

Die tönende Stille. Vom Klang des klösterlichen Schweigens*

Mirko Breitenstein (Dresden)

Die >Disticha Catonis< zählen im Zeitraum vom 8. bis zum 17. Jahrhundert zweifellos zu den am weitesten verbreiteten Lehrbüchern innerhalb des europäischen Kulturraums. Nicht nur eine überwältigende lateinische Überlieferung spricht für die Bedeutung des Werkes; auch Übersetzungen in sämtliche europäische Sprachfamilien bezeugen diese Sammlung von Sentenzen und Spruchweisheiten als einen Grundtext, mit dem jeder in Berührung kam, der sich dem Studium der *artes liberales* widmete¹⁾. Gleich an seinem Beginn ist zu lesen: »Bedenke, dass es die vorzüglichste Tugend ist, seine Zunge im Zaum zu halten / derjenige ist Gott am nächsten, der mit Vernunft zu schweigen weiß«²⁾.

Diese Sentenz reiht sich ein in eine ganze Fülle von Merkversen, Sprichwörtern und Betrachtungen, die sich inhaltlich auf gleicher Ebene bewegen: Schweigen ist empfehlenswert, besser als Reden – in jedem Fall als unnütz Reden –, es bewahrt vor Verfehlungen, verschafft Ruhe, stiftet Frieden und führt zu Gott. Diese Aufzählung ließe sich leicht verlängern³⁾.

*) Die Vortragsfassung wurde wesentlich beibehalten und um die nötigen Anmerkungen ergänzt. Für Hinweise und Korrekturen danke ich Vera Henkelmann (Eschweiler), Christina Lutter (Wien) und Alexandra Raptis (Heidelberg).

1) Zuletzt: Jean-Pierre ROTHCHILD, Une traduction inconnue des Disticha Catonis en hébreu, in: *Varia. Transmettre, traduire, formaliser*, hg. von Marie-Sol ORTOLA (Aliento 8), Nancy 2016, S. 71–121. Vgl. Michael BALDZUHN, Schulbücher im Trivium des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Die Verschriftlichung von Unterricht in der Text- und Überlieferungsgeschichte der >Fabulae< Avians und der deutschen >Disticha Catonis< (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 44/278, 1–2), Berlin/Boston 2009. Zur frühen Überlieferung vgl. jetzt Veronika VON BÜREN, *Membra disjecta*. Paris BnF lat. 8093 (VIII) + Paris BnF lat. 8318 (III), un témoin complet des Disticha Catonis, in: *Aevum* 90 (2016), S. 333–350.

2) *Virtutem primam esse puta conpescere linguam; proximus ille Deo est, qui scit ratione tacere*. Disticha Catonis, hg. von Marcus BOAS/Heinrich Johannes BOTSCHUYVER, Amsterdam 1952, I, 3, S. 36.

3) Vgl. Vroni Mumprecht (Red.), Schweigen, in: *Thesaurus proverbiorum medii aevi*. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters 10 (2000), S. 291–314. Einige derartige Sentenzen sind auch abgedruckt in: Uwe RUBERG, *Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher*

Es soll im Folgenden nicht darum gehen, derartige Mahntexte in additiver Sammlung vorzustellen, um auf diese Weise die Präsenz des Schweigens in der europäischen Kultur zu demonstrieren. Der Umstand, dass Schweigen noch heute mit Gold in Verbindung gebracht wird, während für das Reden nur Silber bleibt, zeigt bereits zur Genüge, dass solches nicht nötig ist⁴⁾. Ich möchte stattdessen versuchen, Formen, Räume und Zeiten des Schweigens vorzustellen, wobei das »monastische Schweigen« im Vordergrund stehen soll. Klöster waren über Jahrhunderte hinweg Orte, an denen mehr, aber auch anders geschwiegen wurde als in der sie umgebenden Welt. Für Religiöse war es tatsächlich – mit Ps.Cato gesprochen – »vorzüglichste Tugend, die Zunge im Zaum zu halten« und auch weil sie schwiegen, waren sie Gott näher als andere. Gerade im Fall zönotitär lebender Religiösen wird zugleich deutlich, dass Schweigen nicht mit Stille gleichzusetzen ist: Ihr gemeinsames Schweigen schuf vielmehr einen ganz eigenen Klangraum, in dem Reden und Geräusche reguliert wurden und der auch deshalb alles andere als still war.

Die nachfolgenden Ausführungen sind in drei Teile gegliedert: Zunächst möchte ich mich einführend dem Begriff des Schweigens und den Versuchen seiner Klärung widmen; in diesem ersten Teil will ich – noch nicht fokussiert auf den »Klangraum Kloster« – kurz die diskursiven Zusammenhänge benennen, in denen geschwiegen wurde und dabei zugleich Funktionen des Schweigens aufzeigen. In einem zweiten Teil werden dann Räume, Zeiten und Funktionen des klösterlichen Schweigens im Fokus stehen. Im abschließenden dritten Teil schließlich soll es um den sensorischen Aspekt gehen: Ich möchte – ausgehend vom Schweigen – dem Klang des klösterlichen Lebens nachspüren, für das ja die Stille als typisch galt und gilt. Ausgeblendet bleiben dabei Liturgie, Stundengebet und überhaupt Musik, die innerhalb dieses Bandes an anderer Stelle qualifizierter behandelt werden, als dies hier geschehen könnte⁵⁾.

Literatur des Mittelalters, mit kommentierter Erstedition spätmittelalterlicher Lehrtexte über das Schweigen, München 1978, S. 241–252. Vgl. jetzt auch: Marie-Christine BORNES-VAROL, *Parole et silence dans le Libro de los Buenos Proverbios*, in: *Varia*, hg. von ORTOLA (wie Anm. 1), S. 185–206.

4) Dabei liegt eine Antwort auf die Frage, woher dieses Sprichwort kommt, im Dunkeln. Der Tenor des Alten wie auch des Neuen Testaments weist eher in Richtung eines situationsabhängigen Redens oder eben Schweigens. Allerdings ist das Sprichwort nicht nur im Deutschen nachweisbar: Vgl. Augusto ARTHABER, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali, italiani, latini, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi e greci antichi, con relativi indici sistematico-alfabetici; supplemento ai dizionari delle principali lingue moderne ed antiche*, Milano 1900, n° 986. Der Beitrag von Ulrich BERGES, *Zwijgen is zilver – klagen is goud*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 41 (2001), S. 231–252, ist für die Frage nach der Bedeutung des Schweigens unergiebig.

5) Vgl. Karl Kügle in diesem Band sowie den Überblick William T. FLYNN, *Christian Liturgical Music*, in: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-522> (02.09.2020) und speziell zur Stille: Emma HORNBY, *Preliminary Thoughts about Silence in Early Western Chant*, in: *Silence, Music, Silent Music*, hg. von Nicky LOSSEFF/Jenny DOCTOR, Aldershot 2007, S. 141–154.

Dass Schweigen und auch Stille bedeutende und keineswegs nur für die europäische Geschichte der Vormoderne zentrale Themen sind, zeigt der Blick auf die Fülle der vorliegenden Arbeiten zum Thema⁶⁾. In meinen Ausführungen zu den genannten Punkten werde ich mich dennoch auf den lateinisch-christlichen Bereich konzentrieren – wohl wissend, dass manchen der Befunde auch in anderen Kulturkreisen Geltung zukommt.

I. DER BEGRIFF DES SCHWEIGENS

Wer sein Gegenüber mit der beherzten Aufforderung »Schweig!« in dessen Artikulation zu bremsen hofft und damit auch die Klangwelt reglementieren will, macht sich höchstwahrscheinlich wenig Gedanken über die Uneindeutigkeit seines Appells. Denn keineswegs ist mit »schweigen« immer und einzig das Verstummen von Rede gemeint. Bereits das eben zitierte Sprichwort, wonach Reden Silber und Schweigen Gold sei, macht deutlich, dass es sich hierbei nicht um Gegensätze handelt, sondern um ethisch qualifizierte Formen des gleichen sozialen Phänomens: Kommunikation⁷⁾.

Schweigen heißt daher nicht »Nichts-Sagen«, es ist kein Zeichen »psychopathologischer Sprecharmut«⁸⁾ oder physiologischer Defekte, sondern elementare Ausdrucksform in kommunikativen Systemen. Wie das Sprechen ist auch das Schweigen von einer Vielzahl paralinguistischer Elemente wie Gestik oder Mimik begleitet. Und wie jede Form von Kommunikation ist damit auch das Schweigen deutungsbedürftig.

Darf also, wer schweigen soll, mit den Händen reden? Darf er schreiben? Darf er seine Rede in Gedanken fortsetzen? Immerhin hatten sich die beiden Dialogpartner in Platons (gest. 348/7 v. Chr.) »Sophistes« (263e) darauf verständigt, dass Gedanken und Rede dasselbe seien – nur, dass das innere Gespräch der Seele mit sich selbst – was ohne Stimme vor sich gehe – Gedanke genannt werde. Schon diese wenigen Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, dass es mit dem Schweigen komplizierter ist, als es zunächst vielleicht scheint.

Nun wird man einwenden können, dass Platons »Sophistes« wie die meisten seiner Dialoge vor dem 15. Jahrhundert außerhalb des griechisch-byzantinischen Kulturkreises

6) Eine Bibliographie zum Thema kann hier nicht geboten werden, da sie den Rahmen sprengen würde. Weitere Hinweise finden sich in der von mir herangezogenen Literatur.

7) Anders sieht dies beispielsweise Markus SCHÜRER, doch kann ich dessen Bestimmung des Schweigens als »Verzicht auf Kommunikation« nicht folgen: Markus SCHÜRER, Das Reden und Schweigen der Mönche. Zur Wertigkeit des silentium im mittelalterlichen Religiosentum, in: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. von Werner RÖCKE/Julia WEITBRECHT (Transformationen der Antike 14), S. 107–130, hier S. 108.

8) So die Formulierung von Alfred BELLEBAUM, Schweigen und Verschweigen. Bedeutungen und Erscheinungsformen einer Kommunikationsform, Opladen 1992, S. 12.

unbekannt war, doch wird auch beim Blick auf die lateinischen Quellen rasch deutlich: Schweigen ist hier nicht einfach Nicht-Reden. Die Frage aber, was man jenseits dieser doppelt negativen Bestimmung unter Schweigen verstand, ist nicht eindeutig zu beantworten. Das Fehlen einer solchen Eindeutigkeit ist, wie ich vermuten möchte, ganz wesentlich auf das Fehlen zeitgenössischer theoretischer Auseinandersetzungen über das Schweigen zurückzuführen. Das Wenige, was an begrifflichen Bestimmungen gefunden werden kann, sind nur Splitter⁹⁾.

Einer der frühesten dieser Splitter findet sich bei Irenäus von Lyon (gest. nach 200), der im zweiten Buch seiner Abhandlung ›Adversus Haereses‹ gegen die Emanationslehre der Valentinianer und ihre Idee, dass die Welt aus Schweigen hervorgehe, Folgendes vorbringt:

»Wo aber das Wort ist, kann nicht Stille sein und umgekehrt. Sie heben sich nämlich gegenseitig auf, so wie Licht und Dunkelheit auf keinen Fall gleichzeitig sein können; es ist keine Dunkelheit, wo Licht ist; wo aber Dunkelheit ist, ist kein Licht. Sobald nämlich Licht aufscheint, ist die Dunkelheit verschwunden. Und genauso gilt: Wo Stille ist, da ist kein Wort; und wo ein Wort ist, da ist auf keinen Fall Stille«¹⁰⁾.

Der von Irenäus gebrauchte Begriff – *σιγή* – bezeichnet dabei sowohl die Stille als auch das Schweigen. Dieses Schweigen, respektive diese Stille, stellt der Bischof dem Wort gegenüber: Irenäus' Schweigen ist somit ein nonverbales Schweigen.

Anders Augustinus (gest. 430): Auch er bezieht sich in seinen ›Confessiones‹ auf den Gegensatz von Finsternis und Licht, erklärt jedoch, dass Schweigen dort herrsche, wo kein Laut erschallt¹¹⁾. Schweigen oder Stille sind bei ihm somit nonvokal und damit nicht zwingend an das Wort gebunden. In dieser Tradition steht auch Isidor von Sevilla (gest. 636), der in seinen Etymologien ebenfalls das Verhältnis von Licht und Schatten mit dem

9) Vgl. zum Folgenden auch RUBERG, Beredtes Schweigen (wie Anm. 3), S. 11; Claudia Edith KUNZ, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg i. Br. 1996, S. 37.

10) *Impossibile est autem logo praesente sigen esse, aut iterum sige praesente logon ostendi. Haec enim consumptibilia sunt invicem, quemadmodum lumen et tenebrae in eodem nequaquam erunt; si quidem lumen sit, non sunt tenebrae; ubi autem tenebrae sunt, non erit lumen: veniente enim lumine, solutae sunt tenebrae. Sic ubi est sige, non erit logos; et ubi logos, non utique est sige.* Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, übers. und eingeleitet von Norbert BROX (Fontes Christiani 8.1–5), Freiburg i. Br. 1993–2001, Bd. 2, S. 84–87, lib. II, cap. 12,5.

11) *Ubi enim lux esset, si esset, nisi super esset eminendo et inlustrando? Ubi ergo lux nondum erat, quid erat adesse tenebras nisi abesse lucem. Super itaque erant tenebrae, quia super lux aberat, sicut sonus ubi non est, silentium est.* Aurelius Augustinus, *Confessionum libri XIII*, hg. von Luc VERHEIJEN (Sancti Augustini Opera, Corpus Christianorum, Series Latina 27); Turnhout 1990, S. 217 f., lib. XII, cap. III. Ebenfalls: [...] *cessatio vocis silentium est* [...]. Ders., *De genesi contra Manichaeos*, hg. von Dorothea WEBER (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 91), Wien 1998, S. 81, lib. 1, IX, 15.

von Stille und Laut analogisiert¹²⁾. Auf diese Unterscheidung eines nonverbalen vom nonvokalen Schweigen werde ich zurückkommen.

Papias Vocabulista hingegen, von dem nichts weiter bekannt ist, als dass sein lexikographisches Schlüsselwerk um die Mitte des 11. Jahrhundert entstanden sein muss, formulierte in eben diesem ›Elementarium doctrine rudimentum‹, dass von Stille nur dort gesprochen werden könne, wo keine Stimme sei¹³⁾. Wahlweise wird also die Abwesenheit des Wortes, des Lautes oder der Stimme als Schweigen tituliert. Über solche Kurzformen hinausgehende begriffliche Bestimmungen scheinen zu fehlen.

Aber auch rhetorische Abhandlungen im Sinne einer *ars tacendi* sind – gerade im direkten Vergleich mit den zahlreichen *artes loquendi* – nicht nur rar, sie fehlen¹⁴⁾. Selbst innerhalb des vergleichsweise bekannten ›De arte loquendi et tacendi‹ des Brescianer Juristen Albertanus (gest. 1270) nimmt das Schweigen einen deutlich geringeren Raum ein als das Reden¹⁵⁾. Eine definitatorische Bestimmung sucht man zudem auch hier vergebens. Sie fehlt ebenfalls in den zahlreichen monastischen Texten, in denen regulativ über Zeiten und Umstände des Schweigens gehandelt wird. Auf sie werde ich im zweiten Teil meiner Ausführungen näher eingehen.

Schweigen war, so scheint es, mehr Praxis als Gegenstand systematischer Reflexion; wenn überhaupt theoretisch von ihm gehandelt wurde, dann im Bereich der Rhetorik¹⁶⁾. Dieses geringe analytische Interesse am Gegenstand ist für sich genommen durchaus erstaunlich, sah man Schweigen doch sowohl als ein in höchstem Maße tugendhaftes Verhalten als auch zugleich eines, das erlernt werden musste. So geläufig beide Umstände erscheinen, so wenig selbstverständlich sind sie: »Schweigegebote in einer missionarischen

12) *Nil autem sunt tenebrae, sed ipsa lucis absentia tenebrae dicuntur; sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est, silentium dicitur; sic tenebrae non aliquid sunt, sed ubi lux non est, tenebrae dicuntur.* Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX, hg. von Wallace M. LINDSAY (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1957, lib. XIII, cap. X, 12.

13) *Silentium nihil est. Sed ubi vox non est silentium dicitur, sicut tenebrae nihil sunt: sed ubi lux non est.* Papias Elementarium doctrinae rudimentum, Venedig 1496 (BSB-Ink P-13 – GW M29306), <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00057500-0>, (02.09.2020). Vgl. KUNZ, Schweigen (wie Anm. 9), S. 36; RUBERG, Beredtes Schweigen (wie Anm. 3), S. 11.

14) Peter VON MOOS, Die Pest des Schweigens, in: Micrologus 18 (2010) = Il silenzio/The Silence, S. 183–223, hier S. 184, Anm. 5, nennt einige Beispiele, äußert sich jedoch skeptisch, ob es sich wirklich um ein Genre handelt.

15) Albertano da Brescia, Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del duecento, hg. von Paola NAVONE, Firenze 1998.

