

Religiöse Gemeinschaften als Abbild des zukünftigen Gottesreichs

Julia Burkhardt (München)

Im September des Jahres 394 reisten sieben Mönche aus dem Jerusalemer Kloster auf dem Ölberg zu ägyptischen Glaubensbrüdern. Ihre Erfahrungen und Eindrücke gingen in jene kurzweilige Reisebeschreibung ein, die als ›Geschichte der Mönche in Ägypten‹ bekannt geworden ist¹⁾. Bereits im Prolog klingt die immense Bewunderung des anonymen Autors für die ägyptischen Mönche an, die mit ihrem asketischen Leben unter Berufung auf die Nachfolge Christi an berühmte Vorbilder wie Antonius oder Pachomius anknüpften:

Viele Väter sah ich dort [ein] engelsgleiches Leben [führen], die in der Nachahmung unseres Erlösergottes voranschritten. [...] Wahre Diener Gottes sind sie, die an nichts Irdisches denken noch sich um die vergänglichen Dinge dieser Welt kümmern. Sie sind in der Tat vielmehr Bürger des Himmels, obwohl sie auf dieser Welt leben²⁾.

Ägypten erscheint in der ›Historia monachorum‹ als gepriesenes Land: Nur hier ist es den Mönchen möglich, allen irdischen Dingen zu entsagen und sich ganz dem Dienst an Gott zu verschreiben. Diese Lesart beinhaltet auch eine eschatologische Deutung, denn der Lohn für das »engelsgleiche Leben« auf Erden ist ein »himmelsgleicher« Zustand, der schon in der Gegenwart die zukünftige Erlösung verheißt³⁾. Das Leben der ägyptischen Mönche verbindet somit unterschiedliche Zeitschichtungen. Im urchristlichen Streben

1) Zur Geschichte der ›Historia‹, ihrer Datierung und Autorschaft s. Andrew CAIN, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century* (Oxford early Christian Studies), Oxford 2016; s. zudem Georgia A. FRANK, *Miracles, monks and monuments: the Historia monachorum in Aegypto as pilgrims' tales*, in: *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, hg. von David FRANKFURTER (Religions in the Graeco-Roman World 134), Leiden/Boston/Köln 1998, S. 483–505.

2) Mönche im frühchristlichen Ägypten (Historia Monachorum in Aegypto). Aus dem Griechischen übers., eingeleitet und erklärt von Suso FRANK OFM, Düsseldorf 1967, Prolog, S. 30 f. Zur Differenzierung der in der ›Historia‹ beschriebenen religiösen Gruppen s. Dimitrios MOSCHOS, *Kontinuität und Umbruch in mittelägyptischen Mönchsgruppen nach der ›Historia monachorum in Aegypto‹*, in: *Zs. für antikes Christentum* 12 (2008), S. 267–285.

3) Siehe hierzu CAIN, *Greek Historia* (wie Anm. 1), Kap. 9, S. 195–213.

nach dem göttlichen Lohn im Jenseits scheinen die Eremiten schon einen Schritt weiter zu sein, weil sie bereits auf Erden »Bürger des Himmels« sind.

Besonders deutlich tritt diese Verbindung in der Geschichte des Antonius-Schülers Makarius hervor, die gleichfalls in der ›Historia‹ erzählt wird. Auf sein dringliches Bitten hin bekommt Makarius von Gott das Paradies gezeigt. Beeindruckt von der Pracht des paradiesischen Gartens versucht Makarius daraufhin, die anderen ägyptischen Mönche dorthin zu bringen, damit auch sie von den paradiesischen Früchten kosten können. Die Mönche weisen ihn jedoch mit folgendem Argument zurück:

Ist jenes Paradies nicht zum Verderben unserer Seelen geschaffen? Wenn wir uns jetzt erfreuen, dann haben wir ja schon hier auf Erden unseren guten Teil empfangen. Welchen Lohn können wir dann noch erhalten, wenn wir zu Gott gelangen? Für welche Tugenden können wir dann noch ausgezeichnet werden⁴⁾?

Der göttliche Lohn, so lernt der Leser, darf nicht vorab eingefordert werden. Im diesseitigen Leben dient er vielmehr als gegenwärtiges Movens und künftige Verheißung, als Ansporn und Idealbild, dem es nachzustreben gilt. Wie aber ließen sich die eigene Gegenwart und die Hoffnung auf Erlösung miteinander in Einklang bringen? Und konnte man in der Gegenwart überhaupt schon einen Anteil an der künftigen Gnade Gottes erlangen?

Dieses Spannungsverhältnis prägte nicht nur das Selbstverständnis der eremitischen Mönche in Ägypten⁵⁾, sondern hatte seit urchristlichen Zeiten zahlreiche Denker beschäftigt. Ganz eigene Vorschläge zu seiner Bewältigung in alltäglichem Leben und theologischer Reflexion wurden in religiösen Gemeinschaften des Mittelalters entwickelt. Ihre Mitglieder waren überzeugt, dass man sich durch ein vorbildhaftes Leben in der Gemeinschaft Gott und seinem endzeitlichen Reich annähern könne. Für die Vision der jenseitigen Erlösung fanden unterschiedliche biblische Vorstellungen und Motive Anwendung: Neben dem Paradies, zumeist versinnbildlicht durch einen blühenden Garten, spielte die alttestamentarische Gottesstadt der Endzeit, das »himmlische Jerusalem«, eine zentrale Rolle⁶⁾.

4) Mönche im frühchristlichen Ägypten (wie Anm. 2), Kap. 21 (Makarius), Abschnitt 12, S. 125.

5) Siehe dazu (mit Blick auf das byzantinische Mönchtum) Elizabeth S. BOLMAN, *Depicting the Kingdom of Heaven: Paintings and Monastic Practice in early Byzantine Egypt*, in: *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, hg. von Roger S. BAGNALL, Cambridge 2007, S. 408–433.

6) Die parallele oder auch komplementäre Verwendung dieser biblischen Orte erklärt sich einerseits mit Ähnlichkeiten in der Symbolik von Überfluss und Pracht, andererseits aber auch mit ihrem Verständnis als Bereiche, in denen weltliche Mängel vollkommen ausgeschlossen waren und die es deshalb anzustreben galt; s. hierzu Jörg SONNTAG, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit (Vita regularis. Abhandlungen 35)*, Berlin/Münster 2008, hier S. 55.

Die Annäherung an diese biblischen Ideale und ihre Verbindung mit der eigenen Gegenwart erfolgte freilich auf ganz unterschiedlichen Wegen. Dazu gehörten zunächst einfache komparative Zugriffe wie beispielsweise derjenige des englischen Zisterziensers Aelred von Rievaulx (ca. 1110–1167), der in seiner Schrift ›Über die geistliche Freundschaft‹ das Klosterleben mit paradiesischen Zuständen und seine Mitbrüder mit »wunderbar schönen« Bäumen des Paradieses verglich⁷⁾. Eine andere Aussagekraft erhielt die Inbezugsetzung, wenn Kirchengebäude als irdische Spiegelbilder des himmlischen Jerusalem bezeichnet und ihnen damit eine besondere Qualität zugewiesen wurde, wie es Eusebius von Caesarea (ca. 260–340) anlässlich der Weihung der Kirche von Tyrus im Jahr 315 getan hatte⁸⁾. Freilich waren bauliche Zitationen oder Vergleiche mit dem himmlischen Jerusalem kein exklusives Phänomen der kirchlichen oder gar monastischen Welt. Verschiedene Beispiele aus dem Bereich der Stadtplanung, der weltlichen oder sakralen Architektur belegen, dass die Gottesstadt ein kontinuierlich bedeutsamer Referenzpunkt mittelalterlicher Raumgestaltung und kommunaler Repräsentation war⁹⁾.

7) Aelred von Rieval, ›Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch, ins Deutsche übertr. von Rhaban HAACKE, eingl. von Wilhelm NYSSEN (Occidens 3), Trier 1978, III, 82, S. 82 f.: *Nudiustertius cum claustra monasterii circuirem, consedente fratrum amantissima corona, et quasi inter paradisiacas amoenitates singularum arborum folia, flores fructusque mirarer; nullum inveniens in illa multitudine quem non diligere, et a quo me diligere non confiderem, tanto gaudio perfusus sum ut omnes mundi huius delicias superaret.* Siehe dazu John R. SOMMERFELDT, Aelred of Rievaulx on Friendship, in: *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, hg. von Suzanne STERN-GILLET/Gary M. GURTNER (SUNY Series in Ancient Greek Philosophy), Albany 2014, S. 227–244, sowie Marsha DUTTON, Aelred of Rievaulx on Friendship, Chastity, and Sex: The Sources, in: *Cistercian Studies Quarterly* 29 (1994), S. 121–196. Grundlegend zu Aelred: A Companion to Aelred of Rievaulx (1110–1167), hg. von Marsha L. DUTTON/Damien BOQUET (Brill's companions to the Christian Tradition 76), Leiden/Boston 2017.

