werden in den späteren Vitenfassungen nicht mehr integriert und harmonisiert, sondern auf die eine oder andere Weise entschieden. Aus der Integration in den Wirtschaftsraum Wald (A1) wird eine Zähmung des Waldes, die sich nur in A2 als Behauptung gegen die Wildheit der Natur darstellt, in B/OV und der Versvita hingegen als Behauptung gegen eine sozioökonomisch bestimmte Waldwüste. B/OV und die Versvita propagieren zugleich einen durch Ebrulfus und seine Gefährten vorbereiteten Sieg agrarischer Produktionswirtschaft über die vormals im Wald herrschende (gewaltsame) Tauschwirtschaft. Solch eine Transformationsge-

69 »Basiert« meint dabei einen gedanklichen und postulierten Primat und natürlich keine Ausschließlichkeit. Heute beruht die ökonomische Ausbildung mit solcher Ausschließlichkeit auf tauschwirtschaftlichen Konzeptionen, dass die (erst spät)mittelalterliche Vorgeschichte häufig als Geschichte allmählicher Entdeckung der tauschwirtschaftlichen Realität ökonomischer Gesetzmäßigkeiten erscheint. Die »Vitae Ebrulfi« zeigen uns in diesem Punkt größere Flexibilität. Edwin S. HUNT, James M. MURRAY, *A History of Business in Medieval Europe, 1200–1550*, Cambridge 1999; jüngster umfassender Forschungsüberblick: Ulla КΥΡΤΑ, Julia BRUCH, Tanja SKAMBRAKS (Hg.), *Methods in Premodern Economic History*, Cham 2019; prominentester Ad-vokat gegen die gegenwärtige Ausschließlichkeit austauschfokussierter Wirtschaftslehren: Ha-joon CHANG, *Bad Samaritans*, New York 2008; DERS.: *Economics. The User's Guide*, London 2014. Zur Unterscheidung formaler Ökonomie, wie wir sie seit dem 19. Jahrhundert kennen, von substanzzieller Ökonomie vgl. auch Karl POLANYI, *The Economy as Instituted Practice*, in: Richard SWEDBERG, Mark GRANOVETTER (Hg.), *The Sociology of Economic Life*, Boulder 1992, S. 29–51.

schichte, mit ihrer Betonung der sozioökonomischen Befriedigungsmission, die der Gründerheilige mittels Anregung zur Agrarproduktion erfüllt, und die genau deshalb nötig und möglich ist, weil Wirtschaftsweisen sozial bestimmt werden, lässt sich (mit etwas Willen zum Hypothetischen) auf ihre Erzählsituation in Saint-Évroult im 12. Jahrhundert zurückführen.

B/OV und die Versvita beziehen Position in einer zeitgenössischen Debatte um die Umsetzung der Benediktsregel im monastischen Wirtschaften. Die Neugründung der Abtei, in der diese Viten geschrieben, gelesen und aufgeführt wurden, unterschied sich in wirtschaftlicher Hinsicht vermutlich insofern von ihrer ursprünglich merowingerzeitlichen Vorgängerin, als ihre Ausstattung zu einem größeren Teil aus Renteneinkünften (aus Zöllen, Märkten, Mühlen, Kirchen etc.) bestand<sup>70</sup>. Saint-Évroult lebte von (teils monetarisiertem) Austausch und in Zirkulation gebrachtem Überschuss. Nicht zuletzt durch die Konkurrenz der frisch auf den Plan getretenen Zisterzienser standen solche Grundlagen klösterlichen Wirtschaftens im 12. Jahrhundert wieder zur Diskussion und gerieten unter Legitimationsdruck. Die Zisterzienser strebten nach einer möglichst strengen Auslegung der Benediktsregel; in wirtschaftlicher Hinsicht bedeutete dies für sie einen möglichst weitgehenden Rückzug aus der monetären Tauschökonomie und auf eine von den Mönchen selbst betriebene Agrarproduktion<sup>71</sup>.

Auch der Anfang der Benediktsregel, an den die »Vita Ebrulfi« angegliedert wurde, wurde als Kommentar zu legitimen monastischen Wirtschaftsgrundlagen gelesen. Neben den erstrebenswerten, aber gestaffelt in Angriff zu nehmenden Lebensmodellen klösterlicher und eremitischer Existenz stellten die Sarabaiten das zu meidende Gegenbild dar, deren Wirtschaftsform laut Ivo von Chartres auszeichne, *ut in privatis locis proprio jure vivant et victum sibi de substantia pauperum per manum raptorum, et de foenore negotiatorum accipiant*<sup>72</sup>. Monastisches Wirtschaften solle genau so nicht aussehen, sich also nicht von den Profiten der Tauschwirtschaft (gewalt-

70 CHIBNALL, *The World of Orderic Vitalis* (wie Anm. 11), S. 63. Grégory COMBALBERT, *La rivalité entre Saint-Évroult et les évêques de Lisieux. À propos de quelques églises données à Saint-Évroult (XI<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècle)*, in: *Bulletin de la Société historique et archéologique de l'Orne* 129 (2010), S. 15–48. In einer Wirtschaftslandschaft, die exportgeprägt war, und wo der Anschluss an regionale Tauschtransaktionen nie weit entfernt lag, kann das als üblich betrachtet werden; vgl. den Überblick in Mathieu ARNOUX, Anne-Marie FLAMBARD HÉRICHER, *Introduction*, in: Mathieu ARNOUX, Anne-Marie FLAMBARD HÉRICHER (Hg.), *La Normandie dans l'économie européenne (XII<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècle)*, Caen 2010, S. 1–8.