16) Vgl. Paul F. GEHL, Competens silentium. Varieties of Monastic Silence in the Medieval West, in: Viator 18 (1987), S. 125–160, hier S. 157; GEHL deutet (S. 157–160) das Schweigen generell eher als Orthopraxis denn als konzeptionell fundiert. Zum rhetorischen Potential des Schweigens vgl. auch Burcht PRANGER, Dimidia Hora. Liminal Silence in Bernard of Clairvaux, Anselm of Canterbury, and Barack Obama, in: Images, Improvisations, Sound, and Silence from 1000 to 1800. Degree Zero, hg. von Babette HELLEMANS/Alissa JONES NELSON (Knowledge Communities 6), Amsterdam 2018, S. 229–245.

Religion, die Wahrheit zu sein beansprucht, oder in der Philosophie sind«, wie Kurt Flasch äußerte, »an sich höchst merkwürdig.¹⁷⁾«

Eine Erklärung dieser scheinbar paradoxen Konstellation liegt wohl in der kommunikativen Verortung des Schweigens. So formuliert beispielsweise Thomasin von Zerclaere in seinem ›Welschen Gast‹: »Das Schweigen soll man lernen, damit man danach gut sprechen kann. Wer nicht schweigen lernen will, der wird viel unnützes Zeug reden«¹⁸⁾. Deutlich wird hier nicht nur der elementare Zusammenhang von Reden und Schweigen, sondern auch, dass gutes Sprechen nicht zuletzt ein gemäßigtes Sprechen meinte, wobei den Worten, aber auch dem Schweigen ein je angemessener Raum gegeben werden sollte. Klar liegt der Bezug zum alttestamentlichen Buch Kohelet zutage, demzufolge alles seine Zeit habe: Reden und Schweigen (Ecl. 3, 1 und 7).

Als Ausdruck der Mäßigung – *temperantia* – wird Schweigen seit Ambrosius (gest. 397) im Sinne einer Kardinaltugend verstanden¹⁹⁾. Die Frage, warum Schweigen eine solche Tugend ist, dass manche wie die Ägypter Theon, Theodosius oder Johannes Silentarius (gest. 559) jahrzehntelang in ihm verharrten²⁰⁾, schien dabei zu keiner Zeit klärungsbedürftig. Dieser Zusammenhang war durch den Bezug auf die alttestamentliche Weisheitsliteratur und das dort propagierte Begründungsmuster vielmehr ganz selbstverständlich. Ihm zufolge konnte es nicht ohne Sünde abgehen, wo viele Worte sind – wer klug sei, verschließe stattdessen vielmehr seine Lippen, wie beispielhaft in Prov. 10, 19 ausgeführt ist. Aufgerufen ist damit ein asketisch motiviertes Schweigen, das zugleich eine Sprachskepsis zum Ausdruck bringt. Ihren wirkmächtigsten Ausdruck fand diese Sichtweise in der ›Regula Benedicti‹, deren umfassende Schweigeforderungen von späteren Orden wie Cisterciensern und Kartäusern noch einmal radikalisiert wurden²¹⁾.

17) Kurt FLASCH, Sagt es niemand, nur.... Stichworte zu philosophisch-theologischen Motivierungen für Schweigegebote, in: Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne, hg. von Gert MELVILLE/Peter VON MOOS (Norm und Struktur 10), Köln 1998, S. 87–96, hier S. 88.

18) Thomasin von Zerclaere, Der welsche Gast, hg. von Heinrich RÜCKERT, Quedlinburg/Leipzig 1852 (ND Berlin 1965), Buch I, S. 17, V. 585–588. Diese Ausgabe ist ebenso wie die bekannten handschriftlichen Textzeugen über die Homepage des Projekts »Welscher Gast digital« einsehbar, <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/wgd/> (02.09.2020). Zum Schweigen in der deutschsprachigen höfischen Epik – auch unter Rekurs auf Thomasin – vgl. ausführlich Mireille SCHNYDER, Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200 (Historische Semantik 3), Göttingen 2003.

19) Vgl. zum Schweigen bei Ambrosius RUBERG, Beredtes Schweigen (wie Anm. 3), S. 17–26, speziell zur *temperantia* S. 24.

20) Vgl. Gustav MENSCHING, Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 20,2), Gießen 1926, S. 113; RUBERG, Beredtes Schweigen, (wie Anm. 3), S. 114–117; KUNZ, Schweigen (wie Anm. 9), S. 401–457.

21) Zur Entwicklung bei den Kartäusern vgl. mit weiteren Hinweisen Bennett GILBERT, Early Carthusian Script and Silence, in: Cistercian Studies Quarterly 49/3 (2014), S. 367–397. Zu den Cisterciensern vgl. Jens RÜFFER, ›Multum loqui non amare‹. Die Zeichensprache bei den Zisterziensern, in: Sachkultur und religiöse Praxis, hg. von Dirk SCHUMANN (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 8), Berlin 2007, S. 20–50.

Schweigen schien in dieser Sicht die vollkommenste Art der Lebensführung, weil sie in denkbar weitestem Maße von den weltlichen Gegebenheiten entfernte: »Wer möchte nicht«, so fragte Gozechin (gest. 1075/80), Magister aus Lüttich und später Leiter der Mainzer Domschule, »der Muße vor der Arbeit den Vorrang geben? Wer möchte nicht die Ruhe und das Schweigen vorziehen, statt zu arbeiten und zu Schwerhörigen zu schreien?«²²⁾

Doch es gab durchaus auch Stimmen, die einer derartigen weltflüchtigen Haltung widersprachen: Wie überhaupt alle zitierten Autoren hier nur *pars pro toto* stehen können, so auch Thomas von Aquin (gest. 1274), der genau den sozialen Aspekt einer Verantwortung der Wissenden herausstellte. Sie sollten eben nicht schweigen, sondern andere an ihrer gewonnenen Erkenntnis teilhaben lassen. Aus dieser Einsicht erwächst für Thomas nichts weniger als eine Hierarchie geistlicher Lebensformen, an deren Spitze jene stehen, die das Wort Gottes verkündigen, über das andere nur nachdachten²³⁾.

In einer solchen Sicht kam dem Schweigen für sich genommen kein Eigenwert zu – vielmehr war es nach seinen Umständen zu bewerten – es gab eben »eine Zeit zum Schweigen, und eine Zeit zum Reden« (Ecl 3, 7). Das prominenteste Beispiel hierfür war Jesus selbst, der seine Stärke nicht nur im Beispielgeben, sondern vor allem in der Verkündigung sah, vor seinen Anklägern und seinem Richter aber geschwiegen hatte²⁴⁾. Mit diesem Schweigen hatte er eine Schlüsselszene in das kulturelle Gedächtnis nicht nur des sich entwickelnden Christentums gepflanzt. Wer künftig vor seinen Anklägern schwieg, der konnte sich – wie Abaelard – ausdrücklich auf eben dieses Beispiel berufen, auch gerade indem er schwieg²⁵⁾.

Wirkmächtige Propagandisten eines solchen reflektierten Schweigens waren jedoch schon Ambrosius in seiner klerikalen Pflichtenethik (>De officiis clericorum<) oder auch

22) [...] *quis negotio non anteponat otium, quis inutili labori et clamori ad surdos non preferat quietem et silentium?* Gozechini epistola ad Walcherum, in: *Apologiae duae*, hg. von Robert Burchard Constantijn HUYGENS (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 62), Turnhout 1985, S. 1–43, hier S. 34, Z. 714–716. Übersetzung nach: Bruno – Guigo – Antelm, *Epistolae Cartusianae/Frühe Kartäuserbriefe*, übers. und eingel. von Gisbert GRESHAKE (Fontes Christiani 10), Freiburg i. Br. 1992, S. 16, Anm. 2.

23) *Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. [...] Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum. [...] Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quae occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi praeeminentia secundum quod una religio ordinatur ad altiores actum in eodem genere, sicut inter opera activae, potius est redimere captivos quam recipere hospites; et in operibus contemplativae, potior est oratio quam lectio.* Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, in: *Summa S. Thomae Aquinatis opera omnia*, hg. von Robert BUSA, 7 Bde., Stuttgart-Bad Canstatt 1980, Bd. 2, S. 723, II^a–II^{ae}, q. 188 a. 6, co.

24) Vgl. zum Schweigen Christi KUNZ, *Schweigen* (wie Anm. 9), S. 105–163 zu dessen Aufgriff in der Patristik.

25) Vgl. Charles Stephen JAEGER, *Peter Abelard's Silence at the Council of Sens*, in: *Res publica litterarum* 3 (1980), S. 31–54.

Gregor der Große (gest. 604) in seiner ›Regula pastoralis‹. Sie verwiesen auf den Umstand, dass nicht nur Reden, sondern auch Schweigen in bestimmten Situationen unangemessen sein können, und gaben den Kirchendienern Ratschläge an die Hand, wie in diesen Fällen zu verfahren wäre. Zahlreiche weitere Namen wären zu nennen²⁶⁾. Für sie alle hatte das Schweigen seinen rein asketischen Charakter abgelegt und stand für eine Praxis, an die nicht zuletzt ethische Maßstäbe angelegt werden konnte²⁷⁾. Schweigen war angemessen, wenn es nicht Selbstzweck blieb, sondern auf ein höheres Ziel verwies: Für Benediktiner lag dieses, wie Caroline Bynum betonte, in der Vorbereitung auf das Gespräch mit Gott, für Regularkanoniker in der Vorbereitung auf das Gespräch mit Menschen²⁸⁾. Wie Reden, Gehen, Sitzen, Essen, Fasten, Wachen oder Schlafen gehöre auch das Schweigen zu den ethisch indifferenten Tätigkeiten, deren Wert oder auch Unwert sich erst aus ihrer jeweiligen Relation ergaben, so Bernhard von Clairvaux (gest. 1153)²⁹⁾.

Zu schweigen, wenn man hätte reden sollen, wurde so selbst zur Sünde; bereits Cassian sprach in diesem Zusammenhang von einem schlechten, heuchlerischen Schweigen (*maligna taciturnitas*)³⁰⁾. Nicht allein Schwätzer, auch Schweiger konnten sündigen, hatte Gregor der Große in seiner ›Regula pastoralis‹ betont: »Den allzu Wortkargen muss man zu verstehen geben, dass sie sich insgeheim in schlimmere Fehler verfangen, während sie unbedacht andere meiden. Da sie ihre Zunge oft übermäßig zügeln, lassen sie dem Gedankenfluss des Herzens verderblich freien Lauf.«³¹⁾. Wer zum Beispiel in der Beichte über seine Sünden schwieg, brachte sich dadurch sogar selbst um sein Seelenheil³²⁾. Un-

26) Vgl. hierzu vor allem VON MOOS, Pest (wie Anm. 14) sowie Carla CASAGRANDE/Silvana VECCHIO, I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale, Roma 1987.

27) Zu dieser Entwicklung im frühen Religiosentum vgl. Oliver FREIBERGER, Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte (Studies in Oriental Religions 57), Wiesbaden 2009, S. 179 f., sowie Susanne HAUSAMMANN, ›Das Schweigen und das Mysterium der Gotteserfahrung bei den monastischen Vätern und Müttern im Osten‹, in: DIES., Annäherungen. Das Zeugnis der altkirchlichen und byzantinischen Väter von der Erkenntnis Gottes, Göttingen 2016, S. 85–103.

28) Caroline Walker BYNUM, Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies UCLA 16), Berkeley/Los Angeles 1982, S. 43–45.

29) *Inter summa vero mala et summa bona, quaedam media sunt, quae, ad alterutrum se habentia, boni malique nomen assumunt. Media sunt ambulare, sedere, loqui, tacere, comedere, ieiunare, vigilare, dormire et si qua sunt similia [...]*. Bernhard von Clairvaux, Sermones de diversis, sermo XLI, in: Ders., Sämtliche Werke, hg. von Gerhard B. WINKLER, 10 Bde., Innsbruck 1990–1999, Bd. 9, S. 506–529, cap. 3, S. 512–515.

30) Cassianus, Collationes XXIII = Iohannis Cassiani Opera, Bd. 2, hg. von Michael PETSCHENIG (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13), Editio altera, supplementis aucta curante Gottfried KREUZ, Wien 2004, coll. XVI, 18, S. 454. Vgl. hierzu VON MOOS, Pest (wie Anm. 14), S. 216.

31) Vgl. VON MOOS, Pest (wie Anm. 14), S. 189 und 200–202.

32) Vgl. das Exempel *De Henrico converso, qui peccatum distulerat usque ad mortem* in: Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum/Dialog über die Wunder, eingel. von Horst SCHNEIDER, übers. und

bedingt musste hier zum Priester (und damit zu Gott) geredet werden – und zwar laut. Die seit dem 12. Jahrhundert bisweilen vertretene Auffassung, wonach vollkommene Reue bereits hinreichend für eine Vergebung der Sünden wäre³³⁾ – die unmittelbare und auch stille Beichte vor Gott also bereits ausreichend sei – konnte sich nicht durchsetzen. Die eigenen Sünden mussten *vocaliter* und vor einem Priester bekannt werden. Und wer, wie Parzival, schwieg, wenn es darauf angekommen wäre zu reden, der zeigte nur zu deutlich, dass Reden wie auch Schweigen nie ausschließlich nach festen Mustern erfolgen durften, sondern stets situativ angemessen³⁴⁾. In ihren Wirkungen seien Reden und Schweigen vergleichbar, wie der bereits erwähnte Thomasin von Zerclaere hervorhebt, weshalb auch hier, wie generell im Leben, das rechte Maß zu halten sei: Keinesfalls solle man zu viel schweigen, weil ein Übermaß des Schweigens in der Wirkung oft einem Übermaß des Redens gleichkomme³⁵⁾.

Alles hatte folglich seine Zeit. Wer über das Schweigen nachdenken wollte, der musste sich demnach vor allem Gedanken über die Zeit machen. Der Prämonstratenser Philipp von Harvengt (gest. 1183) formulierte dies in der analytischen Präzision eines in Kategorien denkenden Gelehrten: »Es ist zu fragen, Brüder, worüber, wem gegenüber, wann und weshalb das Schweigen zu halten ist, und wann es andererseits empfehlenswerterweise beiseitegelassen werden soll, weil das Schweigen in den Schriften oft empfohlen, ebenso oft aber zurückgewiesen wird.«³⁶⁾ Damit hatte Philipp die zentralen Punkte benannt, mit

komm. von Nikolaus NÖSGES/Horst SCHNEIDER (Fontes Christiani 86,1–5), Turnhout 2009, dist. II, cap. 14, S. 418, in dem es heißt: *Et sicut nobis postea retulit [...] tam grave erat peccatum, quod omnino damnatus fuisset, si tacuisset* [sc. in der Beichte – M.B.].

33) Vgl. Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 644 f.; Martin OHST, Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Beiträge zur historischen Theologie 89), Tübingen 1995, vor allem S. 55–63. Zum Einfluß dieser Konzeption auf die Laienwelt vgl. Peter DINZELBACHER, Das erzwungene Individuum. Sündenbewußtsein und Pflichtbeichte im Mittelalter, in: DERS., Mentalität und Religiosität des Mittelalters, Klagenfurt/Wien 2003, S. 429–456.

34) Vgl. zum Schweigen Parzivals jetzt mit Verweisen auf die breite Forschungslage: Hans Rudolf VELTEN, Lachen und Schweigen in Wolframs Parzival, in: Lachen und Schweigen. Grenzen und Lizenzen der Kommunikation in der Erzählliteratur des Mittelalters, hg. von Werner RÖCKE/Hans Rudolf VELTEN (Trends in Medieval Philology 26), Berlin/Boston 2017, S. 77–100. Zum angemessenen Schweigen allgemein GEHL, *Competens silentium* (wie Anm. 16).

35) Thomasin von Zerclaere, Der welsche Gast (wie Anm. 18), Buch I, V. 709–714, S. 20.

36) *Quaeritur, fratres, quod, quibus, quando, quare silentium sit tenendum, et e regione commendabiliter seponendum, cum plerumque in Scripturis inveniatur silentium approbari, plerumque vero in eisdem nihilominus reprobari*. Philipp von Harvengt, Responsio de silentio, in: Migne PL 203, Sp. 943–1205, hier Sp. 943. Zu Struktur und Bedeutung dieses Texts vgl. meine Studien Was ein Prämonstratenser wissen muss. Philipp von Harvengt und sein Werk ›Über die Unterweisung der Kleriker‹, in: Mit Bibel und Spaten. 900 Jahre Prämonstratenser-Orden, hg. von Claus-Peter HASSE/Gabriele KÖSTER/Bernd SCHNEIDMÜLLER (Schriftenreihe des Zentrums für Mittelalterausstellungen 7), Halle 2021, S. 164–175 sowie Philipp of Harveng's Writings for Religious Instruction (Quinque Responsiones): New Observa-

denen Schweigen begrifflich erfasst werden konnte: seine Inhalte, die Kommunikationspartner, die Gelegenheiten und die Gründe. Der schon erwähnte Albertanus von Brescia bediente sich in seiner Abhandlung über die Kunst des Redens und Schweigens mehr als ein Jahrhundert später des gleichen Schemas³⁷⁾.