8) Eusebius Caesariensis, Kirchengeschichte. *Historia ecclesiastica*, hg. und eingl. von Heinrich KRAFT, übers. von Philipp HAEUSER (1932), durchges. von Hans Armin GÄRTNER, Darmstadt 52006, X, 4; s. dazu auch Robson DELLA TORRE, Eusebius' Caesarea: the Writing of History and the Dynamics of Ecclesiastical Politics in Fourth-Century Palestine, in: *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*, hg. von Nicholas S. M. MATHEOU/Theofili KAMPIANAKI/Lorenzo M. BONDIOLI (The Medieval Mediterranean 106), Leiden 2016, S. 109–126.

9) Siehe zur weltlichen Architektur Matthias MÜLLER, Das irdische Territorium als Abbild eines himmlischen. Überlegungen zu den Monatsbildern in den Très Riches Heures des Herzogs Jean de Berry, in: *Bildnis, Fürst und Territorium*, hg. vom Thüringer Landesmuseum Heidecksburg Rudolstadt, bearb. von Andreas BEYER unter Mitarb. von Ulrich SCHÜTTE/Lutz UNBEHAU (Rudolstädter Forschungen zur Residenzkultur 2), München/Berlin 2000, S. 11–29; zu städtischen Repräsentationsformen s. Wilfried EHBRECHT, Ältere Stadtsiegel als Abbild Jerusalems, in: *Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung*, hg. von Gabriella SIGNORI, unter Mitarb. von Gabriel STOUKALOV-POGODIN, Darmstadt 2007, S. 107–120, und Gert MELVILLE, Zeichen der Stadt. Zum mittelalterlichen ›Imaginaire‹ des Urbanen, in: *Was machte im Mittelalter zur Stadt? Selbstverständnis, Außensicht und Erscheinungsbilder mittelalterlicher Städte. Vorträge des gleichnamigen Symposiums vom 30. März bis 2. April 2006 in Heilbronn*, hg. von Kurt-Ulrich JÄSCHKE/Christhard SCHENK, Heilbronn 2007, S. 9–23; zum berühmten Beispiel des Labyrinths von Chartres: Daniel K. CONNOLLY, At the Center of the World: the Labyrinth Pavement of Chartres Cathedral, in: *Art*

Umso bedeutsamer erscheint vor diesem Hintergrund der Zusammenhang zwischen Lebensnormen und -praxis religiöser Gemeinschaften und dem Vorbild des himmlischen Jerusalem: Hatte es funktionale Konsequenzen, wenn eine religiöse Gemeinschaft sich nicht nur mit paradiesischen Zuständen oder dem zukünftigen Gottesreich *verglichen*, sondern sich als dessen Abbild verstand, da sie den jenseitigen Glanz bereits auf Erden vorwegzunehmen imstande sei? Der vor allem in der Philosophie- und Kunstgeschichte vielfach diskutierte Begriff »Abbild« bezeichnet dabei eine durch Theorien und Praktiken konstruierte empirische Realität, die nach einem transzendenten Vor- oder Urbild geschaffen wurde¹⁰). Ein Wesensmerkmal besteht im Spannungsverhältnis zum originalen Vorbild: Ein »Abbild« ist nicht einfach Spiegel- oder Sinnbild, sondern der Versuch, durch eine möglichst getreue Wiedergabe an ein ideales Vorbild heranzukommen, an dessen Qualität zu partizipieren und somit gleichsam als diesseitiges Äquivalent für das Original zu fungieren. Dabei setzt die Lesbarkeit oder Verständlichkeit eines Abbildes freilich die Kenntnis des Vorbildes voraus¹¹). Die eschatologischen Herausforderungen, die sich aus einem solchen Verständnis religiöser Gemeinschaften als Abbild des himmlischen Jerusalem ergaben, waren offenkundig und virulent: Ließ sich das Ideal des »zukünftigen Gottesreichs« im klösterlichen Alltag überhaupt realisieren? Welche Normvorstellungen wurden dazu entwickelt und wie wurden diese in der Praxis umgesetzt? Und schließlich: Wie ging die Gemeinschaft mit irdischen Abweichungen von der Perfektion der biblisch verheißenen Zukunft um?

Ausgehend von diesen Überlegungen werde ich im Folgenden untersuchen, wie die Vorwegnahme des endzeitlichen Gottesreichs Lebensformen und Reflexionen in religiösen Gemeinschaften des Mittelalters beeinflusste. Dabei geht es jedoch nicht um zeitgenössische Topoi von Idealorten, an denen Klosteranlagen errichtet werden sollten, oder vorrangig um Mechanismen der Imitation; beiden Aspekten wurde (beziehungsweise

and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles. Texts, hg. von Sarah BLICK/Rita TEKIPPE, Leiden/Boston 2005, S. 285–314; zu exegetischen Deutungen im 13. Jahrhundert s. Felicitas SCHMIEDER, Die Johannesoffenbarung als Schlüssel zur Zeitgeschichte – Alexander Minoritas »Expositio in Apocalypsim« als Chronik, in: Geschichte vom Ende her denken. Endzeitentwürfe und ihre Historisierung im Mittelalter, hg. von Susanne EHRICH/Andrea WORM (Forum Mittelalter. Studien 15), Regensburg 2019, S. 127–145, sowie Sabine SCHMOLINSKY, Wer wird das Himmlische Jerusalem erbauen? Interpretationen in der Apokalypsenexegese des Alexander Minorita, in: ebd., S. 147–157.

10) Siehe beispielsweise MÜLLER, Das irdische Territorium (wie Anm. 9); Bruno KLEIN, Das Abbild der Kirche – zur Vorgeschichte des Architekturmodells im 13. und 14. Jahrhundert, in: Ecclesia docta. Společensví ducha a umění. K životnímu jubileu profesora Jiřího Kuthana, hg. von Magdaléna NESPĚŠNÁ HAMSÍKOVÁ/Jana PEROUTKOVÁ/Stefan SCHOLZ, Prag 2016, S. 155–173; Wilfried EHBRECHT, Ältere Stadtsiegel (wie Anm. 9).

11) Matthias UNTERMANN, Abbild, Symbol, Repräsentation – Funktionen mittelalterlicher Architektur?, in: Symbole der Macht? Aspekte mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Architektur, hg. von Olaf WAGENNER (Beihefte zur Mediaevistik 17), Frankfurt 2012, S. 15–32.

wird) in der einschlägigen Forschung erfreulicherweise viel Aufmerksamkeit geschenkt¹²⁾. Für das Thema »Zukunft im Mittelalter« besonders lohnend scheint mir stattdessen die Frage, wie sich klösterliche Gemeinschaften in einem heilsgeschichtlichen Zeitszenario verorteten und welche sozialen Praktiken und Repräsentationsmodelle sie entwickelten, um das anvisierte zukünftige Gottesreich tatsächlich erreichen zu können¹³⁾. Dazu werde ich zunächst prägende Deutungsmodelle vorstellen (I), sodann auf ausgewählte Praktiken des klösterlichen Alltags eingehen (II), Repräsentationen des angestrebten Gottesreichs beleuchten (III) und abschließend Strategien zur Bewältigung von Devianzen behandeln (IV). Der Fokus der Untersuchung liegt auf Beispielen des westlichen Christentums; der bewusst offene Terminus der »religiösen Gemeinschaften« erlaubt es, neben den (gleichwohl im Mittelpunkt stehenden) monastischen Gemeinschaften auch Beispiele aus kanonikalen Kontexten zu berücksichtigen.

I. DEUTUNGSMODELLE

Die eschatologische Ausrichtung des klösterlichen Lebens basierte gleichermaßen auf Vorstellungen des Paradieses wie des himmlischen Jerusalem. Mit diesem Konstrukt ließen sich verschiedene zeitliche Ebenen – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – sinnhaft miteinander verbinden. Während nämlich das himmlische Jerusalem als Bestandteil der göttlichen Endzeit galt, wurde das Paradies spätestens seit Augustinus in doppeltem Sinne gedeutet: einerseits als »irdisches Paradies« und somit als Bestandteil der heilsgeschichtlichen Anfangszeit und andererseits als »himmlisches Paradies« und damit als zu erstrebendes Jenseits. Chronologisch-schematisch ließ sich das Verhältnis beider Paradies-Dimensionen also zunächst als »Kreislauf« beschreiben, der das menschliche Leben vom Anfang bis zum Ende prägte. Darüber hinaus setzten mittelalterliche Autoren die beiden Dimensionen in einen funktionalen Zusammenhang. Rupert von Deutz (ca. 1075–1129) beispielsweise argumentierte, das irdische Paradies sei ein Abbild des himmlischen Paradieses, in dem die Engel in vollkommener Gemeinschaft lebten¹⁴⁾.