71 In der praktischen Umsetzung für Cîteaux selbst nachgewiesen: Jean TRUAX, *Building the Desert*, in: *Cistercian Studies Quarterly* 51 (2016), S. 77–91. Dass ihnen dabei schnell die eigene Hingabe an effiziente Produktion zum Problem wurde, indem sie sie zwang, ihre abgelegenen, aber reiche Überschüsse produzierenden Wüstenrefugien auf die kommerzielle Landkarte zu bringen, ist eine andere Geschichte: Werner RÖSENER, *Die Stadthöfe der Zisterzienser im Spannungsfeld der Stadt-Land-Beziehungen des Hochmittelalters*, in: Claudia DOBRINSKI, Brunhilde GEDDERTH, Katrin WIPFLER (Hg.), *Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter*, München 2007, S. 85–99; KELLER, *Wüste. Kleiner Rundgang durch einen Topos der Askese* (wie Anm. 1), S. 193; Mette B. BRUUN, *The Cistercian Rethinking of the Desert*, in: *Cîteaux. Commentarii Cistercienses* 53 (2002), S. 193–212.

72 Ivo von Chartres, *Epistola* 192, MIGNE PL, Bd. 162, Sp. 198–202, Sp. 200; Geneviève GIOR-DANENGO (Hg.), *Lettres d'Yves de Chartres*, éd. électronique TELMA (IRHT), Orléans 2017, <http://telma-chartres.irht.cnrs.fr/yves-de-chartres/notice/21130> (18.02.2023).

sam oder friedlich) tragen lassen. Abgelegen und außerhalb des »normalen« gesellschaftlichen Normsystems lebend, sich ernährend von den Erträgen von Raub, Wucher und professionellem Gütertausch – das klingt stark nach der Waldwüstenwirtschaft, zu der Ebrulfus und seine Gefährten finden. Dass derlei Kritiken an einem auch in der Normandie verbreiteten Wirtschaftsmodell geistlicher Gemeinschaften in Saint-Évroutl durchaus angekommen waren, zeigen nicht zuletzt Ordericus Vitalis' Diskussionen des alten und neuen Mönchtums, die für situative Flexibilität und für Toleranz verschiedenartiger Modelle und ihrer historischen Gewachsenheit plädieren<sup>73</sup>.

Die Bearbeitungen der Ebrulfusvita reagieren nun auf diese Kritikpunkte, indem sie die Findung einer wachstumsfähigen klösterlichen Wirtschaftsweise in der Waldwüste mit der wirtschaftlichen und moralischen Reform der Umgegend verknüpfen. Landwirtschaftliche Autarkie hilft niemandem; mit dem Geist der Regel konforme Tauschwirtschaft hingegen kreiert *Spillover*-Effekte für eine ganze Region. Die soziale Herausforderung gegen das monastische Projekt in B/OV, von eigener Arbeit lebende Neuankommlinge seien unerwünscht, stellt die Klostersgemeinschaft von Saint-Évroutl deutlich und gegen die konkurrierende Interpretation durch die Zisterzienser auf die Seite der *laboratores*. Der spezifischen Ausgestaltung dieser Arbeit liegt die Idee zugrunde, dass eine weitgehend tauschbasierte klösterliche Wirtschaft einen wichtigen missionarischen, ja zivilisatorischen Beitrag leistet, wenn sie den Gütertausch befriedet. Dafür wird der Markt, den diese Tauschwirtschaft bildet, größer, nämlich auch transzendent gedacht.

In Analogie zum *sacrum commercium* des Individuums, das seine irdische Wirtschaftsgrundlage anpasst, um größeren, jenseitigen Profit zu erlangen, eröffnet die junge Klostersgemeinschaft um Ebrulfus eine Teilhabe an der spirituellen Ökonomie und macht das Angebot spiritueller Nahrung im Tausch gegen Produkte friedlicher Landwirtschaft und friedlicher Tauschwirtschaft. Damit lässt sich vermutlich eine partielle und lokale Antwort auf die von Alexis Wilkin aufgeworfene Frage danach geben, ob sich mit der benediktinischen Produktionsorganisation eine spezifische moralische Wahl verbinde<sup>74</sup>: Ja, denn zumindest für die Vitenezähler von Saint-Évroutl generierte die klösterliche Präsenz in der Region gerade auf diese Weise – und nicht etwa durch eigenen Ackerbau der Mönche – befriedende *Spillover*-Effekte, die sie in der Lebensgeschichte des hl. Ebrulfus modellierten und propagierten. Für das Kloster Saint-Évroutl im 12. Jahrhundert, in dem die *Versvita* zur Auf-  
führung kam, war dies ein noch laufender Prozess, der nicht nur innerhalb der monastischen Welt die Konkurrenzfähigkeit des lokalen klösterlichen Wirtschaftsmodells behauptete, sondern der sich auch an die adligen Beuteökonomien in der Umgegend richten konnte, über die Ordericus Vitalis so viel zu berichten hatte.

73 Marjorie CHIBNALL (Hg.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Bd. 4: Books VII and VIII, Oxford 1973, S. 310–326.

74 WILKIN, *Communautés bénédictines et environnement économique* (wie Anm. 68), S. 136f.