Was Philipp hier aufruft, ist natürlich die der Rhetorik zugehörige Lehre von den *circumstantiae* einer Rede, die er hier auf eine weitere Kommunikationsform bezieht: eben das Schweigen. Die erste in diesem Zusammenhang zu stellende Frage nach der Person des Redners – die nach dem *quis* – ist durch die Adressaten seines Texts bereits beantwortet: die Kleriker und sicher vor allem Philipps Mitbrüder im Stift von Bonne-Espérance. Ihnen wollte Philipp die Regeln angemessenen Redens und angemessenen Schweigens mit auf den Weg geben.

In seinen umfangreichen Ausführungen bezieht sich Philipp wesentlich auf das wortlose Schweigen gegenüber Anderen, das sogenannte äußere Schweigen: Nicht wenige seiner Zeitgenossen, aber auch zuvor schon Augustinus oder Eriugena (gest. ca. 877), später Eckhart (gest. 1328), Tauler (gest. 1361) und überhaupt die Mystiker handeln zudem umfangreich auch vom inneren Schweigen des Menschen³⁸⁾. Bei einem solchen ging es nicht nur darum, den Klang der eigenen Stimme zu drosseln, sondern vor allem auch, den Lärm der Gedanken zu beenden. Es ging darum, schweigend zu beten und in diesem auch innerlichen Verzicht auf Worte, Gott zu berühren, wie es in einem lange Zeit Meister Eckhart zugeschriebenen Traktat formuliert ist³⁹⁾, oder sein Gebet einzig noch als ein Atmen zu artikulieren, wie Mechthild von Magdeburg (gest. 1282) schrieb⁴⁰⁾. Ein

tions on their Transmission, with an Edition of the Previously Unknown Prologue to the *Responsio de Silentio*, in: *Analecta Praemonstratensia* 97 (2021), S. 19–37.

37) Vgl. CASAGRANDE/VECCHIO, I peccati (wie Anm. 26), S. 73–102. Systematisch hierzu BELLEBAUM, Schweigen (wie Anm. 8), S. 18–33: »Faktoren von Schweigehandlungen«.

38) Vgl. KUNZ, Schweigen (wie Anm. 9); Cédric GIRAUD, Writing about Silence and the Secret in the Twelfth Century. Monastic Variations on a Biblical Theme, in: *Images*, hg. von HELLEMANS/JONES NELSON (wie Anm. 16), S. 191–207, hier S. 195–197; speziell zu den Dominikanern: Samuel Keith CHAULK BAUDINETTE, Silence as Praise. The Rhetoric of Inexpressibility in German Dominican Theology and Practice (1250–1350), Master Thesis Monash University 2017, <https://doi.org/10.4225/03/58b626bc72818> (02.09.2020), vor allem S. 109–143; Claire Taylor JONES, Ruling the Spirit. Women, Liturgy, and Dominican Reform in Late Medieval Germany, Philadelphia 2017, S. 46.

39) Von der geburt des ewigen wortes in der sêle, in: *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, hg. von Franz PFEIFFER, Bd. 2: Meister Eckhart, Leipzig 1857, S. 478–483 (Traktat VIII). Vgl. Peter SCHMITT, Von der geburt des ewigen wortes in der sêle, in: *Verfasserlexikon* 2 (²1980), Sp. 1134 (mit weiterer Literatur) sowie *Verfasserlexikon* 11 (²2004), Sp. 502; Lydia WEGENER, Der »Frankfurter« Theologia deutsch. Spielräume und Grenzen des Sagbaren, Berlin/Boston 2016, S. 133 f. Zur Überlieferung vgl. <http://www.eckhart.de/pfeiffer.htm#T2> und <http://pik.ku-eichstaett.de/11951/> (02.09.2020).

40) *Herre himelscher vatter, zwüschent dir und mir gat an underlas ein unbegrifflich atem, da ich vil wunders und unsprechlicher dingen innen bekenne und sihe [...]*. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung, hg. von

solches wortloses Gebet sei Gott, wie Tauler betonte, viel lieber als alle gesprochenen Worte, die, so sein Vergleich, nur als einfacher Heller gegenüber den hunderttausend Mark Goldes des schweigenden Gebets erscheinen⁴¹⁾. Schließlich würde, wie der Benediktiner Jean de Fécamp (gest. 1078) bemerkte, auch Gott die Menschen ohne den Lärm der Worte lehren⁴²⁾. Wortlose Meditation also statt lautem Lobpreis⁴³⁾. Vor diesem Hintergrund lassen sich – und damit möchte ich zum Abschluss des ersten Teils meiner Ausführungen kommen – idealtypisch folgende funktionale Zusammenhänge benennen, in denen Schweigen im Allgemeinen begegnet⁴⁴⁾:

Da ist zunächst das asketische Schweigen. Seine Begründung erwächst einerseits aus dem Gedanken des Verzichts auf Rede, andererseits dem des Selbstschutzes vor Kontamination mit Zungenünden.⁴⁵⁾ Für Augustinus galt Schweigen als Alternative zum Lügen⁴⁶⁾. Dieses asketische ist in jedem Fall ein äußerliches Schweigen, das jedoch häufig durch ein innerliches ergänzt wird. Von diesem asketischen ist das mystische Schweigen zu

Hans NEUMANN, Bd. 1: Text besorgt von Gisela VOLLMAHN-PROFE (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 100), München/Zürich 1990, S. 61, lib. 2, cap. 24.

41) *Aber ich sage dir ein ding: kere dich in der worheit von dir selber und von allen geschaffenen dingen und rihte din gemüte alzûmole uf in Got über alle creatures in daz tieffe abgrunde, darin versenke dinen geist in Gottes geist, in wore gelossenheit aller diner obersten und nidersten kreften, über alle sinne und verstentnisse, in einer woren vereinigungen mit Gotte innerlichen in dem grunde; mit diseme überkummest du alle wise und alle wort und übung, und da do bitte Got für alles das do er wil für gebetten han und des du und alle menschen von dir begerent; und wisse: also klein also ein klein jung haller ist für hundert tusent marck goldes, also ist alle ussewendige gebette vor diseme gebette, das do ist und heisset wore einunge mit Gotte, dis geschaffene geist versincken und verschmelzen in dem ungeschaffenen geiste Gottes.* Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. von Ferdinand VETTER (Deutsche Texte des Mittelalters 11), Berlin 1910, n° 15 (>Clarifica me pater claritate<), S. 67 f.

42) *Qui corda fidelium doces sine strepitu verborum.* Jean de Fécamp, *Confessio theologica*, in: Jean LECLERCQ/Jean-Paul BONNES, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle. Jean de Fécamp* (Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité 9), Paris 1946, S. 109–183, pars I, cap. 5, S. 112.

43) Caesarius von Heisterbach läßt Gottfried von Villers sagen: *Nihil debetis dicere in oratione, sed tantum cogitare de Salvatore nativitate, passione, resurrectione et aliis quae vobis nota sunt.* Caesarius von Heisterbach, *Dialogus* (wie Anm. 32), S. 308, dist. I, cap. 35.

44) Zu »Varianten des Schweigens« vgl. auch Peter BURKE, Randbemerkungen zu einer Sozialgeschichte des Schweigens, in: DERS., *Reden und Schweigen. Zur Geschichte sprachlicher Identität*, aus dem Englischen von Bruni RÖHM, Berlin 1994, S. 65–81, hier 66–69.

45) Die Arbeiten zu diesem Aspekt des Schweigens dominieren klar die Forschung. Vgl. Bettina LINDORFER, *Bestraftes Sprechen. Zur historischen Pragmatik des Mittelalters*, München 2009, mit zahlreichen weiteren Hinweisen.

46) Augustinus, *De mendacio*, hg. von Alfons STÄDELE, in: DERS., *Opera/Werke*, Bd. 50, Paderborn 2013, S. 59–149, hier S. 102, cap. XI, 18. Vgl. hierzu Marcia L. COLISH, *St. Augustine's Rhetoric of Silence Revisited*, in: *Augustinian Studies* 9 (1978), S. 15–24, hier S. 16.

unterscheiden⁴⁷⁾. Eindrücklich formuliert findet sich dessen funktionale Begründung bei Hadewijch im 13. Jahrhundert: »Seit mich die Heiligkeit Gottes schweigen machte, seitdem habe ich viel gehört. [...] So schweige ich denn und ruhe in Gott, bis Gott mich reden heißt«⁴⁸⁾. Johannes Tauler betonte wie viele andere auch, dass der Mensch schweigen müsse, wenn Gott reden solle⁴⁹⁾. Ähnlich hatten schon die Kartäuser argumentiert und betont, dass sich Gott erst in der Stille offenbare⁵⁰⁾. Schweigen konnte zudem, so Caesarius von Heisterbach (gest. nach 1240), für transzendente Erfahrungen empfänglich machen, wohingegen jedes Reden über das Empfangene mit dessen Verlust einherging⁵¹⁾.

Mit dem mystischen eng verbunden ist das erkenntnistheoretisch begründete Schweigen, dessen bekannteste Form der Verzicht auf jede wesensbeschreibende oder auch nur qualifizierende Aussage über Gott ist, die man kurz unter dem Stichwort einer negativen Theologie fassen kann⁵²⁾. Hinzuweisen ist ferner auf das sprachskeptische Schweigen, das nicht wie bei den verschiedenen Ausprägungen negativer Theologie den Gegenstand als unbeschreibbar erkennt, sondern die Möglichkeiten der Sprache grundsätzlich für unzureichend hält, um angemessene Aussagen zu treffen. Schließlich ist noch das magische Schweigen zu nennen – ein Redeverzicht, der helfen soll, bestimmte Ziele zu erreichen⁵³⁾.

47) Vgl. hierzu Kurt RUH, Das mystische Schweigen und die mystische Rede, in: Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag, hg. von Peter K. STEIN/Andreas WEISS/Gerold HAYER (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 478), Göppingen 1988, S. 463–472; Roland KRUSCHE, Die Übung des Schweigens in der Mystik. Überlegungen zu einer Hermeneutik des Schweigens (Internationale Theologie 2), Frankfurt a. M. 1996.

48) *Sint dat mi die heilicheit gods swighen dede, Sint habbic vele ghehoert. [...] Soe swighe dan ende ruste mi met gode tote dien tide, dat mi god spreken hetet.* Zitiert nach: Paul MOMMAERS/Frank WILLAERT, Mystisches Erlebnis und sprachliche Vermittlung in den Briefen Hadewijchs, in: Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, hg. von Peter DINZELBACHER/Dieter R. BAUER (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 28), Köln 1988, S. 117–151, hier S. 138.

49) *Wan sol Got spreken, du müst swigen [...].* Die Predigten Taulers (wie Anm. 41), n° 1 (>Von drien geburten<), S. 12.

50) *Nostis enim in veteri et in novo maxime testamento, omnia pene maiora et subtiliora secreta, non in turbis tumultuosus, sed cum soli essent dei famulis revelata, ipsosque dei famulos, cum vel subtilius aliquid meditari, vel liberius orare, vel a terrenis per mentis excessum alienari cuperent, fere semper multitudinis impedimenta vitasse, et solitudinis captasse commoditates.* Consuetudines Guigonis = Guigues I^{er}, Coutumes de Chartreuse, hg. von Maurice LAPORTE (Sources Chrétiennes 313, Séries des textes monastiques d'Occident 52), Paris 1984, S. 288, cap. 80.4.

51) Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* (wie Anm. 43), dist. VIII, S. 1.596–1.598, cap. 43, S. 1.730, cap. 95.

52) Vgl. FLASCH, *Sagt es* (wie Anm. 17) und speziell auf Eckhart bezogen Walter HAUG, *Reden und Schweigen bei Meister Eckhart*, in: DERS., *Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften*, hg. von Ulrich BARTON, Tübingen 2008, S. 301–312.

53) Vgl. MENSCHING, *Schweigen* (wie Anm. 20), S. 99–106; BELLEBAUM, *Schweigen* (wie Anm. 8), S. 71–76.

II. RÄUME, ZEITEN UND FORMEN KLÖSTERLICHEN SCHWEIGENS

In keiner sozialen Formation kam dem Schweigen wohl eine solch herausragende Bedeutung zu wie in der *vita religiosa*. Seit ihren Anfängen in den Wüsten Ägyptens, Syriens, Palästinas und Anatoliens standen Nonnen und Mönche für einen konsequenten Rückzug aus der Welt und damit aus den jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhängen. Eine solche Seklusion lässt sich kaum besser zum Ausdruck bringen als durch einen Verzicht auf die übliche verbale Kommunikation: Religiöse schwiegen und ihr Schweigen wurde in solcher Weise typisch, dass es als ein Wesensmerkmal der Mönche schließlich sogar ins Kirchenrecht einfluss: »Mönche leben zurückgezogen und schweigen, weil sie der Welt gestorben sind, für Gott aber leben.«, heißt es im »Decretum Gratiani«⁵⁴⁾.

Zahlreich sind bereits in den »Apophtegmata patrum« die Beispiele frommer Schweiger⁵⁵⁾. Theon oder Johannes Silentarius habe ich bereits erwähnt. Ihre Geschichten wurden in den »Vitas patrum« kontinuierlich weitererzählt, sodass noch Caesarius von Heisterbach am Beginn des 13. Jahrhunderts auf jenen Abt Agathon verweisen konnte, der drei Jahre lang einen Stein im Mund behalten haben soll, damit ihn dieser am Sprechen hinderte (AP 98). Eine große Tugend sei die Schweigsamkeit und insbesondere sei sie es bei den religiösen Streitern, so Caesarius mit Blick auf solche Beispiele⁵⁶⁾. Diese Geschichten waren den meisten Religiösen – zumindest aber denen, die nach der Benediktsregel lebten – geläufig, da sie Gegenstand der abendlichen Lesung sein sollten, bevor jede Nonne, jeder Mönch selbst zu schweigen hatte⁵⁷⁾.

Doch auch wenn die Heroen der Wüste in späteren Jahrhunderten immer wieder als Beispiele eines besonderen Eifers dienten, unterschied sich ihr Lebensmodell doch grundsätzlich von dem, welches die meisten ihrer Nachfolger wählten: Jene hatten einsam gelebt, während ihre Bewunderer sich für das Modell der *vita communis* entschieden. Ein Leben in Gemeinschaft aber bedurfte auch der verbalen Kommunikation, denn:

54) *Sedeat itaque solitarius, et taceat, quia mundo mortuus est, Deo autem vivit.* Decretum Gratiani II, C. XVI, q I, cap. 8, in: Corpus iuris Canonici, hg. von Emil FRIEDBERG, Bd. 2, Sp. 763.

55) FREIBERGER, Askesediskurs (wie Anm. 27), S. 171–181.

56) *Magna virtus est taciturnitas, in monachis maxime et viris religiosis. Unde Arsenio divinitus dictum est: »Si vis salvus esse, fuga homines et tace.« Et de abbate Agathone legitur, quod tribus annis portaverit lapidem in ore propter taciturnitatem. Et beatus Benedictus plurima memorat de virtute taciturnitatis.* Caesarius von Heisterbach [Exemplum 298 (Aus den 13 Sermones super XIV tempora Salomonis)], in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, hg. von Alfons HILKA, Bd. 1: Einleitung, Exempla und Auszüge aus den Predigten des Caesarius von Heisterbach (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43), Bonn 1933, S. 182.

57) Regula Benedicti, hg. von Rudolph HANSLIK (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 75), Wien 1977, cap. 42,3, S. 114. Vgl. nachfolgend Anm. 70.

Schweigend ist das Schweigen nur schwer zu organisieren, wie Peter Fuchs pointiert formulierte⁵⁸⁾. Es bedarf der Schrift, des Zeichens und zuweilen auch der Rede.

So kann es auch nicht überraschen, dass keine der zahlreichen Regeln, die in der ersten Blütezeit des christlichen Mönchtums vom 3. bis zum 6. Jahrhundert entstanden, das Sprechen völlig untersagte; vielmehr wurde es reglementiert⁵⁹⁾. Dieser Grundsatz blieb gültig. So hieß es noch in den wohl im 14. Jahrhundert als Sammlung entstandenen pseudo-augustinischen ›Sermones ad fratres in eremo‹, dass derjenige kein Mönch sei, der seine Zunge nicht beherrsche; ja, wer sich ihr ergebe, den führe sie auf geradem Wege in die Hölle. Wer die Zunge aber zu zähmen wisse, der sei nicht nur überaus weise, sondern eben auch Mönch⁶⁰⁾. Nicht beständiges Schweigen, sondern strikte Kontrolle des Sprechens stand im Fokus. Dieses Prinzip der Reglementierung bleibt zentrales Kennzeichen klösterlicher Schweigepraxis bis in die Gegenwart.

Dies gilt auch für jene Gemeinschaften, die sich als neue Eremiten im 11. und 12. Jahrhundert formierten: Kartäuser, Kamaldulenser, Vallombrosaner und viele andere mehr⁶¹⁾. Hier wurde Schweigen ganz wesentlich durch Isolation der Mitglieder erreicht, denen auf diese Weise jede Möglichkeit zur Kommunikation im Alltag genommen wurde.

58) Peter FUCHS, Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens, in: Niklas LUHMAN/Peter FUCHS, Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1989, S. 21–45, hier S. 38 (zuerst in: Zeitschrift für Soziologie 15/6 [1986], S. 393–405).