12) Dieter VON DER NAHMER, Über Ideallandschaften und Klostergründungsorte, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 84 (1973), S. 195–270. Zur Imitation s. Nachahmen im Mittelalter. Dimensionen – Mechanismen – Funktionen, hg. von Andreas BÜTTNER/Birgit KYNAST/Gerald SCHWEDLER/Jörg SONNTAG (Beihefte zum AKG 82), Köln/Weimar/Wien 2018; s. außerdem Ferdinand SEIBT, Utopie im Mittelalter, in: HZ 208 (1969), S. 555–594. Für den Hinweis sei Prof. Dr. Thomas ERTL (Berlin) herzlich gedankt.

13) Siehe dazu bereits Dieter GEUENICH, Zukunftsvorstellungen im Mittelalter (Veröffentlichungen des Fachbereichs 1, Philosophie, Religionswissenschaft, Gesellschaftswissenschaften, Universität Duisburg 5), Duisburg 1990.

14) Rupert von Deutz, *De sancta trinitate et operibus eius*, Bd. 1: Libri 1–9, hg. von Rhabanus HAACKE (CC Cont. Med. 21), Turnhout 1971, In Genesis II, 28, S. 218: *Nunc interim sciendum est duos rationalis creaturae esse paradisos: unum scilicet sanctorum societatem angelorum et alium ecclesiam electorum ho-*

Für die monastische Welt ergaben sich aus solchen Paradiesdeutungen und ihren jeweiligen Zeitdimensionen unterschiedliche Konsequenzen. Wenn etwa Johannes Chrysostomus (ca. 349–407) darlegte, dass bereits der Klostereintritt und die damit verbundene Weltabkehr als Annäherung an ein sorgenfreies Paradies wie dasjenige Adams »vor der Sünde« zu verstehen seien, wurde das klösterliche Leben primär in der heilsgeschichtlichen Anfangszeit verankert¹⁵. Dagegen begriff Smaragd, Abt des Klosters Saint-Mihiel, im 9. Jahrhundert das himmlische Paradies als erstrebenswerte Heimat. Explizit sprach er von einer *patria monachorum* und benannte Mittel und Wege, diese zu erreichen: Gebete, Fasten, Enthaltbarkeit, Gehorsam, Nächstenliebe, Demut oder Gerechtigkeit¹⁶. Damit stellte Smaragd nicht nur einen Bezug zwischen der monastischen Welt und dem Paradies her, sondern formulierte auch konkrete Handlungsanweisungen. Die notwendigen Voraussetzungen für ein Erreichen des himmlischen Paradieses waren demnach in der klösterlichen Gemeinschaft gegeben. Durch die Befolgung von Regeln und Ritualen konnte

minum et horum utriusque hunc de quo loquimur terrestrem paradysum imaginem esse uel similitudinem. Zum Werk s. Anton LEICHTFRIED, Trinitätstheologie als Geschichtstheologie. *De sancta Trinitate et operibus eius* Ruperts von Deutz (ca. 1075–1129) (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 37), Würzburg 2002. Zu mittelalterlichen Paradies-Vorstellungen s. Hans-Werner GOETZ, Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters, Teil I, Bd. 2: II. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 13/2), Berlin 2012, S. 89–110, sowie Reinhold R. GRIMM, *Paradisus coelestis – paradisus terrestris*. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200 (Medium Aevum 33), München 1977, bes. S. 129–146.

15) Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus, Erzbischofs von Konstantinopel, Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus. Aus dem Griechischen übers. von Joh. Chrysostomus BAUR (Bibliothek der Kirchenväter. Des Heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt 3), Kempten/München 1916, Matthäus-Kommentar, 68. Homilie, S. 366–380, hier S. 374: »Ihre Sorge [= der Mönche, JB] gilt nur mehr dem Himmelreich, sie verkehren nur mit den Tälern, den Bergeshöhen, den Quellen, der Ruhe und dem Frieden und vor allem mit Gott. [...] Oder worin sollten unsere Mönche schlimmer daran sein als Adam vor der Sünde, da er mit der Bebauung des Paradieses betraut war? Er kannte keine weltlichen Sorgen. Sie kennen sie ebenfalls nicht. Er verkehrte reinen Gewissens mit Gott. Sie desgleichen; ja, sie gehen noch weit vertraulicher mit Gott um, weil sie vom Hl. Geiste mit größeren Gnaden ausgestattet werden.«

16) Smaragd von Saint-Mihiel, *Diadema monachorum* (Smaragdi abbatis diadema monachorum), in: Migne PL 102, Sp. 593B–689 A, hier Kap. 86, Sp. 680 A: *Sic est regnum coelorum, et paradysus deliciarum, et desiderabilis patria monachorum, ad quam per orationes, et vigiliis, jejunia et continentiam, per lacrymas et obedientiam, per charitatem et perseverantiam, per humilitatem et iustitiam, et si quae sunt aliae virtutes, pervenitur. Haec enim sunt mansiones per quas ad regnum coeleste et Deum Patrem venturos nos esse credimus. Haec serva, ne timeas initium bonae viae suscipere, quae te ad vitam perducat aeternam.* Siehe zum Text Jasmijn BOVENDEERT, Royal or Monastic Identity? Smaragdus' *Via regia* and *Diadema monachorum* reconsidered, in: *Texts and identities in the Early Middle Ages*, hg. von Richard CORRADINI (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12/Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 344), Wien 2006, S. 239–251.

ein jedes Mitglied aktiv dazu beitragen, das weltliche Leben mit dem Ideal der himmlischen Ordnung in Einklang zu bringen.

In besonders beredter Weise charakterisierte der Zisterzienser Caesarius von Heisterbach (ca. 1180–1240) in seinem ›*Dialogus miraculorum*‹ diesen Funktionszusammenhang zwischen gegenwärtiger Lebensführung und künftiger Heilserwartung¹⁷⁾. Caesarius berichtet, ein Zisterzienser sei nach seinem Tod einem anderen Mönch erschienen. Nach seinem Zustand befragt, antwortet der Verstorbene folgendermaßen: »Niemand konnte ein Pfeil, der vom Bogen schnell, so schnell ans Ziel gelangen, wie meine Seele zu Gott kam, nachdem sie den Körper verlassen hatte.« In Caesarius' nüchterner Schlussfolgerung ist das »nicht verwunderlich, denn 40 Jahre hatte er Christus im Orden gedient und hatte, wie ein Pfeil, viele heilsam verwundert durch seinen vorbildlichen, gerechten Lebenswandel, wobei er getragen wurde durch die Federn der Betrachtung«. Sogleich wird der Pfeil allegorisch ausgedeutet: der Schaft stehe für gute Werke, die Federn für die Liebe zu Gott und die Pfeilspitze in ihrer Schärfe für die Tiefe der Reue. Ohne jeden Bestandteil gleichermaßen berücksichtigt zu finden, könne – so Caesarius – ein Pfeil niemals auf schnellem Wege an sein Ziel gelangen¹⁸⁾. Ausschlaggebend für den heilsgeschichtlichen Erfolg sind in dieser Lesart also zweierlei: die vorbildliche Lebensführung des Einzelnen und deren Wirkmacht in beziehungsweise Rückbindung an die monastische Gemeinschaft.

Deutlich akzentuierte Caesarius darüber hinaus die Zukunfts- beziehungsweise Endzeitausrichtung monastischen Lebens und die damit zusammenhängenden Erwartungshaltungen in der Gegenwart. Ein beliebtes und vielgenutztes Motiv, um diese Zusammenhänge theologisch auszudeuten und mit greifbaren Handlungsoptionen zu versehen, war das des himmlischen Jerusalem. Dem Alten Testament zufolge (etwa Isai. 54 oder Ezech. 48) handelt es sich dabei um eine endzeitliche Gottesstadt auf dem Zion, die schon Adam, Abraham und Mose gewiesen worden war. Ergänzend zu den alttestamentarischen Darstellungen, die das himmlische Jerusalem auch in seiner räumlichen und materiellen Ausgestaltung detailliert vor Augen treten lassen, wird in der Offenbarung des Johannes (Apoc. 3,12 und 21,2) beschrieben, dass die Stadt in der Endzeit von Gott auf die Erde herabgelassen wird¹⁹⁾.