59) Vgl. hierzu im Überblick Ambrose G. WATHEN, Silence. The Meaning of Silence in the Rule of Benedict (Cistercian Studies Series 22), Washington 1973; sowie Scott G. BRUCE, The Tongue is a Fire. The Discipline of Silence in Early Medieval Monasticism (400–1100), in: The Hands of the Tongue. Essays on Deviant Speech, hg. von Edwin D. CRAUN (Studies in Medieval Culture 47), Kalamazoo 2007, S. 3–32; sowie speziell Albrecht DIEM, Das Ende des monastischen Experiments. Liebe, Beichte und Schweigen in der ›Regula cuiusdam ad virgines‹ (mit einer Übersetzung im Anhang), in: Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, Developments and Spatial Contexts, hg. von Gert MELVILLE/Anne MÜLLER (Vita Regularis, Abhandlung 47), Berlin 2011, S. 81–136, hier S. 98–102; Terrence KARDONG, Notes on Silence from a Seventh-Century Rule for Nuns, in: Cistercian Studies Quarterly 50/4 (2015), S. 395–412.

60) *O lingua, tu periculum immittis, tu luctum producis, discordiam saepe facis, venenum detractionis paris, et ad infernum qui tibi credunt conducis. O monache, cognosce linguam nequam, fuge eam, despice eam, confunde eam si potes. Sed volo instruere linguam tuam bene loqui. Vis bene loqui? Da ei moderatum motum: pretiosa enim lingua non novit nisi verba divina semper construere. [...] Nam qui non refrenat linguam suam, huius vana est religio. Qui non custodit linguam suam, monachus non est: qui autem moderatur linguam suam, prudentissimus est, monachus est.* Sermo III: De silentio, in: Migne PL 40, Sp. 1239–1240. Zu diesem Text vgl. Kaspar ELM, Sermones ad fratres in eremo. Pseudoaugustinische Lebensregeln für Eremiten und Kanoniker, in: Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter, hg. von Gert MELVILLE/Anne MÜLLER (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim 3), Paring 2002, S. 515–537.

61) Vgl. zu diesen Entwicklungen im Überblick Gert MELVILLE, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012, S. 84–100.

Einzig an Sonn- und Feiertagen durften sich die Eremiten als Gemeinschaft zusammenfinden und dann – reglementiert – untereinander kommunizieren⁶²⁾.

Auch wenn sie vom eigentlichen eremitischen Leben konsequent ausgeschlossen wurden, betraf ein vergleichbares Klausurkonzept und damit Schweigeregiment fast immer Frauen: So berichtet Hermann (gest. nach 1147), Abt von Saint-Martin de Tournai, über die sich um Norbert von Xanten (gest. 1134) sammelnde Gemeinschaft: »Norbert bemühte sich, nicht allein Männer, sondern auch Scharen von Frauen zu Gott zu bekehren, sodass wir heute in verschiedenen Stätten von Prémontré mehr als 1.000 von ihnen in solch harter Disziplin, unter ständigem Schweigen Gott dienen sehen, wie es in den strengsten Männerklöstern kaum je der Fall ist [...] Obwohl sie wissen, dass sie derart streng und dürftig, unter ständigem Schweigen, völlig abgeschlossen leben werden, sehen wir doch täglich, wie auf wunderbare Weise in der Kraft Christi nicht nur Bäuerinnen und Arme, sondern mehr noch Hochadelige und sehr Reiche, Witwen, junge Frauen und Mädchen die Genüsse dieser Welt verachten und durch die Gnade der Bekehrung zu den Klöstern mit solcher Disziplin eilen«⁶³⁾.

Für solche hier schon für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts beschriebene Rigorosität der Klausurvorschriften für Frauen wurde spätestens mit der Dekretale ›Periculoso‹ Papst Bonifaz VIII. (gest. 1303) von 1298 allgemeine Geltung beansprucht. In der Folge sollten geistliche Frauen aller Gemeinschaften von verbaler Kommunikation mit ihrer Umwelt weitestgehend abgeschnitten sein⁶⁴⁾.

Ich möchte im Folgenden einige Aspekte des Kommunikationsreglements religiöser Gemeinschaften im Hinblick auf das Schweigen vorstellen. Um dabei ein Mindestmaß an inhaltlicher Kohärenz zu wahren, will ich mich dabei auf die benediktinische *Vita religiosa* konzentrieren, insofern die Benediktsregel vom 8. bis zum 12. Jahrhundert der klar

62) *Post nonam in claustrum convenimus, de utilibus locuturi*. Consuetudines Guigonis (wie Anm. 50), cap. 7,9, S. 178; vgl. Bruno RIEDER, *Deus locum dabit*. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136) (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 42), Paderborn 1997, S. 7, 114, 146.

63) *Ex Herimanni De miraculis S. Mariae Laudunensis libro III*, hg. von Roger WILMANS (MGH. SS 12), S. 653–660, hier S. 657, 659. Übersetzung zitiert nach Bruno KRINGS, *Die Prämonstratenser und ihr weiblicher Zweig*, in: *Studien zum Prämonstratenserorden*, hg. von Irene CRUSIUS/Helmut FLACHENECKER (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 185 = Studien zur Germania Sacra 25), Göttingen 2003, S. 75–106, hier S. 75 f.

64) Vgl. hierzu James A. BRUNDAGE/Elizabeth M. MAKOWSKI, *Enclosure of Nuns. The Decretal Periculoso and its Commentators*, in: *Journal of Medieval History* 20 (1994), S. 143–155; Elizabeth MAKOWSKI, *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and its Commentators, 1298–1545* (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 5), Washington 1997. Allgemein zu Klausur und Einschluss im weiten Umgriff die Bände: *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e–XVIII^e siècle)*, hg. von Isabelle HEULLANT-DONAT/Julie CLAUSTRE/Élisabeth LUSSET (Homme et société 38), Paris 2011; *Enfermements II. Règles et dérèglements en milieu clos (IV^e–XIX^e siècle)*, hg. von Isabelle HEULLANT-DONAT/Julie CLAUSTRE u. a. (Homme et société 49), Paris 2015; *Enfermements III. Le genre enfermé. Hommes et femmes en milieux clos (XIII^e–XX^e siècle)*, hg. von Isabelle HEULLANT-DONAT/Julie CLAUSTRE u. a. (Homme et société 54), Paris 2017.

dominierende monastische Normtext innerhalb der lateinisch-christlichen Tradition war⁶⁵⁾.

Was die wohl in der Mitte des 6. Jahrhunderts entstandene Benediktsregel zum Schweigen zu sagen hat, ist weder im Umfang noch im Inhalt außergewöhnlich⁶⁶⁾. Wie für Ambrosius ist auch für jenen Benedikt der 38./39. Psalm (2–3) Ausgangspunkt des Folgenden: »Ich will auf meine Wege achten, auf dass ich nicht mit meiner Zunge sündige [...]«. Bemerkenswert ist, welches fein austarierte Kommunikationssystem in den folgenden Jahrhunderten aus den Vorgaben dieser Regel entwickelt wird.

Die einfachste Lösung wäre natürlich gewesen, ein allgemeines Schweigen zu verordnen – doch hiergegen sprach nicht nur der Vorsatz, ein gemeinschaftliches Leben führen zu wollen, sondern auch die Einsicht, dass absolutes und andauerndes Schweigen dem Menschen nicht angemessen ist: Immer zu schweigen sei unmenschlich, bemerkte Hildegard von Bingen in ihrem Kommentar zur Benediktsregel: *Inhumanum est hominem in taciturnitate semper esse et non loqui*⁶⁷⁾. Und es war auch unangemessen, wie bereits dargelegt – schließlich sollte nicht nur das Schweigen seine Zeit haben, sondern auch das Reden.

Im Kloster allerdings kehrte sich die übliche Relation beider Kommunikationsformen um, und das Schweigen stellte üblicherweise den Normalzustand dar⁶⁸⁾. Eindringlich formuliert diesen Zusammenhang Radulfus Ardens (gest. ca. 1200) und konstruiert dabei zugleich eine Ursächlichkeit des Schweigens für das Reden⁶⁹⁾. Letzteres hingegen war als

65) MELVILLE, Die Welt (wie Anm. 61), S. 53–83.

66) Zusammengefasst wesentlich im 6. Kapitel: *De taciturnitate. Faciamus, quod ait propheta: Dixi: custodiam uias meas, ut non delinquam in lingua mea. Posui ori meo custodiam, obmutui et humiliatus sum et silui a bonis. Hic ostendit propheta si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debere tacere(t), quanto magis a malis verbis propter poenam peccati debet cessari. Ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificationum. eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia, quia scriptum est: In multiloquio non effugies peccatum; et alibi: Mors et vita in manibus linguae. Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit. Et ideo si qua requirenda sunt a priore, cum omni humilitate et subiectione reverentiae requirantur. Scuriliter vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clusura in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus. Regula Benedicti (wie Anm. 57), cap. 6, S. 41 f. Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei WATHEN, Silence (wie Anm. 59).*

67) Hildegard von Bingen, *De Regula Sancti Benedicti*, hg. von Hugh FEISS, in: Hildegardis Bingensis Opera minora, hg. von Peter DRONKE/Christopher P. EVANS/Hugh FEISS u. a. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 226), Turnhout 2007, S. 23–97, hier 70.

68) Aus moderner analytischer Perspektive stellt sich diese Konstellation freilich anders dar, so bezeichnet Peter FUCHS das Schweigen als »vermutlich die zuletzt gelernte Sprachfunktion« FUCHS, Weltflucht (wie Anm. 58), S. 35.

69) *Prius enim naturaliter est silere quam loqui, prius audire quam respondere, prius addiscere quam docere. Hinc Salomon preponit tempus silendi temporis loquendi dicens: Tempus est silendi et tempus est loquendi. Et iterum qui prius respondet quam audiat, stultum se demonstrat et confusione dignum. Magis etiam debemus frui silencio quam eloquio, aure quam lingua. Unde Iacobus: Sit autem omnis homo velox ad audiendum,*

das Außeralltägliche nur zu bestimmten Zeiten, nur an bestimmten Orten, nur mit bestimmten Personen, nur zu bestimmten Zwecken und nur über bestimmte Inhalte erlaubt. Hier scheinen deutlich jene erwähnten *circumstantiae* Philipps von Harvengt wieder auf.

Grundsätzlich und unter allen Umständen sollte nachts geschwiegen werden, wie die Benediktsregel in ihrem 42. Kapitel vorschrieb⁷⁰⁾. Voller Bewunderung blickten Zeitgenossen und noch Jahrhunderte später selbst die Cistercienser auf Abt Odo von Cluny (gest. 942), dem bei einem nächtlichen Überfall durch Räuber kein einziges Wort über die Lippen kam, was die Räuber ebenso verwunderte, wie empörte. Erst zur Verrichtung der Morgengebete hätten Odo und seine Begleiter ihre Lippen »in lobenswert richtiger Entscheidung wieder gelöst«⁷¹⁾. Dass seine Schüler ihrem Abt in solchem Tun folgten war erwartbar, wurde aber dennoch bewundernd hervorgehoben⁷²⁾.

tardus ad loquendum. Tucus quippe veritas auditur quam predicatur. Radulfus Ardens, Speculum universale, lib. XIII, cap. 2. In Ermangelung einer Edition zitiert nach CASAGRANDE/VECCHIO, I peccati (wie Anm. 26), S. 70, Anm. 49. Zu diesem Text vgl. mit allen weiteren Hinweisen die Einleitung der Herausgeber in: Radulfi Ardantis Speculum Universale, hg. von Claudia HEIMANN/Stephan ERNST (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 241), Turnhout 2011, S. VII–CXXXIII.

70) *Ut post Completorium nemo loquatur. Omni tempore silentium debent studere monachi, maxime tamen nocturnis horis. Et ideo omni tempore, sive ieiunii sive prandii, si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in unum et legat unus collationes vel vitas patrum aut certe aliud quod aedificet audientes, non autem epticum aut regum, quia infirmis intellectibus non erit utile illa hora hanc scripturam audire; aliis vero horis legantur. Si autem ieiunii dies fuerit, dicta vespera parvo intervallo mox adcedant ad lectionem collationum, ut diximus; et lectis quattuor aut quinque foliis vel, quantum hora permittit, omnibus in unum occurrentibus per hanc moram lectionis, si qui forte in adsignato sibi commisso fuit occupatus, omnes ergo in unum positi compleant, et exeuntes a completoriis nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid. Quod si inventus fuerit quisquam praevaricare hanc taciturnitatis regulam, gravi vindictae subiaceat, excepto si necessitas hospitum supervenerit aut forte abbas alicui aliquid iusserit; quod tamen et ipsud cum summa gravitate et moderatione honestissima fiat.* Regula Benedicti (wie Anm. 57), cap. 42, S. 114–116.

71) *Quadam namque vice, dum quidam ex eis iter agerent, mediis noctis tenebris a praedonibus circumventi cum suis omnibus capiuntur, trahuntur, spoliantur, contumeliis afficiuntur, ad ultimum in vincula coniciuntur, praedonibus sane mirantibus pariter et indignantibus, quod in tantis malis ipsis a se illatis ne unum quidem verbum ab eis ullatenus extorquere potuissent. Tamquam enim muti et elingues seu damna et contumelias non sentientes in silentio durabant, quousque nocturnae et matutinae laudis solemnitate peracta, aurora quoque radios suos vibrante linguam ad loquendum laudabili discretionem solerent, quam prius laudabiliore censura propter timorem Dei et ordinis disciplinam coercuerant.* Konrad von Eberbach, Exordium magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens, übers. und komm. von Heinz PIESIK, 2 Bde. (Quellen und Studien zur Zisterziensersliteratur 3,5), Langwaden 2000/2002, hier Bd. 1, lib. I, cap. 6, S. 26 f. Vgl. Jörg SONNTAG, Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit (Vita regularis, Abhandlung 35), Berlin 2008, S. 254 f.

72) Vgl. Scott G. BRUCE, Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition, c. 900–1200 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4), Cambridge 2007, S. 26

Geschwiegen wurde auch in der Fastenzeit, bei den Mahlzeiten oder an bestimmten liturgisch herausgehobenen Tagen⁷³⁾. Geschwiegen wurde in Gegenwart von Älteren, Fremden oder Ranghöheren⁷⁴⁾. Das Recht zu sprechen war im klösterlichen Milieu ein soziales Distinktionsmerkmal. Zugleich war es auch an bestimmte Räume gekoppelt: So wie es Orte gab, an denen ein vollständiges Schweigebot herrschte – das Oratorium, das Dormitorium und das Refektorium – so gab es auch solche, an denen das Reden zumindest nicht verboten war: das Auditorium und der Kreuzgang⁷⁵⁾. Reden war hier – wenn auch wieder nur zu bestimmten Zeiten und streng reglementiert – erlaubt. Bereits die Bezeichnung ›Auditorium‹ weist jedoch darauf hin, worum es in den meisten Fällen ging: um Zuhören und die Entgegennahme von Aufträgen⁷⁶⁾. Dass die Religiösen untereinander nur über Geistliches sprechen durften, versteht sich fast von selbst. Welches Gefährdungspotential die Cistercienser diesen Räumlichkeiten dabei in Bezug auf die klösterliche Gemeinschaft zuschrieben, verdeutlicht vor allem ein Umstand: Wöchentlich waren Auditorium und Kreuzgang nämlich – wie auch die Latrinen, die Schlafräume, die Küche und die Vorratsräume – vom Altardiener mit Weihwasser zu besprengen und damit rituell zu reinigen⁷⁷⁾.

Nimmt man allein die bekannten monastischen Gewohnheiten als Maßstab, die von Cluniazensern, Hirsauern, Cisterciensern und anderen überliefert sind, wäre die zum Reden verfügbare Zeit jedoch nur sehr knapp bemessen gewesen: Voller Bewunderung bemerkte Petrus Damiani (gest. 1072), dass den Brüdern in Cluny wegen ihres enormen liturgischen Pensums wohl keine halbe Stunde täglich für Unterredungen bleiben würde⁷⁸⁾. Schweigen war Ausdruck des engelgleichen Lebens in der burgundischen Abtei. Gleichwohl sah sich Abt Petrus Venerabilis (gest. 1156) in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts genötigt, das Sprechregiment in Cluny zu verschärfen, wobei das Spre-

73) Vgl. die Übersicht von Giles CONSTABLE innerhalb seiner Ausgabe der Statuten des Petrus Venerabilis: *Statuta Petri Venerabilis abbatis cluniacensis IX*, hg. von Giles CONSTABLE, in: *Consuetudines Benedictinae variae* (saec. XI–saec. XIV) (CCM 6), Siegburg 1975, S. 19–106, S. 57, Anmerkung zu Statuten 19–22.

74) Vgl. oben Anm. 66.

75) Vgl. SONNTAG, *Klosterleben*, (wie Anm. 71), S. 249–251.

76) So betont Wilhelm von Hirsau (gest. 1091) in den Gewohnheiten des Schwarzwaldklosters: *In auditorio non licet ei loqui sedendo, nisi cum domno abbate vel priore vel claustrali priore pleniter ordinem tenente. Sed et numquam in duodecim lectionibus vel ante capitulum, neque in estate privatis diebus priusquam letania finiatur, neque in hyeme ante Terciam ibi vel alibi in claustro quicquam loquitur*. in: Willelmi abbatis Constitutiones Hirsaugienses, hg. von Candida ELVERT/Pius ENGELBERT (CCM 15), Siegburg 2010, Bd. 1, lib. I, cap. IV, S. 195 f.