17) Fritz WAGNER, *Der rheinische Zisterzienser und Predigtschriftsteller Caesarius von Heisterbach*, in: *Cistercienser Chronik* 101 (1994), S. 93–112; Brian Patrick MCGUIRE, *The Monk Who Loved to Listen: Trying to Understand Caesarius*, in: *The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's Dialogue on Miracles and Its Reception*, hg. von Victoria SMIRNOVA/Marie Anne POLO DE BEAULIEU/Jacques BERLIOZ (*Studies in Medieval and Reformation Traditions* 196), Leiden/Boston 2015, S. 31–47; s. außerdem die weiteren Angaben zu Autor und Werk in Anm. 46 und 47.

18) Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder*. Fünfter Teilband, eingel. von Horst SCHNEIDER, übers. und komm. von Nikolaus NÖSGES/Horst SCHNEIDER (*Fontes Christiani* 86/5), Turnhout 2009, *Distinktion* 12, 45, S. 2286–2289.

19) Siehe dazu Ulrich KÖPF, Art. »Jerusalem, himmlisches«, in: *RGG* 4, Tübingen 2011, Sp. 448 f.

Frühe Belege zeigen, dass monastisches Leben ganz wesentlich von der Aussicht auf die Gottesstadt geprägt wurde. So betonte beispielsweise Johannes Cassianus (ca. 360–430) in seiner Schrift ›De institutis coenobiorum‹, dass das himmlische Jerusalem für Mönche im alltäglichen Leben gleichsam als Fixpunkt fungiere: Derjenige »läuft nicht ins Unbestimmte, der nach dem himmlischen Jerusalem schauend, einen festen Punkt hat, wohin er seines Herzens ungeschwächte Schnelligkeit richten muß«²⁰.

Die wohl wirkmächtigste dualistische Deutung irdischer und endzeitlicher Lebensformen entwickelte jedoch der Kirchenlehrer Augustinus (354–430) in seinem Hauptwerk ›De civitate Dei‹ (entstanden zwischen 413 und 427). Darin beschrieb Augustinus die Geschichte einer göttlichen und einer irdischen *civitas* von ihren Anfängen bis hin zu ihrem Endziel in der Ewigkeit. Wesensmerkmal der *civitas Dei*, zumeist als Gottesstaat übersetzt, war für Augustinus das beständige Streben zu Gott und seinen Gesetzen. Mit seiner christlichen Geschichtsdeutung, die sich dezidiert als Apologie des Christentums und mithin als Gegenentwurf zu den römischen Göttern verstand, schuf Augustinus vielfältige Anknüpfungspunkte für spätere Denkmodelle zur Bewältigung der Spannung zwischen irdischem Dasein und dem Streben nach endzeitlicher Erlösung²¹.

Eines der prominentesten Beispiele für die Verarbeitung von Augustinus' *civitas*-Konzeption ist das Geschichtswerk Ottos von Freising (ca. 1112–1158). In seiner ›Historia de duabus civitatibus‹ erklärte auch Otto die Geschichte der Menschheit aus der Gegenüberstellung von zwei Staaten²². Programmatisch geht der Anspruch des Gottesstaates bei Otto ausgerechnet am Ende des siebten Buchs in Erfüllung, in dem das rö-

20) Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, in: ders., *Opera: De institutis coenobiorum. De incarnatione contra Nestorium*, 2., erw. Aufl., hg. von Michael PETSCHENIG/Gottfried E. KREUZ (CSEL 17), Wien 2004, S. 3–231, hier V, 17, S. 94: *non currit in incertum, quia caelestem Hierusalem conspiciens defixum habet, quo sibi cordis sui inflexibilis sit dirigenda pernicitas*. Siehe auch ebd., V, 18, S. 96: *et idcirco non currit in incertum, quia confidebat urbem sanctam Hierusalem caelestem se protinus ingressurum*. Übersetzung nach: Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus. Erster Bd., aus dem Urtexte übers. von Antonius ABT (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Serie 59), Kempten 1879, S. 111.

21) Weder ist es in diesem Beitrag möglich noch intendiert, ausführlich auf die komplexen Thesen des Augustinus und ihre Bedeutung für spätere Generationen einzugehen. Verwiesen sei stattdessen auf die Untersuchung von Hans-Werner Goetz, der vier Adaptionstypen der augustianischen *civitas*-Lehre unterscheidet (exegetisch, homiletisch, systematisch-heilsgeschichtlich, historiographisch), s. Hans-Werner GOETZ, *Die Rezeption der augustianischen civitas-Lehre in der Geschichtstheologie des 12. Jahrhunderts*, in: *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*, hg. von Anna AURAST/Simon ELLING/Bele FREUDENBERG/Anja LUTZ/Steffen PATZOLD, Bochum 2007, S. 89–116.

22) Joachim EHLERS, *Otto von Freising. Ein Intellektueller im Mittelalter. Eine Biographie*, München 2013, hier bes. S. 166–213; Hans-Werner GOETZ, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts* (Beihefte zum AKG 19), Köln/Wien 1984, bes. S. 264–275. Zu Ottos Endzeitentwurf s. außerdem Hans-Christian LEHNER, *Endzeitentwürfe mittelalterlicher Geschichtsschreiber*, in: *Geschichte vom Ende her denken* (wie Anm. 9), S. 46–59, bes. S. 51–55.

misch-deutsche Reich zur Zeit des Autors selbst beschrieben wird. Otto beschreibt diesen Prozess als einen Triumph des monastischen Lebens, das allein imstande ist, den Wirrungen und Herausforderungen des menschlichen Lebens Stabilität entgegenzusetzen:

Sie alle bleiben unberührt von den oben geschilderten jammervollen Wechselfällen des Weltlaufs und genießen nach sechs Tagen der Mühsal im Frieden des wahren Sabbats einen Vorgeschmack der ewigen Ruhe; als gütige und wirksame Fürsprecher für uns in unserer Sündhaftigkeit mögen sie den Schluß dieses siebenten Buches bilden und uns durch ihre Gebete befähigen, zu schildern, was nun folgt: welches Ende der Gottesstaat zu erwarten hat und welches Verderben dem verworfenen Weltstaat bevorsteht²³.

Religiöse Gemeinschaften erscheinen hier als Vermittler zwischen dem weltlichen Dasein und den Verheißungen des Gottesreichs, die aufgrund ihres privilegierten Lebens vorab Anteil an der Endzeit haben.

Eine ähnlich pointierte Konnotation erhielt die Orientierung am himmlischen Jerusalem durch Bernhard von Clairvaux (ca. 1090–1153). In seinem berühmten Brief an Alexander, den Bischof von Lincoln, beschrieb er im Jahr 1129 Clairvaux als irdisches Abbild des himmlischen Jerusalem: »Clairvaux ist jenes Jerusalem, das im Himmel ist; es ist mit diesem gleichsam verbunden durch eine vollkommene Demut des Geistes, die Nachahmung seiner Lebensweise und eine gewisse Verwandtschaft im Geiste«²⁴). In programmatischer Weise wird hier Clairvaux als einzelnes Kloster, gleichzeitig aber auch als Sinnbild für alle zisterziensischen Tochterklöster, zur irdischen Figuration der himmlischen Gottesstadt erklärt. Das Verhältnis zur endzeitlichen Stadt wird so vollkommen umgekehrt: Das zisterziensische Kloster erscheint nun als erstrebenswerter Wohnort der »himmlischen Bürger« auf Erden, mithin als eschatologischer Sehnsuchtsort. Damit erhält es eine qualitative Sonderstellung in der Gegenwart und zugleich eine zukunftsweisende Funktion²⁵).

23) Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, hg. von Adolf HOFMEISTER (MGH Script. rer. Germ. 45), Hannover/Leipzig 1912, VII, 35, S. 373 f. Übersetzung zitiert nach Otto Bischof von Freising, *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*, übers. von Adolf SCHMIDT, hg. von Walther LAMMERS (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 16), Darmstadt 1980, S. 567; s. dazu auch LEHNER, *Endzeitentwürfe* (wie Anm. 12), S. 54.

24) Bernhard von Clairvaux, *Epistola 64*, in: der., *Opera*, Bd. 7: *Epistolae 1*, *Corpus epistolarum 1–180*, hg. von Jean LECLERCQ, Rom 1974, S. 157 f., hier S. 158: *Et si vultis scire, Claravallis est. Ipsa est Ierusalem, ei quae in caelis est, tota mentis devotione, et conversationis imitatione, et cognatione quadam spiritus sociata*. Siehe dazu Irina REDKOVA, *Die civitas dei*, ihre Wahrnehmung und Imitation in der Exegese des 12. Jahrhunderts, in: *Nachahmen im Mittelalter* (wie Anm. 12), S. 153–164, bes. S. 159–161.