77) [...] *minister recipiat aquam in quolibet vase de urceolo in quo est aqua benedicta, et habens sparsorium aliud claustrum aspergat et officinas, scilicet capitulum, auditorium, dormitorium et dormitorii necessaria, calefactorium, refectorium, coquinam, cellarium*. >Ecclesiastica officia<. Gebräuchebuch der Zisterzienser aus dem 12. Jahrhundert, lateinischer Text nach den Handschriften Dijon 114, Trient 1711, Ljubljana 31, Paris 4346 und Wolfenbüttel Codex Guelferbytanus 1068, hg. von Hermann M. HERZOG/Johannes MÜLLER (Quellen und Studien zur Zisterziensersliteratur 7), Langwaden 2003, cap. 55,14, S. 212 f.

78) Vgl. SONNTAG, *Klosterleben*, (wie Anm. 71), S. 252.

chen in der Fastenzeit vollständig untersagt wurde⁷⁹⁾. Seine Kritik an zu laxer Schweigepraxis steht dabei auch wieder nur stellvertretend für zahlreiche Stimmen, die gleiches forderten oder – wie Petrus – festsetzten. Daneben gab es aber auch jene, denen jede Verschärfung des von der Regel festgesetzten Schweigeregiments zu weit ging. Als die Äbte eines 1131 in Reims zusammengekommenen benediktinischen Provinzkapitels eine strengere Schweigepraxis für ihre Klöster beschlossen, zogen sie damit die heftige Kritik des Kardinals und Cluniazensers Matthäus von Albano (gest. 1135) auf sich⁸⁰⁾.

Gerade Cluny steht dabei jedoch zugleich für eine andere Praxis im Umgang mit den Schweigegeboten der Benediktsregel. Bekannt ist, dass im burgundischen Mutterhaus selbst und auch in zahlreichen Cluny zugehörigen oder von ihm beeinflussten Klöstern wie Hirsau eine Form des Austauschs gefunden wurde, die gänzlich ohne Worte auskam und doch quasiverbale Kommunikation ermöglichte: durch die sogenannten *Signa loquendi* – ein System gestischer Zeichen, das als Vorläufer moderner Gebärdensprachen verstanden werden kann⁸¹⁾. Zwar ist bereits in einem Beda Venerabilis (gest. 735) zugeschriebenen Werk von einer *loquela digitorum* die Rede, doch ging es hier ausschließlich

79) Statuta Petri Venerabilis (wie Anm. 73), S. 57–60, §§19–22.

80) Vgl. mit allen Nachweisen Klaus SCHREINER, Dauer Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum, in: DERS., Gemeinsam Leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, hg. von Gert MELVILLE/Mirko BREITENSTEIN (Vita regularis, Abhandlung 53), Berlin/Münster 2013, S. 509–550, hier S. 538 (zuerst in: Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, hg. von Gert MELVILLE [Norm und Struktur 1], Köln 1992, S. 295–341); Brian Patrick MCGUIRE, A Chronology and Biography of William of Saint-Thierry, in: A Companion to William of Saint-Thierry, hg. von F. Tyler SERGENT (Brill's Companions to the Christian Tradition 84), Leiden 2019, S. 11–34, hier S. 23 f. Die cluniazensische Perspektive beleuchtet Burkhardt TUTSCH, Texttradition und Praxis von *consuetudines* und *statuta* in der ›Cluniacensis ecclesia‹ (10.–12. Jahrhundert), in: Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, hg. von Hagen KELLER/Franz NEISKE (Münstersche Mittelalter-Schriften 74), München 1997, S. 173–205, hier S. 188 f.

81) Die Literatur zu diesem Phänomen ist reich: Eine Sammlung von Studien und Quellentexten bietet Monastic Sign Languages, hg. von Jean UMIKER-SEBEOK/Thomas A. SEBEOK (Approaches to Semiotics 76), Amsterdam 1987; Im Überblick: SONNTAG, Klosterleben, (wie Anm. 62), S. 248–262; BRUCE, Silence (wie Anm. 72); DERS., Monastic Sign Language in the Cluniac Customaries, in: From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny, hg. von Susanne BOYTON (Disciplina Monastica 3), Turnhout 2005, S. 273–286. Volkssprachige Elemente in den Signa-Listen der Hirsauer untersuchten jüngst Brigitte BULITTA/Almut MIKELEITIS-WINTER, Vom Schweigen der Mönche. Volkssprachige Bestandteile im Signa-loquendi-Kapitel der Consuetudines Hirsaugiensis und das Althochdeutsche Wörterbuch, in: Sprachwandel im Deutschen, hg. von Luise CZAJKOWSKI/Sabrina ULBRICH-BÖSCH/Christina WALDVOGEL (Lingua Historica Germanica 19), Berlin/Boston 2018, S. 181–212. Eine Signa-Liste des 15. Jh. aus Syon: <http://www.medieval-baltic.us/syon.pdf> (02.09.2020). Die Bedeutung von Handzeichen in weiteren Kontexten untersuchten Kirk AMBROSE, A Visual Pun at Vézelay. Gesture and Meaning on a Capital Representing the Fall of Man, in: Traditio 55 (2000), S. 105–123 und Helmut BIRKHAN, Der babylonischen Verwirrung entgangen? Mittelalterliche Gebärdensprache als Schlüssel zum Verständnis bildlicher Darstellungen, in: Festschrift für Ingo Reiffenstein (wie Anm. 47), S. 443–462.

um den gestischen Ausdruck von Zahlen und Buchstaben⁸²⁾. Ein darüberhinausgehendes System feststehender und damit eindeutiger Handzeichen wird erstmals in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts konkret fassbar. Johannes von Salerno, der diese Form der stillen Kommunikation in seiner Vita Abt Odos als erster erwähnte, war hiervon so beeindruckt, dass er meinte: Selbst, wenn die Mönche ihre Zungen verlören, wären sie dennoch in der Lage, alles Notwendige mitzuteilen⁸³⁾.

Aus Cluny und dem cluniazensisch beeinflussten Hirsau sind Listen überliefert, in denen – kategorial geordnet – Handzeichen für Dinge, Personen, Orte, Zeiten, aber selbst Tätigkeiten enthalten sind, die einen wortlosen Austausch der Brüder im klösterlichen Alltag ermöglicht haben müssen. Leider fehlt uns jede Kenntnis darüber, wie diese Zeichensprache vermittelt wurde – dass sie erlernt werden musste, steht außer Frage. Ausdrücklich heißt es in den cluniazensischen Consuetudines aus der Feder des sonst unbekannten Mönchs Bernhard: »Auch ist es nötig, dass er [der Novize – M.B.] die Zeichen sorgfältig erlernt, durch die er gewissermaßen schweigend reden kann, weil es ihm nur selten erlaubt ist zu reden, nachdem er in den Konvent aufgenommen wurde [...]«⁸⁴⁾.

Bereits für die Neulinge im Kloster besaß die Kenntnis dieser »Sprechzeichen« herausragende Bedeutung. Nicht zuletzt mussten sich Novizen rasch mit den immerhin 35 Zeichen für Nahrungsmittel vertraut machen, da sie von Anbeginn auch zum Küchendienst herangezogen wurden⁸⁵⁾, bei dem eine strenge Schweigepflicht herrschte⁸⁶⁾. In-

82) (Ps.)Beda, De loquela digitorum, in: MIGNE PL 90, Sp. 292–299; Gedächtnislehren und Gedächtniskünste in Antike und Frühmittelalter [5. Jahrhundert v. Chr. bis 9. Jahrhundert n. Chr.]. Dokumentsammlung mit Übersetzung, Kommentar und Nachwort, hg. von Jörg Jochen BERNIS/Ralf Georg CZAPLA/Stefanie AREND, Documenta Mnemonica. Text- und Bildzeugnisse zu Gedächtnislehren und Gedächtniskünsten von der Antike bis zum Ende der Frühen Neuzeit, Bd. 1,1 (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 79), Tübingen 2003, S. 465–498.

83) *Nam, quoties necessarias ad exposcendum res instabant, toties diversa in invicem fiebant ad perficiendum signa, quas puto grammatici digitorum et oculorum notas vocare voluerunt. Adeo nempe inter eos excreverat ordo iste, ut puto si sine officio linguae essent, ad omnia necessaria significanda sufficere possent signa ipsa.* Johannes Salernensis, Vita Odonis in: MIGNE PL, Bd. 133, Sp. 43–86, lib. I, 32, Sp. 57 C–D. Dazu BRUCE, Monastic Sign Language (wie Anm. 81), S. 275.

84) *Opus quoque habet ut signa diligenter addiscat, quibus tacens quodammodo loquatur, quia postquam adunatus fuerit ad conventum, licet ei rarissime loqui [...].* Ordo Cluniacensis per Bernardum, in: Vetus disciplina monastica, hg. von Marquard HERRGOTT, Paris 1726, pars I, cap. 17, S. 169. Vgl. Antiquiores consuetudines cluniacensis monasterii collectore Udalrico monacho benedictino, in: MIGNE PL, Bd. 149, Sp. 635–778, lib. II, cap. 3, Sp. 703. Eine Übersicht über die Zeiten, zu denen das Sprechen erlaubt ist, gibt BRUCE, Monastic Sign Language (wie Anm. 81), S. 276. Zum Erlernen der Zeichensprache durch die Novizen in Cluny vgl. DERS., Silence (wie Anm. 72), vor allem S. 66–73.

85) *In aliis omnibus conventum tenent, videlicet coquinam faciunt, mandatum de pauperibus, sicut ceteri, de thuribulo, et candelabris, quibus hoc pertinet, serviunt. [...] in coquina regularis sunt, ut si quid circa ignem, ubi tunc pulmentum, et fabae quoque aliquando sunt apposite, faciendum viderint, faciant [...].* Ordo Cluniacensis per Bernardum (wie Anm. 84), pars I, cap. 15, S. 165. Walter JARECKI, Signa loquendi. Die cluniazensischen

nerhalb der für sie reservierten Räumlichkeiten war es den Novizen in Cluny jedoch sehr wohl gestattet, sich mit ihrem *magister* auch verbaliter auszutauschen⁸⁷⁾.

Auch für die Cistercienser ist die Nutzung derartiger Zeichen bekannt, doch wohl in einem weit weniger elaborierten System. In jedem Fall galt bei ihnen eine solch rigide Schweigepflicht, dass sie sogar abschreckend wirkte. So berichtet Caesarius von Heisterbach vom Fall eines Magisters, der sein Noviziat aus Angst vor den geltenden Schweigeboten bei den Schwarzen Mönchen verbracht hätte, wo die Regeln weniger streng waren, und erst nach dieser Zeit zu den Cisterciensern gewechselt wäre⁸⁸⁾.

Doch genau in diesem Zusammenhang wird auch die bereits erwähnte begriffliche Unbestimmtheit des Schweigens deutlich, denn: Schweigt noch, wer mit den Händen spricht? Die cisterciensischen ›*Ecclesiastica officia*‹ behandeln Reden mit Worten und mit Zeichen als gleichartig: Ausdrücklich wird angeordnet, dass ein nicht korrekt gekleideter Mönch, sich weder durch Worte noch durch Zeichen äußern durfte⁸⁹⁾.

So kann es kaum verwundern, wenn eine solche Form des »stillen Redens« Kritik auf sich zog. Caesarius von Heisterbach berichtet von Brüdern, die wartend herumstanden und dabei Zeichen austauschten⁹⁰⁾. Im stillen wie im laut vernehmbaren Reden könne man sündigen, mahnte Bernhard von Clairvaux seine Brüder: »Die Zunge enthalte sich der Verleumdung und des Murrens, der unnützen, törichten und possenhaften Reden, bisweilen, im Hinblick auf den großen Wert des Stillschweigens, sogar solcher Worte, die notwendig erscheinen könnten. Die Hand enthalte sich überflüssiger Zeichen [...]«⁹¹⁾.

Signa-Listen eingeleitet und herausgegeben (Saecula Spiritualia 4), Baden-Baden 1981, S. 121–127 (signa, n° 1–35); vgl. hierzu BRUCE, Monastic Sign Language (wie Anm. 81), S. 277–280.

86) Vgl. oben Anm. 84.

87) Sic [*silentium teneatur* – M.B.] *in cella novitiorum, et adiacenti clauistro, sive officinis, exceptis novitiis et eorum magistro, qui ubi et quando loqui solent loquentur* [...]. Statuta Petri Venerabilis (wie Anm. 73), § 19, S. 58. Unklar bleibt, was mit den *officinae* gemeint ist, die sich innerhalb der Klausur der Novizen befinden sollen: Werkstätten oder Schulen. Zu den Schweigeboten vgl. ebd., S. 57–60, §§ 19–22; vgl. im Überblick Mirko BREITENSTEIN, Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniensern, Cisterziensern und Franziskanern (Vita regularis, Abhandlungen 38), Berlin 2008, S. 125–127.

88) Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum (wie Anm. 43), dist. IV, cap. 46, S. 784 f. Zum (Nicht-)Gebrauch der *signa loquendi* im cisterciensischen Noviziat vgl. BREITENSTEIN, Noviziat (wie Anm. 87), S. 251–253.

89) *Nullius etiam sine cuculla vel scapulari, vel ibi vel alibi loquatur vel significet*. Ecclesiastica officia (wie Anm. 77), cap. 75,27, S. 288.

90) *Fratribus ad laborem post Capitulum praeparatis, cum starent circa auditorium, et expectarent tabulae percussionem, essentque aliqui ex eis remissi per otiosam signorum consignificationem* [...] Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum (wie Anm. 43), dist. V, cap. 6, S. 980.

91) *Ieiunet lingua a detractone et murmuratione, ab inutilibus, vanis atque scurrilibus verbis, interdum quoque, ob gravitatem silentii, et ab ipsis quae videri poterant necessaria. Ieiunet manus ab otiosis signis* [...]. Bernhard von Clairvaux, In Quadragesima sermo III, cap. 4, in: Ders., Sämtliche Werke (wie Anm. 29), Bd. 7, S. 470 f.

Bernhards Ordensbruder Helinand von Froidmont (gest. nach 1229) führte drastisch die Strafen vor Augen, die jenen drohten, die sich dem Schweigegebot auch der Hände widersetzen: Ihnen würden dereinst im Jenseits – wie aus Visionen bekannt war – »die Finger, die diese Nachlässigkeit verursacht haben, bis zur Handfläche beschnitten oder auf einen Amboss gelegt und durch Schläge gepeinigt«⁹²⁾. Wie beim Reden, war auch beim Gestikulieren das Maß zu wahren.

Aber selbst die Cistercienser oder auch die Kartäuser als der Schweigeorden par excellence, der sogar ganz auf den Gebrauch einer Zeichensprache verzichtete, fanden Möglichkeiten, sich gegenüber der Umwelt zu artikulieren, ohne gegen das regelbasierte beziehungsweise selbst auferlegte Schweigegebot zu verstoßen. Neben den symbolischen Formen des eigenen Lebens, neben Gestalt und Lage der Klöster war dies vor allem das Schreiben. Man schwieg also vokaliter, nicht aber verbaliter: Cistercienser und Kartäuser teilten sich in ihren Schriften mit. Es war eine stumme Form der Verkündigung (*muta praedicatio*)⁹³⁾, eine Predigt mit den Händen, die man gewählt hatte und die für die Kartäuser ausdrücklich an die Stelle des gesprochenen Wortes trat: »Denn die Bücher, die gleichsam unvergängliche Nahrung unserer Seelen sind, sollen – so bestimmen wir es – äußerst vorsichtig aufbewahrt und mit größtem Eifer hergestellt werden, damit wir das Wort Gottes mit den Händen verkündigen, da wir es nicht mit dem Mund können«⁹⁴⁾. In seiner Wirkung sei solch ein stilles Predigen keinesfalls verschieden von dem eines vokaliter artikuliertem:

»Wieviele Bücher wir nämlich kopieren, so viele Herolde der Wahrheit schaffen wir offenbar für uns. Dabei erhoffen wir vom Herrn Lohn: Für alle, die durch (die Bücher) vom Irrtum auf den rechten Weg gewiesen werden oder im katholischen Glauben Fortschritte machen, für alle auch, die ihre Sünden und Laster bereuen oder im Verlangen nach der himmlischen Heimat entbrennen.«⁹⁵⁾

92) *Sane si sciremus, quam inflexibilis est virga justitiae, et quam indeclinabilis aequitas iudicii, timeremus tam crebro facere jacturam innocentiae, et ordinis transgressionem. Vidit enim sanctus quidam gravissimas inferri poenas animabus defunctorum pro talibus excessibus, quos nos insipientes levissimos aestimamus: ut pro risu immoderato verbera gravissima, pro verbis otiosis in facie caedes fere usque ad oculorum excussionem, pro cogitationibus inutilibus, et nimium ex more vagis variam aeris inclementiam; pro gestu dissoluto vincula asperrima et plerumque ignea, pro signorum multitudine superflua, quibus ludicra et otiosa quaeque contulissent ad invicem, digiti negligentium vel excoriabantur usque ad palmam, vel super incudes tusionibus quassabantur. Helinand von Froidmont, Sermo XXII, in: MIGNE PL 212, Sp. 668. Vgl. RÜFFER, »Multum loqui non amare« (wie Anm. 21), S. 31.*

93) Zum Konzept der *muta praedicatio* vgl. Louis GOUGAUD, *Muta praedicatio*, in: *Revue Bénédictine* 42 (1930), S. 168–171, der dabei jedoch nicht nur Texte präsentiert, in denen das schriftstellerische Wirken als Predigt bestimmt wird, sondern auch Architektur und Bild (S. 168–170).

94) *Libros quippe tanquam sempiternum animarum nostrarum cibum cautissime custodiri et studiosissime volumus fieri, ut quia ore non possumus, dei verbum manibus predicemus. Consuetudines Guigonis* (wie Anm. 50), cap. 28,3; vgl. RIEDER, *Deus* (wie Anm. 62), S. 141.

95) *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*

In ähnlicher Weise argumentierte auch Petrus Venerabilis, als er dem Reklusen Giselbert schrieb, dass ihm wegen seines Gelübdes zwar das Pflügen auf dem Feld unmöglich sei, er aber dennoch die Hungernden mit jenen Früchten nähren würde, die er in Gestalt seiner Bücher vollende. Auf diese Weise sei er ein »schweigender Verkünder des Wortes Gottes«, das mit stummer Stimme durch seine Hand in den Ohren vieler erschalle⁹⁶.

Mochten sich Religiöse also auch dem unmittelbaren kommunikativen Umgang mit ihrer Umwelt verweigern, so gingen sie offensichtlich doch davon aus, dass ein solcher mittelbar bestehe und dass sie es seien, die in ihm das »Wort« führten.

Ganz so einfach, wie sie zunächst scheint, ist die Konstellation jedoch nicht. Interessanterweise schafften es gerade Kartäuser und Zisterzienser nämlich doch, auch schreibend zu schweigen: So war es untersagt, ohne ausdrückliche Erlaubnis eines Oberen neue Werke zu verfassen – man beschränkte sich vielmehr auf das Abschreiben. Neues zu verfassen und sich mithin als jemand zu präsentieren, der etwas – und sei es nur schriftlich – zu sagen hatte, bedurfte der ausdrücklichen Erlaubnis der jeweiligen Oberen. So beschloss beispielsweise das zisterziensische Generalkapitel bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, dass: »kein Abt, Mönch oder Novize Bücher verfassen darf, es sei denn, dass es ihm beim Generalkapitel der Äbte erlaubt wurde«⁹⁷). Es kann bezweifelt werden, dass man sich im Orden konsequent an diesen Beschluss hielt. Doch wurde der Interessenkonflikt anhaltend thematisiert. So berichtet Konrad von Eberbach über Abt Guerric von Igny (gest. 1157), dass dieser auf dem Sterbebett bei der letzten Erforschung seines

suis peccatis et viciis compuncti, vel ad desiderium fuerint patriae caelestis accensi. Consuetudines Guigonis (wie Anm. 50), cap. 28,4; vgl. RIEDER, Deus (wie Anm. 62), S. 141.

96) *Plantari non possunt arbusculae, rigari nequeunt sata, neque aliquid ruralis operis exerceri, reclusionem perpetua prohibente, sed quod est utilius pro aratro convertatur manus ad pennam, pro exarandis agris, divinis litteris paginae exarentur, seratur in cartula verbi Dei seminarium, quod maturatis segetibus hoc est libris perfectis, multiplicatis frugibus esurientes lectores repleat, et sic panis caelestis laetalem animae famem depellat. Sic plane sic verbi divini poteris fieri taciturnus praedicator, et lingua silente, in multorum populorum auribus manus tua clamoris vocibus personabit.* The Letters of Peter the Venerable, hg. von Giles CONSTABLE, 2 Bde., Cambridge 1967, Bd. 1, ep. 20, S. 38 f. Wie verbreitet dieses Bild war, verdeutlicht der Rekurs auf Petrus' Brief im Florileg *De novitiis instruendis*: vgl. Mirko BREITENSTEIN, *De novitiis instruendis. Text und Kontext eines anonymen Traktates vom Ende des 12. Jahrhunderts* (Vita regularis, Editionen 1), Münster 2004, S. 123.

97) *Nulli liceat abbati nec monacho nec novitio libros facere, nisi forte cuiquam id in generali abbatum capitulo concessum fuerit.* Instituta generalis capituli apud Cistercium, in: *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux, Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes*, hg. von Chrysogonus WADDELL (Studia et Documenta 11), Cîteaux 1999, S. 319–368, § 60, S. 351. Ein entsprechender Beschluss wurde auch in die *Libelli definitionum* der Jahre 1202 und 1220 aufgenommen: *La Codification Cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure*, hg. von Bernard LUCET (Bibliotheca Cisterciensis 2), Paris 1964, 1202: dist. 15,4, S. 171 f., 1220: dist. 15,4, S. 171 f. Vgl. hierzu jetzt Marie Anne POLO DE BEAULIEU, *L'exemplarité Cistercienne*, in: *Les cisterciens et la transmission des textes (XII^e-XVIII^e siècles)*, hg. von Thomas FALMAGNE/Dominique STUTZMANN u. a. (Bibliothèque d'histoire culturelle du moyen âge 18), Turnhout 2018, 239–284, hier 253–255.

Gewissens gestand, eines seiner Bücher ohne Erlaubnis des Kapitels verfasst zu haben, woraufhin er seine Mitbrüder bat, es zu verbrennen. Durch Gottes Vorsehung sei dieses Buch jedoch zuvor bereits vervielfältigt worden, damit – wie Konrad eigens betonte – »der Orden der Cistercienser nicht der Gnade einer solchen Belehrung beraubt würde«⁹⁸⁾.

In ähnlicher Weise lässt sich auch die anfängliche Zurückhaltung der Cistercienser in ihren künstlerischen Ausdruckformen deuten: Der Verzicht auf figürliche Illustrationen im Buchschmuck und bei Glasfarnstern oder das Postulat einer schlichten architektonischen Formensprache erscheinen so als Ausdrucksweisen einer kommunikativen Askese, oder doch zumindest einer bis dahin ungewohnten kommunikativen Zurückhaltung⁹⁹⁾.

Zugleich aber barg der Verzicht auf verbale Kommunikation in Gemeinschaft immer auch das Risiko prekärer Situationen: Wie das gesprochene Wort, konnte auch die Geste des Einen einem Anderen unbekannt sein. Caesarius von Heisterbach berichtet von einem solchen Fall, bei dem Abt Walter von Villers das Handzeichen eines Mitbruders nicht versteht, und beide deshalb zum Prior gehen¹⁰⁰⁾. Eine unmittelbare Aufklärung des Missverständnisses durch das gesprochene Wort schien außerhalb des Handlungsmöglichen.

Es bestand jedoch nicht nur die Gefahr gestörter Kommunikation; Schweigen konnte zudem auch leicht als »als mürrische Laune« angesehen werden, wie Bernhard von

98) *Curiosius vero cunctos angulos conscientiae suae eo discutiente [sc. Guerric – M.B.], ne quid forte esset perperam gestum et inemendatum districtum sibi iudicem offensum redderet et malignis spiritibus occasionem calumniandi praeberet, recordatus libelli sermonum quem fecerat, simulque memoriae occurrit patres statuere nullum absque capituli generalis licentia libros facere debere. Et graviter ingemiscens convocatis fratribus dixit: »En, fratres, dum vestris profectibus invigilare vestraeque petitioni parere studui, crimen inobedientiae, quod, testante sancto Samuele quasi scelus idololatriae est, incurri. Libellum nempe sermonum, quem rogatu vestro dictavi, temerarie nimis absque capituli generalis licentia edere praesumpsi. Quapropter quantocius illum afferentes igne cremate, ne pro culpa inobedientiae ultricibus gehennae flammis tradar consumendus.« Dei vero providentia accidit, ut iam in aliis quaternulis transcriptus esset liber: Deo aliquid melius pro nobis et in hoc disponente, ne videlicet sancta ecclesia ipsius et praecipue Cisterciensis ordo tantae eruditionis gratia privaretur. Exordium magnum Cisterciense (wie Anm. 71), Bd. 1, dist. 3, cap. 9, S. 165 f.*

99) Peter FUCHS bezeichnete die bloße Abschrift als »kommunikationsarme Gedächtnisfunktion«. Peter FUCHS, Die Schrift bricht nicht das Schweigen – oder doch? Anmerkungen zum Schriftgebrauch der Zisterzienser, in: Buchmalerei der Zisterzienser. Kulturelle Schätze aus sechs Jahrhunderten, Katalog zur Ausstellung Libri Cistercienses im Ordensmuseum Abtei Kamp, Stuttgart/Zürich 1998, S. 35–39. Er führt weiter aus: »Die Duplikation (Multiplikation) von Texten ergreift nicht die Kommunikationschancen, die durch Schriftlichkeit eröffnet werden. Sie schöpft die Möglichkeiten der Schrift nicht aus, sondern schränkt sie ein auf die thesaurale Funktion, auf die Möglichkeit, sedimentierte Identitäten aktualisierbar zu halten«, ebd., S. 36.

100) *Postea cum vidisset me supradictus monachus [...] coepit mihi signare, si bene esset mecum, gratiam notans mihi collatam. Ego signum eius non intelligens, et ante Priorem illum ducens, quaesivi quid signaret. Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum (wie Anm. 43), dist. II, cap. 21, S. 440–442.*

Clairvaux in seiner Apologie anmerkt¹⁰¹⁾. Überhaupt sei stets die Gefahr von Irritationen gegeben: Was ein Bruder für leicht halte, würde einem anderen schwerfallen, und *vice versa*. In der Folge entstünden nicht nur Missverständnisse durch Fehldeutungen, sondern Konflikte:

»Nicht alle haben ja jene Liebe, die alles glaubt; die Sinne und Gedanken des Menschen sind vielmehr geneigt, eher das Böse zu vermuten als das Gute zu glauben, besonders wenn das Gebot des Schweigens es weder zulässt, dass du als die Ursache dich entschuldigst, noch dass jener das Geschwür des Verdachts, an dem er leidet, aufschneidet, um Heilung zu finden«¹⁰²⁾.

Das klösterliche Schweigen musste wie überhaupt jedes Tun des Menschen auch deshalb defizitär bleiben, weil er durch die Ursünde seine Vollkommenheit verloren hatten: Religiöse wussten das Schweigen ihres Gegenübers nicht zu deuten, wie Bernhard formulierte, aber es fiel ihnen auch ganz allgemein schwer zu schweigen. Und so kann es nicht überraschen, dass sie über Nichtigkeiten murrten, dass sie auch dort, wo sie schweigen sollten – in der Kirche oder bei Tisch – schwätzten und sei es mit Handzeichen oder den Augen¹⁰³⁾. Ja gerade in den Klöstern der Schwarzen Mönche würden Schweigen und Stille nicht für Tugenden, sondern für bauerisches Benehmen gehalten, wie die ›Collectio de scandalis ecclesiae‹ vieles zusammenfasst, was an Mönchskritik im Umlauf war¹⁰⁴⁾.

Zugleich demonstriert derartige Kritik – egal, ob von außen oder von innen vorgebracht – aber auch ein Problembewusstsein: Auf die Verschärfung des Schweigeregimes in Cluny durch Petrus Venerabilis wurde bereits verwiesen, ebenso auf das Reimser Kapitel von 1131¹⁰⁵⁾. Neben derartigen administrativen Bemühungen standen unmittelbare Versuche, Regeln nicht nur zu setzen, sondern ihre Befolgung auch einzuhalten: Caesarius von Heisterbach berichtet, dass Verstöße gegen Schweigegebote selbst mit Prügeln geahndet wurden¹⁰⁶⁾. Dass der Klang der Stimme dabei durch den der Schläge ersetzt wurde, scheint den Cistercienser nicht gestört zu haben. Ihr Unvermögen zu schweigen sei ein

101) [...] *silentium tristitia reputatur* [...]. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum Abbatem*, in: Ders., *Sämtliche Werke* (wie Anm. 29), Bd. 2, S. 137–204, cap. VIII, 16, S. 174 f.

102) *Non enim omnium est caritas illa, quae omnia credit. Proni sunt autem sensus hominis et cogitationes ad malum potius suspicandum quam ad bonum credendum, praesertim ubi disciplina silentii nec te, qui in causa es, excusare permittit, nec illum suspicionis vulnus aperire quod patitur, ut curetur*. Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica canticorum*, sermo 29,4, in: Ders., *Sämtliche Werke* (wie Anm. 29), Bd. 5, S. 460.

103) *Ipse de nihilo inter se murmurant* [...] *Si debent silere templo vel epulis, loquuntur et certant signis et oculis. Frequenter cogitans de factis hominum*, in: Edélstand DU MÉRIL, *Poésies populaires latines du moyen âge*, Paris 1847, S. 128–136, hier S. 133 f. Vgl. Helga SCHÜPPERT, *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Medium Aevum. Philologische Studien 23), München 1972, S. 97.

104) *Silentium et taciturnitas dicitur esse rusticitas* [...]. *Collectio de scandalis ecclesiae*, hg. von Autbert STROICK, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 24 (1931), S. 33–62, hier S. 52.

105) Vgl. oben S. 109.

106) *Postea pro neglecto silentio ambo vapulabant*. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* (wie Anm. 41), dist. 1, cap. 40, S. 51.

Grund, überhaupt keine Kinder in den Cistercienserorden aufzunehmen, betonte er an anderer Stelle und konnte sich an diesem Punkt mit Guigo (gest. 1136), dem fünften Prior der Grande Chartreuse, einig wissen¹⁰⁷⁾.

Nichts sei mühevoller in der Ausübung religiösen Lebens als das Schweigen in Einsamkeit und die Stille, so der Kartäuser Guigo in den ersten *Consuetudines* seines Ordens, weshalb gerade diesem Ziel der größte Eifer zu widmen war¹⁰⁸⁾. Glücklicherweise sei daher, so Guigo, »wer danach verlangt, allein im Schweigen zu verharren«¹⁰⁹⁾. Sich nicht zuletzt durch Schweigen vom Irdischen zu befreien, und in der Welt schon so zu leben, wie man es im Himmel dereinst tun würde¹¹⁰⁾, war vordringliches Ziel der Religiösen, auch wenn der Klang des klösterlichen Lebens nur der unvollkommene Versuch einer Nachahmung des himmlischen Urbilds bleiben musste – unvollkommen nicht zuletzt durch den Widerhall strafender Schläge.

III. DER KLANG DES KLÖSTERLICHEN SCHWEIGENS

Ruhe sei, so Petrus Damiani, die Bestimmung der Mönche¹¹¹⁾. So wenig wie ein Fisch ohne Wasser leben könne, so unverzichtbar sei Ruhe für die im Kloster Eingeschlossenen,

107) [...] *in ordine Cisterciensi, sicut scitis, nemo recipiatur ad conversionem, nisi transcenderit annos pueritae, et annos inchoaverit adolescentiae, et hoc ideo fit, quia pueri minus apti sunt ad custodiendas justificationis Domini et precepta regule, eo quod disciplinam silentii, jejuniorum et aliorum, que in ordine instituta sunt, servare nequeant, et ne illos ordo tepescat et disciplina pereat, infra decem et octo annos recipi prohibentur*. Caesarius von Heisterbach, *Sermones de psalmo centesimo decimo octavo*, in: Anton Emanuel SCHÖNBACH, *Über Caesarius von Heisterbach II = Studien zur Erzählliteratur des Mittelalters*, 7. Teil (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl. 159,4), Wien 1908, S. 31. In einem ähnlichen Tenor waren auch die kartäusischen *Consuetudines* gehalten: *Pueros sive adolescentulos non recipimus, quae per eos monasteriis multa contigisse dolemus et magna, spiritualia simul et corporalia pericula formidantes, sed viros, qui iuxta praeceptum Domini per manum Moysi, viginti ad minus annorum, sacra possint ad bella procedere*. *Consuetudines Guigonis* (wie Anm. 50), cap. 27, S. 220.

108) [...] *precipue studium et propositum nostrum est, silentio et solitudini celle vacare* [...] *Nichil enim laboriosius in exercitiis discipline regularis arbitramur, quam silentium solitudinis et quietem*. *Consuetudines Guigonis* (wie Anm. 50), cap. 14,5, S. 196.

109) [...] *ego illum praecipue reor esse felicem* [...] *qui humilis rusticari eligit in heremo, studiosus philosophari diligit in otio, solus sedere appetit in silentio*. Guigo, ep. 1, in: Bruno – Guigo – Antelm, *Epistolae Cartusianae* (wie Anm. 22), S. 104–111, cap. 2, S. 104 f.

110) »Mönchtum ist antizipative Teilnahme am Schweigen der Ewigkeit.«, betonte schon Kassius HALLINGER, *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys*, in: *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, hg. von Helmut RICHTER (Wege der Forschung 241), Darmstadt 1975, S. 91–124, hier S. 103 f. Zum Kloster als Abbild des künftigen Gottesreichs vgl. ausführlich SONNTAG, *Klosterleben* (wie Anm. 71).