25) Der hier anklingende Gedanke des Klosters als Rettungsort findet sich auch bei Honorius Augustodunensis (ca. 1080–1150/51): Er verglich das menschliche Leben mit einem bewegten Meer, aus dem die Erwählten ans rettende Ufer (= Kloster) gerettet werden könnten, welches wiederum als himmlisches Vaterland figuriert, s. Honorius Augustodunensis, *De vita claustrali*, in: Migne PL 172, Sp. 1247 A–1248C,

Kurze Zeit nach Bernhard entwickelte der Regularkanoniker Hugo de Folieto (ca. 1100–1170) die wohl wirkmächtigste Ausdeutung der Verbindung von Kloster und Himmelsort. In seiner um 1160 entstandenen Schrift ›Über das Seelenkloster‹ (›De clauastro animae‹) beschrieb er in allegorischer Weise den Bau eines Klosters. Neben weltlichen Entsagungen, dem materiellen Kloster und dem Seelenkloster behandelte Hugo darin auch das »himmlische Kloster«. Im Mittelpunkt seiner Abhandlung steht die Ausdeutung des biblischen Jerusalem, die Hugo gemäß den vier Schriftsinnen vornimmt²⁶⁾. Obgleich Hugo auch das reale Jerusalem thematisiert, geht es ihm nicht um politische oder historische Kontexte; seine Abhandlung dient allein dazu, »mit seinen Mitbrüdern jenen Frieden erkennbar zu machen, den der höchste Abt, nämlich Christus, [im Himmel] mit seinen Untergebenen verwirklicht«²⁷⁾. Folglich prägt ein klarer Entwicklungsgedanke seine Ausführungen, denn sie sollen zeigen, wie die Erlösung zu erreichen ist. Als Ziel dieses heilsgeschichtlichen Weges firmiert das himmlische Jerusalem, nach dem alle Menschen streben, und das als Friedensschau ausgelegt wird.

In jenem Jerusalem, dessen räumliche Anlage Hugo in biblischer Tradition mit einer großen Mauer, zwölf Toren und Straßen aus Edelsteinen beschreibt, steht das »Kloster der vollkommenen Glückseligkeit«:

hier 1247 A: *Claustralis vita est ab ipso Domino instituta. Haec spiritualiter decem rebus assimilatur; sicut tota Ecclesia decem virginibus comparatur. Est enim imprimis similis littori maris, quod de periculo maris venientes recipit, et pro securitate soliditatis patriae restituit. Totum quippe id saeculum est ut mare procellosum, quia sic turbatur bellis, ut mare procellis, et ideo qui inter insidias inimicorum timore aestuant, sunt velut hi, qui in tempestate maris fluctuant, qui vero inter bella et seditiones habitant, sunt ut hi, qui inter procellas et ventos navigant. Qui autem in pace degunt, sunt ut hi, qui in tranquillo mari navem vehunt; de quibus est dubium utrum ad littus incolumes perveniant. Multi enim cum ad littus pervenerint, juxta littus incauti undis submerguntur. Qui autem littus cum onere attingunt, sunt hi, qui ad claustrum perveniunt; in quo secure venientes ad Patriam coeli redeunt.* Siehe dazu auch GOETZ, Gott und die Welt I, 2 (wie Anm. 14), S. 245 f.

26) Matthias DALL'ASTA, Zu Besuch im Seelenkloster. Die Hugo de Folieto-Kodizes des Kreuzherrenklosters Hohenbusch (Cod. 1008 und Cod. 1075 der Diözesan- und Dombibliothek Köln), in: Wissensvermittlung zwischen Handschrift und Wiegendruck: Studien zur Bibliothek des Kreuzherrenklosters Hohenbusch, hg. von Ralf Georg CZAPLA/Harald HORST (Schriften des Heimatvereins der Erkelener Lande 27), Erkelenz 2013, S. 79–101; Fritz Oskar SCHUPPISSER, Hugo de Folietos »De clauastro animae«. Der Klosterbau als Abbild der Seele und des Paradieses, Seminararbeit Bern 1981, online unter <http://www.fschuppisser.ch/1kunst/hugo.html> (25.08.2020); Gerhard BAUER, Claustrum animae. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster, Bd. 1: Entstehungsgeschichte, München 1973, S. 269–281. Dr. Matthias DALL'ASTA danke ich für die Bereitstellung von Literatur herzlich.

27) Hugo de Folieto, De clauastro animae, in: MIGNE PL 176, Sp. 1071B–1183, hier I, Prol., Sp. 1019B: *Placet quoque opusculi hujus spatium in quatuor libellos relevandae mentis gratia scindi [...] Primus quidem quid noceat claustralibus vel mundo renuntiare volentibus, continet. Secundus vero claustrum materialis ordinationem, in quo tenetur homo exterior, docet. Tertius animae claustrum ordinat. Quartus claustrum non manufacti habitationem quae est in coelo, commendat appetendam. Summi quoque abbatis, scilicet Christi, pacem quam ibi habet cum subjectis, hic hortatur cum fratribus exhibendam.* Übersetzung zitiert nach DALL'ASTA, Zu Besuch im Seelenkloster (wie Anm. 26), S. 90 f.

Von diesem Kloster heisst es, es besitze die Quadratur der festen Stabilität, die Seiten der Gleichheit, die Basen der Ausdauer, die Säulen der Tugenden, die Kapitelle des göttlichen Schutzes. In diesem Kloster residiert der Konvent der Engel und hält darin die Ordnung der vollkommenen Liebe inne. [...] dem] Konvent der Engel steht Gott der allmächtige Vater nach der Weise eines Abtes vor. [Der] Konvent wird durch die Weisheit des Sohnes [...] nach der Weise eines Priors regiert und durch die Gnade des Heiligen Geistes geleitet. Zu diesem Kloster machen sich die Gerechten eilends auf, indem sie alles, was sie besitzen, zurücklassen, um darin das Gewand der vollkommenen Religion [...] anzulegen²⁸⁾.

Erkennbar ist der Text also anagogisch ausgerichtet: Stets geht es darum, den Leser zu einem vorbildlichen Leben auf Erden um einer künftigen Gottesschau willen zu ermahnen. Das zeigt etwa die Erläuterung der *visio pacis*, für die Jerusalem steht. Ihre künftige Erlangung kann allein durch gegenwärtige Bemühungen gebahnt werden: »Und wenn du den Frieden in der Gegenwart nicht suchst, wirst du ihn in der Zukunft ohne Zweifel nicht erlangen«²⁹⁾.

Das himmlische Kloster verfügt über vier zentrale Gebäude – das Oratorium, Cella-rium, Refektorium und Dormitorium –, in denen man beten, sich erfrischen und ausruhen kann. Der Weg dorthin erfolgt über die *domus probationis*, das Novizenhaus, das für ein reguliertes Ordensleben steht:

In diesem Haus lernen wir, was wir in Zukunft tun sollen. *Hier* werden wir auf die Probe gestellt, um *dort* gestärkt zu werden. In diesem Haus haben wir Christus als Novizenmeister, denn er selbst lehrt uns die Ordnung des himmlischen Jerusalems. [...] [Derjenige, der] sich noch im Haus der Erprobung befindet, [hält] die Ordnung der vollkommenen Glückseligkeit teilweise inne. Aber wenn er zu jenem Kloster gelang[t], wird er die Ordnung der Vollkommenheit nicht nur teilweise, sondern voll und ganz [haben]³⁰⁾.

28) Hugo de Folieto, De claustrum animae (wie Anm. 27), IV, 20, Sp. 1159C–1159D: *Hoc claustrum habere dicitur firmæ stabilitatis quadraturam, æquitatis latera, perseverantiæ bases, columnas virtutum, divinæ protectionis capitella. In hoc claustrum angelorum conventus residet, et in eo perfectæ charitatis ordinem tenet. Ibi diversis angelorum spiritibus diversa commendantur officia, singulis singula. Sunt enim ibi angeli, archangeli, throni et dominationes, principatus et potestates, virtutes, cherubin et seraphin. Huic angelorum conventui Deus Pater omnipotens abbatis more præponitur. Hic conventus per sapientiam Filii (qui minor est Patre secundum humanitatem) more prioris regitur, et Spiritus sancti gratia moderatur. Ad hoc claustrum iusti relictis omnibus quæ possident, pervenire properant, ut in eo perfectæ religionis habitum, id est immortalitatis et innocentie vestem sumant.* Übersetzung zitiert nach SCHUPPISSER, Hugo de Folieto (wie Anm. 26), Kap. 5.2.