111) [...] *monachi quorum certe professio non sollicitudini militat, sed quieti* [...]. Petrus Damiani, *Epistolae*, lib. VI, ep. 32, in: Migne PL 144, Sp. 425; vgl. Jean LECLERCQ, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (Studia Anselmiana 51), Roma 1963, S. 64.

unterstreicht Adamus Scotus (gest. 1212) und betont, dass in der Ruhe die Lebenskraft der Religiösen liege¹¹²⁾. Daher sei der Eifer im Schweigen für alle, die in ihrem Glauben danach streben, Gott zu gefallen, überaus nützlich¹¹³⁾.

Am Beispiel solcher Elogen wird deutlich¹¹⁴⁾, dass Ruhe oder Stille immer mit einem mindestens äußerlichen Schweigen der Nonnen und Mönche, der Kanoniker und Eremiten einhergehen sollten. Ihr Verzicht auf Worte war, wie im vorangegangenen Kapitel zu zeigen versucht wurde, vor allem auch der Versuch, nonverbale Formen der Kommunikation vor verbalen zumindest zu bevorzugen; eine gänzliche Vermeidung des Sprechens schien unter den Bedingungen irdischer Existenz gleichwohl unmöglich. Selbst die klösterliche Stille konnte in dieser Welt nie gänzlich still, selbst monastische Ruhe nie vollkommen sein. Gerade deswegen aber, weil jedes irdische Schweigen, gemessen am himmlischen Maßstab, immer defizitär sein musste, konnte es auch verschiedene Formen annehmen, deren Hinlänglichkeit dann von den jeweiligen Umständen abhing. Das vordergründige Defizit hatte somit zur Folge, dass *silentium*, dass *quies* – weil sie nie absolut bestehen konnten – je nach Lebensform oder Eifer in den verschiedensten Nuancen begegneten. Erst in angemessener Form (*competens silentium*) komme dem Schweigen eine heilsrelevante Wirkung zu, bemerkte Lanfranc (gest. 1089) in seinen *Consuetudines* für das Kathedraalkloster Christ-Church in Canterbury¹¹⁵⁾.

Die Bewertung des Schweigens hing somit von einem Wechselspiel aus Anspruch und Praxis ab, und offensichtlich gab es Gemeinschaften, bei denen dieses Verhältnis mehr überzeugte als bei anderen: So wusste Petrus Cellensis (gest. 1183) zu berichten, dass die größte, die wahre Ruhe bei den Weißen Mönchen zu finden sei: Wo gebe es mehr Stille, wo mehr Fasten, wo weniger weltliche Besorgnisse und daher mehr Besinnung und mehr heilige Ruhe als im Orden der Cistercienser¹¹⁶⁾? Außer mit ihrem Abt oder Prior würden diese neuen Benediktiner mit niemandem sprechen, berichtete William von Malmesbury

112) *Vigor autem claustralium quies eorum, quies sicut nequaquam sine aqua piscis sic nec sine quiete vivere possunt claustrales*. Adamus Scotus, *Ad viros religiosos*, sermo XII, in: *Ad Viros religiosos*. Quatorze sermons d'Adam Scot, hg. von François PETIT, Tongerlo 1934, S. 225.

113) *O quam necessarium est cunctis, qui Deo in religione placere contendunt, ut disciplinae silentii studeant*. Adamus Scotus, *Soliloquiorum de instructione animae libri duo*, in: MIGNE PL 198, Sp. 843–872, lib. I, cap. 11, Sp. 858.

114) Vgl. auch oben S. 103 f.

115) So formuliert in den *Decreta Lanfranci*: *Illud tamen cautissime attendendum est, ut ea sine quibus anima salvari non potest omnibus inviolata seruentur [...] competens silentium [...]*. The Monastic Constitutions of Lanfranc, hg. und übers. von David KNOWLES/Christopher N. L. BROOKE (Oxford Medieval Texts), Oxford 2002, S. 2.

116) *Vera enim quies est in Ordine Cisterciensi. [...] ubi enim plus silentii, plus ieiunii, minus sollicitudinis mundanae, et ideo plus contemplationis et sanctae quietis, quam in ordine Cisterciensi?* Petrus Cellensis ep. 176, in: MIGNE PL 202, Sp. 635; Vgl. Jean LECLERCQ, *La Spiritualité de Pierre de Celle (1115–1183)* (Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité 7), Paris 1946, S. 84.

(gest. 1143)¹¹⁷⁾, und selbst der gegenüber den Cisterciensern kritisch eingestellte Ordericus Vitalis (gest. 1142) hebt hervor, dass sich diese zu jeder Zeit um das Schweigen bemühten¹¹⁸⁾.

Neben solchen institutionellen Verortungen bestimmter Formen des Schweigens und der Stille meinte man auch, graduelle Differenzen in der jeweiligen heilgeschichtlichen Aufladung erkennen zu können¹¹⁹⁾. Zudem war Stille zum sogenannten *silentium festivum* steigerbar, das an Sonn- und Festtagen herrschen sollte; nicht einmal das Kratzen einer Scheibfeder durfte dann zu hören sein¹²⁰⁾. Ruhe sollte gewahrt werden, indem man Geräusche und Lärm vermied. Nicht zuletzt deshalb waren viele jener religiösen Eiferer des 12. Jahrhunderts vom Wunsch beseelt, ihre Häuser fernab menschlicher Siedlungen zu errichten; nichts Weltliches sollte die Stille ihres einsamen Lebens stören. Von einem Kloster könne man überhaupt nur reden, wenn es von weltlichen Geschäften abgeschlossen sei, hatte Petrus Damiani, jener Protagonist benediktinischen Eremitentums, verkündet¹²¹⁾, weshalb auch streng unterbunden werden sollte, dass sich Weltleute auf dem Gelände eines Klosters ansiedelten¹²²⁾. In diesem Punkt waren sich die religiösen Erneuerer der Zeit einig: Welt und Kloster waren zu trennen. Der Lärm der einen Sphäre sollte keinesfalls die Stille der anderen kontaminieren. Antipodisch beschrieb Bernhard von Clairvaux Kloster und Welt, wobei er sogar ein Potential des Guten erkannte, sich ohne negative Beeinflussung noch weiter zum Besseren hin zu entfalten: »Beständiges Schweigen und dauernde Ruhe, fern von jedem Lärm weltlicher Geschäfte« würden die Mönche nötigen, »das Himmlische zu betrachten«¹²³⁾.

117) *Numquam claustrum nisi causa operandi egrediuntur, nec ibi nec usquam nisi abbati aut priori invicem colloquentes*. William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, *The History of the English Kings*, hg. und übers. von Roger A. B. MYNORS/Rodney M. THOMSON/Michael WINTERBOTTOM (Oxford Medieval Texts), Oxford 1998, cap. 336, S. 582.

118) *Omni tempore silentio student* [...]. Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, lib. 8, cap. 26, zitiert nach: Neuerung und Erneuerung. Wichtige Quellentexte aus der Geschichte des Zisterzienserordens vom 12. bis 17. Jahrhundert, hg. von Hildegard BREM/Alberich M. ALTERMATT (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur 6), Langwaden 2003, S. 168–171.

119) Vgl. GIRAUD, *Writing* (wie Anm. 38), S. 194 f.

120) Vgl. SONNTAG, *Klosterleben* (wie Anm. 71), S. 253 f. Zum »sakramentalen« Charakter des Schweigens in Cluny vgl. GIRAUD, *Writing* (wie Anm. 38), S. 195.

121) *Quid etiam claustrum, nisi ab omni negotii saecularis actione conclusum?* Petrus Damiani, *Epistolae*, lib. VI, ep. 5 (wie Anm. 111), Sp. 381 s.o.. Zahlreiche weitere ähnliche Aussagen bei LECLERCQ, *Otia* (wie Anm. 111), S. 64 f., 86–92.

122) LECLERCQ, *Otia* (wie Anm. 111), S. 70, Anm. 37.

123) *Iuge quippe silentium et ab omni strepitu saecularium perpetua quies cogit* [sc. den Mönch – M.B.] *caelestia meditari*. Bernhard von Clairvaux, ep. 78,4, in: Ders., *Sämtliche Werke* (wie Anm. 29), Bd. 2, S. 646–649. Vgl. hierzu Wim VERBAAL, »Oleum de saxo durissimo«: Bernard of Clairvaux's Poetics of Silence, in: *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe, Tenth-Thirteenth Centuries)*, hg. von Steven VANDERPUTTEN (Utrecht Studies in Medieval Literacy 21), Turnhout 2011, S. 319–335, hier S. 327–334.

Damit nicht der gegenteilige Effekt eintrat und der Lärm der Welt die Mönche zu eigenem Lärm aufreizte, hielt man die räumliche Trennung für unerlässlich. So merkte der Augustiner-Chorherr Hugo de Folieto in seiner umfangreichen Abhandlung ›Vom Seelenkloster‹ an:

»Es scheint uns angemessen zu sein, dass die Gebäude der Brüder außerhalb des Wohnortes der Weltleute errichtet werden müssen, damit nicht die Stille des Klosters oder die Ruhe des Dormitoriums durch den Lärm des unruhigen Volkes gestört werde; damit nicht, während die Zunge schweigt, das Herz antworte, oder, während der Körper in Ruhe ist, der Geist unruhig sei«¹²⁴⁾.

Bereits durch die Wahl eines Platzes abseits menschlicher Siedlungen sollte sichergestellt werden, dass ein Kloster tatsächlich ein Ort der Stille war und blieb. Aber es wurde auch Sorge getragen, dass nichts von dem, was man als Lärm empfand, einem Kloster zu nahekam: Mehrfach sind Hinweise darauf überliefert, dass klösterliche Kommunitäten sich über den Bau von Synagogen in ihrer Nähe beklagten, deren »Lärm« (*clamor*) man als störend beschrieb¹²⁵⁾.

Der hier zugrundeliegende Begriff der Stille ist dabei – folgt man solchen Argumentationen – auf menschengemachte Geräusche bezogen. Wind oder Wasser, Vogelstimmen ebenso wie die von Nutz- oder Wildtieren, finden keine Erwähnung als auszuschließende Störfaktoren¹²⁶⁾. Schweigen wurde damit nonverbal, nicht nonvokal bestimmt¹²⁷⁾.

Der Blick in die Benediktsregel legt zudem die Präsenz eines weiteren, mindestens als Hintergrund stets gegenwärtigen Klangteppichs in und um Klöster nahe: Religiöse waren handwerklich ebenso wie landwirtschaftlich tätig¹²⁸⁾. Beides konnte nicht ohne Geräusche abgehen, wie einige wenige Zahlen veranschaulichen sollen: Im letzten Drittel des 8. Jahrhunderts lebten in Fulda ungefähr 400 Mönche, in der ersten Hälfte des 9. stieg ihre

124) *Congruum videtur nobis aedificia fratrum extra cohabitationem saecularium debere constitui, ne silentium claustris, sive dormitorii quies tumultuantis populi strepitu conturbetur; ne, dum lingua tacet, respondeat cor, vel, dum corpus quietem recipit, animus sit inquietus.* Hugo de Folieto, *De claustro animae libri quatuor*, in: MIGNE PL 176, Sp. 1017–1182, lib. II, cap. 4, Sp. 1053. Zur Überlieferung des Textes vgl. jetzt FRANCO NEGRI, *Il ›De claustro animae‹ di Ugo di Fouillo. Vicende testuali*, in: *Aevum* 80 (2006), S. 389–422 und DERS., *Ancora sul ›De claustro animae‹ di Ugo di Fouillo. Tradizione manoscritta*, in: *Aevum* 83 (2009), S. 401–409.

125) Vgl. SIMON PAULUS, *Die Architektur der Synagoge im Mittelalter. Überlieferung und Bestand* (Schriften der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa 4), Petersberg 2007, S. 36 f.

126) Vgl. hierzu SHEILA BONDE/CLARK MAINES, *Performing Silence and Regulating Sound. The Monastic Soundscape of Saint-Jean-Des-Vignes*, in: *Resounding Images. Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*, hg. von SUSAN BOYNTON/DIANE J. REILLY (Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages 9), Turnhout 2015, S. 47–70 sowie JULIE KERR, *Life in the Medieval Cloister*, London 2009, S. 86–96.

127) Vgl. oben S. 94 f.

128) Vgl. WERNER RÖSENER, *Benediktinische Klosterökonomie. Agrarwirtschaft und gewerbliche Wirtschaftsformen*, in: *Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas, Essayband*, hg. von GERFRIED SITAR/MARTIN KROKER, Regensburg 2009, S. 209–217.

Zahl bereits auf mehr als 600¹²⁹⁾. In Corbie sah sich Abt Adalhard genötigt, eine Zahl von 400 Mönchen als Grundlage seiner wirtschaftlichen Kalkulationen anzunehmen¹³⁰⁾. Die durchschnittliche Zahl der Mönche in den großen Klöstern des Fränkischen Reiches unter den Karolingern hat Werner Rösener unlängst mit 100 bis 150 angegeben¹³¹⁾. Um diese gewaltigen Konvente versorgen zu können, war eine komplexe und arbeitsteilige Organisation der klösterlichen Wirtschaft unerlässlich – dass sie nicht geräuschlos vonstättenging, liegt auf der Hand.

Ausgeschlossen blieb jedoch der Lärm der Worte; ebenso sollten aber auch jene lärmenden Gedanken weltlicher Sorge nicht die innere Ruhe des Religiösen stören: Glücklich wäre, wer in all seinem Tun jene seligmachenden Ruhe besitze, die Maria von Bethanien gefunden hatte, unterstrich der Cistercienser Gueric von Igny¹³²⁾. Weltliche Geschäfte sollten also ohne jede innere Bindung verrichtet werden. Der unvermeidbare Klang als akustisches Zeichen notwendiger und regelkonformer Arbeit durfte nicht das Herz der Religiösen berühren.

Doch nicht nur derartige gleichsam als *additamenta virtutis* nicht zu vermeidende Geräusche sind für die klösterliche Klangwelt typisch. Neben ihnen gab es jene, die den Notwendigkeiten des klösterlichen Lebens selbst geschuldet waren und es zugleich wesentlich prägten: Klänge, die einerseits den Alltag der Religiösen strukturierten, und neben ihnen solche, die andererseits diesen Alltag selbst klanglich zum Ausdruck brachten¹³³⁾.

Da sind zum einen die Glocken. Sie sind in mehrfacher Hinsicht symbolisch hoch bedeutsam: Ihr Aufhängung werde als Kreuz Christi verstanden, so Wilhelm Durandus (gest. 1296) in seinem ›Rationale‹¹³⁴⁾. So wie zu Zeiten des Alten Testaments die Posaunen zum Lob Gottes gerufen hätten, täten dies jetzt die Glocken, führt Rupert von

129) Ebd., S. 211.

130) Adalhardi abbatis Corbiensis Statuta seu Brevia, in: Consuetudines Corbeienses, hg. von Joachim SEMMLER, in: Initia consuetudinis Benedictinae. Consuetudines saeculi octavi et noni, hg. von Kassius HALLINGER (CCM 1), Siegburg 1963, S. 355–422, cap. 3, S. 376. vgl. Brigitte KASTEN, Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Kloostervorstehers (Studia humaniora 3), Düsseldorf 1986, S. 120; zur Organisation der klösterlichen Wirtschaft ebd., S. 121–137.

131) RÖSENER, Klosterökonomie (wie Anm. 128), S. 212.

132) Vgl. GEHL, Competens silentium (wie Anm. 16), S. 151.

133) Zum sinnlichen Aspekt der christlichen *vita religiosa* vgl. in einem ersten Aufriß Béatrice CASEAU, The Senses in Religion. Liturgy, Devotion, and Deprivation, in: A Cultural History of the Senses, Bd. 2: In the Middle Ages, hg. von Richard G. NEWHAUSER, London 2014, S. 89–110.

134) Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum I–IV, hg. von Anselme DAVRIL/Timothy THIBODEAU (CC Cont. Med. 140), Turnhout 1995, lib. I, cap. 48, S. 54. Zur Bedeutung von Glocken vgl. Christian FREIGANG, Cloches, sons et clochers. Sens visuels et acoustiques au Moyen Âge, in: Regards croisés sur le monument médiéval. Mélanges offerts à Claude Andrault-Schmitt, hg. von Pierre MARTIN/Eric SPARHUBERT, Turnhout 2018, S. 445–456 sowie John H. ARNOLD/Caroline GOODSON, Resounding Community. The History and Meaning of Medieval Church Bells, in: Viator 43 (2012), S. 99–130.

Deutz (gest. 1129) in seiner Abhandlung ›Über den Gottesdienst‹ aus¹³⁵⁾: »Wie einst die Harfe Davids, so erklingen jetzt sie, um am Morgen das Erbarmen und die Treue des Herrn in der Nacht zu preisen. Zu jeder Hore schläge die Glocke als heiliger Verkünder, der auch im himmlischen Jerusalem die Versammlung der vielen tausend Engel einläute«¹³⁶⁾, urteilt Jörg Sonntag über die Symbolik der Glocken. Neben den großen, den *campane*, gab es kleinere *nolae* oder auch die Refektoriumsglöckchen, *scillae* genannt. Aus dem Zusammenspiel der verschiedenen Glocken entstieg nach zeitgenössischer Vorstellung eine himmlische Melodie.

Neben den Glocken gab es das *Cymbalon* – ein gebogenes Metallstück, das vor dem Refektorium hing, und mit dessen Klang die Religiösen zu den täglichen Mahlzeiten, aber auch zum Empfang der Getränke gerufen wurden¹³⁷⁾. Ein weiteres und in seiner Bedeutung für die Strukturierung des Tages den Glocken vergleichbares Signalinstrument war die *tabula* – ein meist hölzernes Schlagbrett, das gegen einen Türrahmen oder ein anderes üblicherweise am östlichen Eingang des Kreuzgangs befestigtes Brett geschlagen wurde¹³⁸⁾. Mit dem Klang der *tabula* wurden die Brüder zur Rasur, zur Arbeit oder im Falle außergewöhnlicher Ereignisse wie besonderer Kapitelsversammlungen, dem Empfang eines Gastes oder dem Tod eines Bruders zusammengerufen. Anzahl, Geschwindigkeit und Lautstärke der Schläge zeigten den Kundigen den Inhalt der jeweiligen Botschaft an. War das Schlagen der *tabula* zu hören, sollten nicht nur alle Aktivitäten, sondern auch alle Gespräche unverzüglich eingestellt werden. Diese Signale – Glocken, *Cymbalon* und *tabula* – mussten deutlich und weithin vernehmbar sein, wurde ihre Nichtbeachtung doch gemäß geltender Gewohnheiten sanktioniert¹³⁹⁾.

Das klösterliche Leben wurde also bereits ohne jede vokale Artikulation der Religiösen durch eine markante Geräuschkulisse geprägt, wobei der Begriff »Kulisse« vermutlich kaum angemessen ist: Jeder Klang sollte Bezug auf jene himmlische Musikalität nehmen, deren Harmonie den Religiösen in all ihrem Handeln stets vorbildhaft vor Augen stehen musste. Nonnen und Mönche sahen sich in ihrem Leben als Teil einer nachahmenden Inszenierung himmlischen Lebens.

Dabei konnte die Glocke selbst wiederum zum Zeichen selbstgewählter Armut werden, weshalb bei den Cisterciensern ausdrücklich festgelegt wurde, dass keine der *campane*

135) Rupert von Deutz, *De divinis officiis*/Der Gottesdienst der Kirche, hg. von Helmut DEUTZ/Ilse DEUTZ (Fontes Christiani 33), 4 Bde., Freiburg i. Br. 1999, Bd. 1, lib. I, cap. 16, S. 176.

136) SONNTAG, *Klosterleben*, (wie Anm. 71), S. 245. Zum Klang der verschiedenen Glocken vgl. ebd., S. 245 f.

137) Ebd., S. 246, 305, 312.

138) Vgl. ebd., sub verbo.

139) Vgl. *Regula Benedicti* (wie Anm. 57), cap. 43, S. 116–120.

mehr als 500 Pfund wiegen durfte¹⁴⁰⁾. Auch ein eigener Glockenturm musste in seiner Wirkung weitaus mächtiger sein als das in einem Dachreiter befindliche Geläut eines Cistercienserklosters. Intensität und vor allem Lautstärke des Klangs besaßen mithin eine symbolische Dimension und verwiesen auf den Anspruch derjenigen, die da läuteten.

Diese materiale Differenz fand medialen Widerhall: So berichtet Arnaud von Bonneval (gest. nach 1156) im von ihm verfaßten zweiten Buch der Vita Bernhards von Clairvaux, dass Papst Innocenz II. (gest. 1143) 1131 im noch jungen Clairvaux nicht mit Donner-schlägen ähnelnden Trompeten und unter Jubel empfangen wurde, wie es fast zeitgleich beim Einzug des Papstes in Cluny geschah, sondern »unter leisen Tönen«¹⁴¹⁾.

Arnaud konfrontierte hier die *clamosa jubilatio* mit der *suppressa modulatio* und suggerierte damit, dass einer veräußerlichten, im tönenden Klang sich artikulierenden Frömmigkeit die leisen Töne eines innerlichen Gotteslobs gegenüberstehen. Und man kann diese beiden Strategien performativer Spiritualität auch tatsächlich als zwei Modelle religiöser Praxis identifizieren. Zentraler Begriff ist dabei der »Jubel«, über den Herbert Grundmann vor über 60 Jahren die noch immer grundlegende Studie vorgelegt hat¹⁴²⁾.

In einem Punkt waren sich alle einig: Gott vernahm auch, ja vielleicht sogar insbesondere das stille Gebet. Schon Tertullian (gest. nach 220) hatte hierauf hingewiesen: »Auch der Klang der Stimme muss verhalten sein, oder was für einer Luftröhre würde es bedürfen, wenn wir kraft der Lautstärke erhört würden? Gott aber ist kein Hörer der Stimme, sondern des Herzens, welches er auch durchschaut. [...] Sollten die Ohren Gottes den Klang der Stimme abwarten müssen?«¹⁴³⁾

Gebete mit gedämpfter Stimme, auch Phasen stillen Betens im liturgischen Vollzug der Messfeier sind sowohl Ausdruck für die Unmittelbarkeit der Anrede des Menschen an Gott als auch für die Unmöglichkeit einer dem Heiligen adäquaten Form des Gebets¹⁴⁴⁾.

140) Annual General Chapter Statuta: 1159.10, in: Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter, hg. von Chrysogonus WADDELL (Cîteaux. Studia et Documenta 12), Brecht 2002, S. 71, vgl. auch ebd., S. 581, 618, 681.

141) [...] *Claramvallem dominus papa per se ipsum voluit visitare. Ubi a pauperibus Christi, non purpura et bysso ornatis, nec cum deauratis evangeliis occurrentibus, sed pannosis agminibus scopulosam baiulantibus crucem, non tumultuantium classicorum tonitruo, non clamosa iubilatione, sed suppressa modulatione affectuosissime susceptus est.* Arnaud von Bonneval, Vita prima Sancti Bernardi, lib. II, hg. von Paul VERDEYEN, in: Guillelmi a Sancto Theodorico opera omnia (CC Cont. Med. 89 B), Turnhout 2011, S. 87–129, cap. 6, S. 94. Vgl. hierzu und zum fast zeitgleichen Empfang des Papstes in Cluny ausführlich Jutta Maria BERGER, Die Geschichte der Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum. Die Cistercienser, Berlin 1999, S. 241 f.

142) Herbert GRUNDMANN, Jubel, in: Festschrift für Jost Trier zu seinem 60. Geburtstag am 15. Dezember 1954, hg. von Benno VON WIESE/Karl Heinz BORCK, Meisenheim 1954, S. 477–511.

143) Tertullian, De orat. 17,3 f.; zitiert nach KUNZ, Schweigen (wie Anm. 9), S. 276.

144) Vgl. hierzu weiterführend Stefan RAUEISER, Schweigemuster. Über die Rede vom Heiligen Schweigen, Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung von Odo Casel, Gustav Mensching, Rudolf Otto, Karl Rahner, Wilhelm Weischedel und Bernhard Welte (Europäische Hochschulschriften, Reihe

Was aber, wenn dem Beter nicht nur die Kraft fehlte, Gott laut schallend zu preisen, sondern auch das innerliche Wort? »Dir ist Schweigen Lob«, konnte man im 65. Psalm (65, 2) lesen. Doch war auch dieses Schweigen ja nicht Nichts-Sagen. Was also, wenn man nicht einmal wusste, worum in Anbetracht von Gottes Größe still zu beten war: »Wir wissen nicht, um was wir bitten sollen, wie es sich gehört.«, hatte Paulus im Römerbrief (8, 26) formuliert und fortgesetzt: »Da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Der aber die Herzen erforscht, kennt das Trachten des Geistes«. Gott selbst verlieh dem Menschen Stimme – in einer Weise jedoch, die dem Menschen selbst dem Wortsinn nach unverständlich bleiben musste. Angesprochen ist das Phänomen der Glossolie: ein wortloser und doch stimmhafter Ausdruck höchsten Gotteslobs. Was man artikulierte, kam von Gott und war, so der Erste Korintherbrief, auch nur ihm verständlich: »Denn der mit Zungen redet, der redet nicht den Menschen, sondern Gott; denn ihm hört niemand zu, im Geist aber redet er die Geheimnisse.« (1 Cor 14, 2) Gefasst aber wurden diese Äußerungen des Menschen, die weder Schweigen noch Reden waren, unter dem Begriff des »Jubels«, wie Augustinus in seinem Psalmenkommentar ausgeführt hatte:

»Siehe, er selbst gibt Dir die Weise zu singen vor. Suche nicht nach Worten, als könntest du erklären, worüber Gott sich erfreuen sollte. Singe im Jubel! [...] Was meint dies, mit Jubel singen? Einsehen, dass es unmöglich ist, mit Worten zu erklären, was das Herz singt. [...] Der Jubel ist ein Klang, der zu erkennen gibt, dass das Herz gebären will, was es nicht sagen kann. Und wem gebührt dieser Jubel, wenn nicht dem unsagbaren Gott? Unaussprechlich ist er, den du nicht in Worte fassen kannst. Kannst du ihn aber nicht in Worte fassen, darfst aber auch nicht über ihn schweigen, was bleibt dir dann anderes als dass du jubelst, damit das Herz sich ohne Worte freut und die unfassbare Größe der Freude nicht an den Silben eine Schranke findet?¹⁴⁵⁾«

XXIII Theologie 582), Frankfurt a. M. 1996, S. 105–111 und vor allem KUNZ, Schweigen (wie Anm. 9), S. 619–631.

145) *Ecce veluti modum cantandi dat tibi; noli quaerere verba, quasi explicare possis unde deus delectatur. In iubilatione cane. [...] Quid est in iubilatione canere? Intellegere, verbis explicare non posse quod canitur corde. [...] Iubilum sonus quidam est significans cor parturire quod dicere non potest. Et quem decet ista iubilatio, nisi ineffabilem Deum? Ineffabilis enim est, quem fari non potes; et si eum fari non potes, et tacere non debes, quid restat nisi ut iubiles, ut gaudeat cor sine verbis, et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum?* Aurelius Augustinus, Enarratio in Psalmum XXXIV.II.1, 8, in: Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos, 3 Bde., hg. von Eligius DEKKERS/Jean FRAIPONT (CC Ser. Lat. 38–40 = Aureli Augustini opera, pars X, 1–3), Turnhout 1990, Bd. 1, S. 254. Übersetzung angelehnt an Cornelius MAYER, Augustinus-Zitatenschatz, Kernthemen seines Denkens, Basel ⁷2018, S. 104. Vgl. hierzu vor allem Sarah STEWART-KROEKER, A Wordless Cry of Jubilation: Joy and the Ordering of the Emotions, in: Augustinian Studies 50 (2019), S. 65–86 sowie VON MOOS, Pest (wie Anm. 14), S. 212. Aus musikwissenschaftlicher Perspektive vgl. Philip WELLER, Vox – littera – cantus. Aspects of Voice and Vocality in Medieval Song, in: Music in Medieval Europe. Studies in Honour of Bryan Gillingham, hg. von Terence BAILEY/Alma SANTOSUOSSO, New York ²2016, S. 239–262, hier 261.

Was in einem solchen Jubel zum Ausdruck kommen sollte, war die unsagbare Freude an, über und in Gott, die sich weder in Worten, noch still ausdrücken ließ und doch ausgedrückt werden musste.

Von hier aus wurde die *iubilatio* zunächst zur Bezeichnung der textlosen Tonfolge über dem Alleluja-Schlussvokal im liturgischen Gesang. Doch erfuhr der Jubel seit dem 10. Jahrhundert – Grundmann verweist auf Notker – einen Wandel zu einem Ausdruck höchster innerer Freude, der dann wieder in Worte gefasst wurde¹⁴⁶. Der unter dem Namen ›Jubilus sancti Bernardi‹ überlieferte Hymnus ist hier nur einer der bekanntesten Texte, die das Wort empfahlen, um das Schweigen zu wahren.

Ganz allgemein verstand man das Singen der Psalmen als artikulierte Form des Schweigens¹⁴⁷. Die dabei zum Atemholen nötige Pause in der Mitte jedes Psalmverses – die sogenannte *media distinctio* – wurde beim Singen zugleich als jener Moment gedeutet, in dem der Heilige Geist den Gläubigen erschien, konnte doch das griechische *πνεῦμα* sowohl den Lufthauch des Atmens meinen als auch den Heiligen Geist¹⁴⁸. Aus der Länge dieses physiologisch notwendigen Verstummens erwuchs schließlich sogar ein Distinktionsmerkmal zwischen den Orden. Die Pause, das Verstummen im Gesang, wurde zum Bedeutungsträger spezifischer Spiritualitäten¹⁴⁹.

Hymnen, Gebete, Jubelgesänge und vergleichbare Werke konnten auch auf diese Weise helfen, dem Schweigen jene Form zu geben, die es tatsächlich zu einer Tugend – ganz im Sinne meines Eingangszitats – machten, die zu Gott führte. Wer nicht vernünftig schweigen konnte, der sollte solche Worte im Munde führen, die die Stille nicht störten, Worte, die sich nicht an die Welt, sondern einzig an Gott richteten. Denn das war Aufgabe der Religiösen: Kommunikation mit Gott.

IV. ZUSAMMENFASSUNG

Schweigen galt innerhalb der *vita religiosa*, der religiösen Sonderwelt der Nonnen und Mönche, als empfehlenswert und besser als Reden – in jedem Fall als unnütz Reden: Es bewahrte vor Verfehlungen, verschaffte Ruhe, stiftete Frieden und führte zu Gott. Erstaunlicherweise wurde trotz seiner offenkundigen Bedeutung bis in die beginnende Neuzeit hinein kaum versucht, das Schweigen inhaltlich zu bestimmen. Ungeklärt blieben

146) GRUNDMANN, Jubel (wie Anm. 142), S. 487 f.

147) »Psalm-singing becomes a common, wordy silence«. GEHL, *Competens silentium* (wie Anm. 16), S. 138. Zum *Jubilus sancti Bernardi* ausführlich André WILMART, *Le ›Jubilus‹ dit de Saint Bernard (Étude avec textes)*, Roma 1944.

148) HORNBY, *Preliminary Thoughts* (wie Anm. 5), S. 142 f.

149) Stephen J. P. VAN DIJK, *Medieval Terminology and Methods of Psalm Singing*, in: *Musica disciplina* 6 (1952), S. 7–26, vor allem S. 12–17, sowie Michael WALTER, *Grundlagen der Musik des Mittelalters. Schrift – Zeit – Raum*, Stuttgart 1994, S. 151.

zudem seine Rolle als kommunikatives Medium wie auch das Verhältnis von Schweigen (*taciturnitas*) und Stille (*silentium*). Aus dieser Unbestimmtheit aber erwuchs eine erhebliche Varianz in der konkreten Ausgestaltung von Schweigegeboten.

Der Beitrag widmete sich nach einer kurzen begrifflichen Orientierung vor allem Formen, Räume und Zeiten des Schweigens, wobei das »monastische Schweigen« im Vordergrund stand. Klöster waren über Jahrhunderte hinweg Orte, an denen mehr, aber auch anders geschwiegen wurde als in der sie umgebenden Welt. Das gemeinsame Schweigen der Religiösen schuf einen ganz eigenen »Klangraum«, in dem nicht nur Sprechen, sondern überhaupt Geräusche reguliert wurden und der doch (und auch deshalb) alles andere als still war. Gerade das Zusammenspiel von Klang und Stille wurde als Verheiligungstechnik konzipiert, die das Jenseits methodisch zu erschließen half. Anstelle des Sprechens wurden spezielle kommunikative Strategien wie der Gebrauch von *signa loquendi* oder die Verkündigung durch Texte entwickelt, um trotz des Verzichts auf das gesprochene Wort den institutionellen Zusammenhalt der Gemeinschaft zu sichern.

SUMMARY

Within the *vita religiosa*, the unique religious world of nuns and monks, silence was regarded as recommendable and better than talking – in any case better than useless talking: It saved from misconduct, provided tranquility, made peace and led to God. Surprisingly, in spite of its obvious significance, hardly any attempt to determine the content of silence was made until the beginning of the modern age. Its role as a communicative medium as well as the relationship between *taciturnitas* and *silentium* remained unclear. From this indeterminacy, however, arose a considerable variance in the concrete design of commandments of silence. After a brief conceptual orientation, the contribution is devoted above all to forms, spaces and times of silence, »monastic silence« particularly. For centuries, monasteries were places where more, but also different, silence was kept than in the world around them. The communal silence of the religious created a very special »sound space«, in which not only speaking but sounds in general were regulated and which was nevertheless (and also therefore) anything but silent. Especially the interplay of sound and silence was conceived as a technique of sanctification which helped to methodically open up the afterlife. Instead of speaking, special communicative strategies such as the use of *signa loquendi* or proclamation through written texts were developed in order to secure the institutional cohesion of the community despite the renunciation of the spoken word.