29) Hugo de Folieto, De claustrum animae (wie Anm. 27), IV, 21, Sp. 1159D: *Et nisi eam [= pacem, JB] in præsenti quaesieris, in futuro procul dubio non habebis.*

30) Ebd., IV, 29, Sp. 1168A: *In hac domo discimus quid in futura facere debeamus. Hic probamur, ut ibi reficiamur. In hac domo habemus Christum magistrum novitiorum, Ipse enim docet nos ordinem coelestis Hierusalem. Qui igitur pacem diligit, cui quod habet sufficit, qui satiari coelesti desiderio nititur, et in eo totis medullis cordis delectatur, qui cum gratiarum actione etiam adversa sustinet: talis, dico, adhuc in domo probationis positus, ordinem perfectæ beatitudinis ex parte tenet. Sed cum ad illud claustrum pervenerit, non ex parte, sed ex integro regulam perfectionis obtinebit.* Übersetzung zitiert nach SCHUPPISSER, Hugo de Folieto (wie Anm. 26), Kap. 5.3.1.

Diese harmonische Ordnung des klösterlichen Lebens findet in der baulichen Anordnung des Klosters ihre räumliche Entsprechung: Seine Grundstruktur soll ein perfektes Quadrat bilden, innerhalb dessen die Klosterbewohner mit einer vollkommenen Ausgewogenheit ihrer Tugenden bleiben sollen³¹). Im darauffolgenden Kapitel, das der klösterlichen Ordnung gewidmet ist, setzt Hugo das irdische und das himmlische Kloster ins Verhältnis. So seien bereits die Mönche im irdischen Kloster vollkommen auf das himmlische Kloster und die Erwartung der Erlösung ausgerichtet, weshalb sie auch ihren Lebensalltag vollkommen daran ausrichteten:

Auf gleiche Weise gibt es im materiellen Kloster viele, welche die Ordnung des zukünftigen Glücks lieben. Sie haben wenig nötig, da sie ja außer Speise und Trank und Kleidung nichts für den eigenen Gebrauch besitzen. Selbst das, was der Notdurft des Fleisches zugestanden wird, entziehen sie dem Fleisch. Sie besiegen die Natur, weil sie ja ein himmlisches Leben auf der Erde führen, sich der Kontemplation hingeben und Gott zu schauen begehren. [...] In diesem Leben erdulden sie jede beliebige Widerwärtigkeit, um nach der Auferstehung den Engeln gleich gemacht zu werden³²).

Damit gelingt Hugo nicht nur eine theoretische, sondern auch praktische Verbindung zwischen beiden Klöstern. Indem Mönche eine bestimmte Lebensweise praktizieren, die sich vor allem durch Enthaltbarkeit und Kontemplation auszeichnet, machen sie ihr Kloster zu einem irdischen Abbild des himmlischen Klosters. So erwirken sie schon im Diesseits einen Anteil an der göttlichen Gnade, die als künftige Vision und Ziel zugleich eine kontinuierliche Richtschnur für gegenwärtiges Handeln bietet.

Die von Hugo de Folieto beschriebenen praktischen Maßgaben für das klösterliche Leben erinnern stark an jene Handlungsweisen, die Smaragd von Saint-Mihiel als wesentlich für das Erreichen der *patria monachorum* benannt hatte. Einmal mehr stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, welche konkrete Bedeutung eschatologische Ansprüche und Zielsetzungen wie das Bild des himmlischen Jerusalem im Alltag religiöser Gemeinschaften hatten.

31) Hugo de Folieto, *De clastro animae* (wie Anm. 27), IV, 31, Sp. 1169A–1169C; s. a. SCHUPPISSER, Hugo de Folieto (wie Anm. 26), Kap. 5.3.2. Zu baulichen Realisationen und Repräsentationen des Himmlischen Jerusalem s. Claus BERNET, *Das Himmlische Jerusalem im Mittelalter: Mikrohistorische Idealvorstellung und utopischer Umsetzungsversuch*, in: *Mediaevistik* 20 (2007), S. 9–35.

32) Hugo de Folieto, *De clastro animae* (wie Anm. 27), IV, 32, Sp. 1169C–1170A: *In clastro perfectae beatitudinis angeli resident, ut in eodem aeternae felicitatis ordinem conservent. Nullo indigent, et ideo non est eis necessarium ut laborent. Non esuriunt, neque sitiunt, quia coelesti pane satiantur, et de torrente voluptatis bibunt: faciem Patris semper vident, quia prae caeteris rationabilibus creaturis perfectam de eo cognitionem habent. Amant Deum, et desiderant, nec tamen desiderio cruciantur, nec fastidio laborant. Similiter in materiali clastro multi sunt qui futurae felicitatis ordinem diligunt. Paucis indigent, quoniam in proprios usus praeter victum et vestitum nihil habent. Ea etiam, quae carnis necessitati concessa sunt, carni subtrahunt. Naturam vincunt, quoniam coelestem vitam in terris ducunt, contemplationi vacant, Deum videre desiderant. [...] In hac vita quaelibet adversa tolerant, ut aequales angelis post resurrectionem fiant.* Übersetzung zitiert nach SCHUPPISSER, Hugo de Folieto (wie Anm. 26), Kap. 5.3.3.

II. PRAKTIKEN

Es liegt nahe, sich für diese Überlegung zunächst den liturgischen Praktiken und der dafür etablierten Zeitordnung von Klöstern zuzuwenden. Bekanntermaßen war das Alltagsleben im Kloster von einer sich täglich wiederholenden Abfolge aus Gottesdiensten und Gebetshandlungen geprägt. In Anlehnung an das biblische Gebot des siebenfachen Gotteslobs pro Tag (Ps. 118,164) wurde diese in der Benediktsregel genau definiert: Sieben Gebetszeiten am Tag verliehen zusammen mit dem Nachtgebet nicht nur dem klösterlichen Leben eine feste Struktur, sondern ermöglichten es auch, die Abfolge des Heilsgeschehens bis zum Tode Christi im Gebet nachzuempfinden und nachzuahmen³³⁾. Die im Klosterleben angestrebte Ewigkeit Gottes sollte so schon im weltlichen Leben gegenwärtig gemacht werden³⁴⁾.

Gleichzeitig deutet diese Systematik die elementare Bedeutung an, die der Gemeinschaft und dem Gemeinhandeln der Mönche oder Nonnen zukam: Zu jeder Gebetsstunde hatten sich alle Konventsmitglieder nach einer vorgeschriebenen Ordnung zusammenzufinden, um die liturgischen Handlungen gemeinsam zu vollziehen. Die monastische Gemeinschaft bot dem Einzelnen aber nicht nur die äußeren Bedingungen für ein Leben im Dienste Gottes; vielmehr bildete sie einen funktionalen Rahmen, in dem der Einzelne mit der Befolgung der jeweiligen Regeln und in stetiger Wechselwirkung mit den Mitbrüdern oder -schwestern dazu beitragen konnte, das irdische Klosterleben dem Ideal der himmlischen Ordnung anzunähern. Unter Rückgriff auf das Bild der Stadt Jerusalem, die direkt an Gott teilhabe (Ps. 121,3) leitete der Regularkanoniker Gerhoch von Reichersberg (1092/93–1169) sogar qualitative Unterschiede aus dem gemeinschaftlichen Leben ab. So komme allein jenen Klerikern und Religiosen, die in Gemeinschaft lebten, auch ein *wahrhaftiger Anteil* an Gott zu; jene Kleriker dagegen, die über Besitz verfügten und alleine lebten, seien »alle abgewichen und allesamt verdorben«³⁵⁾.

33) *Benedicti Regvla. Editio altera emendata*, hg. von Rudolph HANSLIK (CSEL 75), Wien 1977, cap. 8–18, S. 59–81; s. dazu Ulrich KÖPF, *Das Ideal der Nachfolge Christi im abendländischen Mittelalter. Ein Beispiel gelebter Wahrheit*, in: *Befreiende Wahrheit. Festschrift für Eilert Herms zum 60. Geburtstag*, hg. von Wilfried HÄRLE/Matthias HEESCH/Reiner PREUL, Marburg 2000, S. 121–139.

34) Gert MELVILLE, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012, S. 281. Zum Thema Zeit im Kloster s. außerdem Stefan BURKHARDT, *Tempus fugit? Zeit und Zeitlichkeit im Mittelalter*, in: *Der Faktor Zeit. Perspektiven kulturwissenschaftlicher Zeitforschung*, hg. von Katja PATZEL-MATTERN/Albrecht FRANZ (Studien zur Geschichte des Alltags 30), Stuttgart 2015, S. 55–76, sowie Anja RATHMANN-LUTZ, *Monastische Zeit – Höfische Zeit. Zeitregimes zwischen St.-Denis und kapetingischem Hof im 12. Jahrhundert*, in: *ZeitenWelten. Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, hg. von Miriam CZOCK/Anja RATHMANN-LUTZ, Köln/Weimar/Wien 2016, S. 235–251.

35) Gerhoch von Reichersberg, *Opusculum de aedificio Dei. Die Apostel als Ideal. Edition, Übersetzung, Kommentar*, 2 Bde., hg. von Julia BECKER unter Verwendung der deutschen Übersetzung von Thomas INSLEY (Klöster als Innovationslabore 8), Regensburg 2020, hier cap. 8, Bd. 1, S. 154–157: *Quod illi spe-*

Besonders deutlich kommt der Stellenwert der gemeinschaftlichen Lebensweise als Ausgangspunkt für eine besondere Gottesnähe in klösterlichen Speiseordnungen zum Ausdruck. Das beständige Gebot eines von Maßhaltung geprägten Essverhaltens wurde in den meisten religiösen Gemeinschaften durch genaue Vorgaben zu Essritualen in der Gemeinschaft ergänzt. Zugleich galt es, beide Praktiken – das Fasten wie die gemeinsame Nahrungsaufnahme – mit biblischen Argumenten abzusichern und damit auch in der heilsgeschichtlichen Zeitabfolge zu verorten³⁶. Während mit Isidor von Sevilla (ca. 560–636) Essen oder vielmehr der Verzicht darauf in Form des Fastens als geheiligte Aufgabe und zugleich als Tor zum ewigen Königreich galt³⁷, setzte Robert von Jumièges (gest. 1052) nicht den eigentlichen Akt des Essens, sondern den dazugehörigen gemeinschaftlichen Rahmen in Verbindung zur künftigen Gotteszeit: Durch Gottes Segen für die klösterliche Tischgemeinschaft werde diese zur *caelestis mensa*, zur himmlischen Mahlgemeinschaft, die in unmittelbarer Erwartung der göttlichen Gnade sei³⁸. Ihre zei-

cialiter et copiosius participant, qui habitant in idipsum, qui gustant, »quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum«, hoc est in idipsum. Clerici autem proprietarii et acephali, qui habitant non in unum, sed in diuersum, per suas proprietates et hereditates de tribu leuitica se non esse testantur, neque ut uacce ille fecerunt, a quibus arca trahebatur, pergunt in directum, sed a regulis patrum exorbitantes »omnes declinauerunt; simul inutiles facti sunt, non est, qui faciat bonum, non est usque ad unum«. Iste unus Christus est cum suis omnibus habitantibus in unum; per quos construitur arca consummanda per cubitum unum, per quos edificatur ciuitas habitantium in unum, cuius »participatio eius in idipsum«. Zu Gerhochs Gemeinschaftsvorstellung s. Peter CLASSEN, Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Österreich, in: Ausgewählte Aufsätze von Peter Classen, hg. von Josef FLECKENSTEIN (VuF 28), Sigmaringen 1983, S. 431–460, sowie die immer noch grundlegende Monographie von Peter CLASSEN, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, Wiesbaden 1960.

36) Grundlegend hierzu: Jörg SONNTAG, Speisen des Himmels. Essgewohnheiten und ihre biblischen Konzeptionalisierungen im christlichen Kloster des Hochmittelalters zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Saeculum 60/2 (2010), S. 259–276. Zu Speisegewohnheiten in byzantinischen Klöstern s. Alice-Mary TALBOT, Mealtime in Monasteries: the Culture of the Byzantine Refectory, in: Eat, Drink, and Be Merry (Luke 12:19): Food and Wine in Byzantium. Papers of the 37th Annual Spring Symposium of Byzantine Studies, in Honour of Professor A. A. M. Bryer, hg. von Leslie BRUBAKER/Kallirroe LINARDOU (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 13), Aldershot 2007, S. 109–125.

37) Isidor von Sevilla, De ecclesiasticis officiis, in: MIGNE PL 83, Sp. 737–826B, hier I, 32, 2, Sp. 773B (*Postea uero quam tempus illud expletur quo Christus, aduolans ad coelos, praesentia corporali recessit, indicium ieiunium est, ut per cordis humilitatem et abstinentiam carnis mereamur e coelis promissum accipere Spiritum sanctum*) sowie I, 43, 3, Sp. 776 A (*Ieiunium enim res sancta, opus coeleste, janua regni, forma futuri, quod qui sancte agit Deo jungitur, alienatur mundo, spiritualis efficitur. Per hoc enim prosternuntur uitia, humiliatur caro, diaboli tentamenta vincuntur*).

38) The Missal of Robert of Jumièges, hg. von Henry Austin WILSON, London 1896, hier S. 277 (*In Refectorio): Omnipotens et misericors deus. qui famulos tuos in hac domo alis refectioe carnali. cybum vel potum te benedicente cum gratiarum actione percipiant. et caelesti mense conuiuio in aeterna claritatis gaudia laetantes participare mereantur*). Zu Robert s. Tom LICENCE, Robert of Jumièges, archbishop in exile (1052–1055), in: Anglo-Saxon England 42 (2013), S. 311–324.

chenhafte Entsprechung fand diese Ansicht im Prinzip der Gleichzeitigkeit bei Tisch, wonach Speisen nach dem biblischen Vorbild des Abendmahls langsam, in Ruhe und gemeinsam einzunehmen waren³⁹⁾.

Da sowohl das richtige Essen als auch ein gemeinschaftlicher Rahmen als Weg zum Himmel und damit zur künftigen Erlösung galten, mussten Abweichungen von den jeweiligen Regeln harsch kritisiert und geahndet werden. Neben den moralistischen Bemängelungen im Stile eines Bernhard von Clairvaux (1090–1153), der mit reformerischen Absichten die Lebensformen der Cluniazenser geißelte⁴⁰⁾, geben insbesondere kurze moralisierende Exempel über den Klosteralltag einen Einblick in zeitgenössische Normvorstellungen⁴¹⁾.

Eine ganze Reihe solcher Geschichten bündelte der Dominikaner Thomas von Cantimpré (ca. 1200–1270) in seinem ›Bienenbuch‹ (›Bonum universale de apibus‹; im Folgenden BUA). In diesem um 1250 entstandenen Handbuch für den Predigtgebrauch entwarf Thomas von Cantimpré unter Rückgriff auf die Allegorie der Bienengemeinschaft das Ideal einer religiösen Gemeinschaft⁴²⁾. Diese gründet auf der Führung durch einen qualifizierten Vorsteher (dem Bienenkönig) und dem Gehorsam der Gemeinschaft (dem Bienenvolk). Erst die Symbiose aus der guten Führung des Vorstehers einerseits und

39) Siehe SONNTAG, Speisen des Himmels (wie Anm. 36), S. 271, DERS., Klosterleben (wie Anm. 6), S. 639.

40) Bernhard von Clairvaux, Apologia ad Guillelmum Abbatem, in: ders., Sämtliche Werke lateinisch/deutsch. Bd. 2, hg. von Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1992, S. 178–181, cap. 20 (*De commessatione*) und 21 (*De potatione*), S. 180–183. Zur cluniazensisch-zisterziensischen Auseinandersetzung über die richtigen Speiseordnungen, die Bernard von Cluny und Hugo von Amiens führten, s. Michał Tomasz GRONOWSKI, Jeszcze posilek czy już obżarstwo? Kluniacko-cysterski dwugłos o jedzeniu i piciu w klasztorach [= Nur eine Mahlzeit oder schon Völlerei? Das cluniazensisch-zisterziensische Zwiegespräch über Essen und Trinken im Kloster], in: Przegład Historyczny 102 (2011), S. 577–589.

41) Für das Beispiel der Zisterzienser s. Jaap VAN MOOLENBROEK, Een monastiek eetregime in de twaalfde eeuw en dertiende eeuw. De voorschriften van de cisterciënzer orde en de exempels van Conradus van Eberbach en Caesarius van Heisterbach, in: Wonderen voor alledag: Elf opstellen over godsdienst en samenleving in de Middeleeuwen door Jaap van Moolenbroek opnieuw uitgegeven bij zijn afscheid van de Vrije Universiteit, hg. von Koen GOUDRIAAN/Johannes A. MOL/Ad TERVOORT/Sabrina CORBELLINI, Hilversum 2006, S. 175–194.

42) Für einen Überblick s. Julia BURKHARDT, Predigerbrüder im Bienenstock des Herrn. Dominikanische Identitäten im ›Bienenbuch‹ des Thomas von Cantimpré, in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen 1221–1515, hg. von Sabine von HEUSINGER/Elias H. FÜLLENBACH OP/Walter SENNER OP/Klaus-Bernward SPRINGER (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 21), Berlin 2016, S. 183–206, sowie zur Biographie des Autors Christian CHANDON/Daniel DORSCH, Thomas von Cantimpré. Kritik an der Kirche, in: Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs, hg. von Mirko BREITENSTEIN/Stefan BURKHARDT/Julia DÜCKER (Vita regularis. Abhandlungen 48), Berlin 2012, S. 173–195. Lateinischer Text und Übersetzung werden – unter Angabe von Buch, Kapitel, Unterkapitel – zitiert nach der von mir verantworteten Neuauflage: Julia BURKHARDT, Von Bienen lernen. Das *Bonum universale de apibus* des Thomas von Cantimpré als Gemeinschaftsentwurf (Analyse, Edition, Übersetzung Kommentar) (Klöster als Innovationslabore 7), Regensburg 2020.

der gemeinschaftlichen Selbstverantwortlichkeit und Folgsamkeit andererseits vermag Thomas zufolge den Frieden zu schaffen, nach dem alle gemeinschaftlich streben. Die Bedingung hierfür besteht in der gemeinschaftlichen Ausübung grundlegender Praktiken wie der täglichen Arbeit (BUA II, 10), dem gemeinsamen Wohnen (BUA II, 11), dem gemeinsamen Schweigen (BUA II, 13), dem friedlichen Miteinander (BUA II, 14) oder eben dem gemeinsamen Speisen (BUA II, 12). Die – freilich maßvolle – Nahrungsaufnahme darf folglich ausschließlich im Refektorium, in Gemeinschaft und in frommer Stille erfolgen.

Im Umkehrschluss führt jegliche Abweichung zur Störung der klösterlichen *communitas* und damit zur Beeinträchtigung ihres Weges zu Gott. Drastisch illustriert dies eine Geschichte über zwei alte Mönche (BUA II, 12, 5), die ihren Konvent durch Ausgelassenheit und Völlereien in eine sittliche Schiefelage bringen. Als eines Abends einer der beiden Mönche bei einem Fressanfall an seinem Essen erstickt, erheben sich alle Brüder schockiert vom Tisch – die klösterliche Einmütigkeit wird in mehrfacher Hinsicht erschüttert. Kurz darauf wird sein Gefährte von einem derartigen Rausch gepackt, dass er ins Bett gebracht werden muss, wo er »wie ein wildes Tier« stirbt. »Durch den Schrecken solcher Beispiele in Unruhe versetzt«, lautet das lakonische Fazit, »veränderten alle ihr Leben und ihre Gewohnheiten zum Besseren und hielten die gemeinsamen Lebens- und Speisegebote auf strengste Weise ein«⁴³.

Diese Deutung betont die Wechselhaftigkeit des Lebens in der Gemeinschaft: Ebenso wie nämlich von allen Beteiligten eine regelkonforme Lebensführung anzustreben ist, ist auch Fehlverhalten von beziehungsweise in der Gemeinschaft zu beseitigen und gegebenenfalls zu bestrafen. Folglich schafft die klösterliche Gemeinschaft nicht nur eine Einsäumung für das vorbildhafte Leben des Einzelnen, sondern bedingt dieses auch und ist somit konstitutiv für den Weg aller Mitglieder zum angestrebten Gottesreich.

Auf eindrückliche Weise manifestiert sich dieser Mechanismus in zahlreichen Erzählungen über den Umgang mit Krankheit und Tod im Kloster⁴⁴. In seinem ›Dialog über die Wunder‹ etwa berichtete der bereits zitierte Caesarius von Heisterbach von einem sterbenden Konversen, an dessen Totenbett sich zwei Raben – sinnbildlich für zwei Dämonen – niederlassen. Als der Konvent auf das Klangzeichen des Schlagbrettes hin zu-

43) Thomas von Cantimpré, BUA (wie Anm. 42), II, 12, 5: *Et cum enormi crapula fit repletus, ut amens penitus portaretur ad lectum et quasi brutum animal exspiraret. Horrore ergo omnes exemplorum talium perturbati vitam suam et mores in melius correxerunt, communemque vitam et cibum strictissime servaverunt.*

44) Grundlegend dazu: SONNTAG, Klosterleben (wie Anm. 6), S. 443–526; s. außerdem Hilke MÖLLER, Dagegen ist (k)ein Kraut gewachsen: Krankenpflege und Tod im Kloster, in: Glauben, Wissen, Leben: Klöster in Schleswig-Holstein, hg. von Jens AHLERS, Kiel 2011, S. 149–158; Wolfgang BRÜCKNER, Sterben im Mönchsgewand. Zum Funktionswandel einer Totenkleidsitte, in: Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur-, und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag, hg. von Hans Friedrich FOLTIN/Ina-Maria GREVERUS/Joachim SCHWEBE, Göttingen 1969, S. 259–277.

sammentritt, um den Sterbenden aus dem Leben zu verabschieden, fliegt der Klostergemeinschaft eine weiße Taube voran. Sie setzt sich unmittelbar zwischen die beiden Raben, vertreibt diese nach kurzem Kampf und verbleibt so lange im Raum, bis der Konverse verstorben sowie gewaschen ist und in die Kirche gebracht wird⁴⁵). Die Kraft der gemeinschaftlichen Vorbildhaftigkeit vermag in Caesarius' Perspektive schlechte oder gar teuflische Einflüsse zu vertreiben und dem Toten so den Eingang in himmlische Gefilde zu sichern. Die klösterliche Kommunität mit ihren spezifischen Normen und Praktiken im Diesseits erweist sich so als Vorstufe oder Zugang zu einer künftigen, besseren Welt.

Der funktionale Zusammenhang zwischen klösterlichen Lebenspraktiken und einer unmittelbaren Himmelsnähe und mithin die Verbindung zwischen Gegenwart und verheißener Zukunft scheint nicht nur in zahlreichen Einzelerzählungen des Caesarius auf, sondern prägt auch den gesamten ›Dialogus miraculorum‹ wesentlich⁴⁶). Bei dem in zwölf Abschnitte (›Distinktionen‹) zu unterschiedlichen Themenschwerpunkten untergliederten Dialog handelt es sich um ein Lehrgespräch zwischen einem anonymen Novizenmeister und seinem Schüler. Die Gesprächssituation ist fingiert, greift aber zentrale Mechanismen des zisterziensischen Unterrichtssystems auf und bildet mit dem Durchgang durch zentrale Themenblöcke des Ordenslebens gleichsam symbolisch die Vervollkommnung eines einzelnen Mönchs ab⁴⁷). Programmatisch steht deshalb am Ende des gesamten Werkes nicht nur das Ausbildungsende des Novizen, sondern zugleich die Erfüllung seines monastischen Daseins – die Verheißung auf den Eintritt in das himmlische Jerusalem, in dem irdische Wünsche übertroffen und überwunden werden:

Lasst uns nun eilends in jene Stadt eintreten, in der es keine Erdbeben mehr gibt, kein Weinen und keine Seufzer, sondern nur noch das unablässige Lob Gottes. Wo es keine Gefahren mehr gibt, sondern nur noch beständige Sicherheit. Wo es keinen Groll mehr gibt, keine Zwietracht, sondern nur noch vollkommenen Frieden⁴⁸).

45) Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* (wie Anm. 18), Distinktion 11, 16 (*De morte conversi super quem residebant corvi cum agonizaret, qui a columba expulsi sunt*), S. 2086–2089.

46) Zu Caesarius und seinem ›Dialogus‹ s. die Beiträge in: *The Art of Cistercian Persuasion* (wie Anm. 17); s. a. Ludger TEWES, *Der Dialogus Miraculorum des Caesarius von Heisterbach. Beobachtungen zum Gliederungs- und Werkcharakter*, in: AKG 79 (1997), S. 13–30.

47) Grundlegend zur mittelalterlichen Dialogliteratur: Carmen CARDELLE DE HARTMANN, *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium* (Mittellateinische Studien und Texte 37), Leiden 2007; Mirko BREITENSTEIN, ›Ins Gespräch gebracht‹: Der Dialog als Prinzip monastischer Unterweisung, 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. 205–229.

48) Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* (wie Anm. 18), Distinktion 12, 59, S. 2316 f.: *Festinemus ergo ingredi in civitatem illam in qua nulli sunt terraemotus, nulli gemitus vel suspiria, sed Dei laus assidua. In qua nulla pericula, sed securitas firma. In qua non est mortalitas, sed vita aeterna. In qua rancor nullus, discordia nulla, sed pax plena*. Siehe zur Bedeutung von Wissen und Ausbildung auch MELVILLE, *Welt der mittelalterlichen Klöster* (wie Anm. 34), S. 313, sowie DERS., *Ist religiöse Bildung institutional-*

Im Zentrum der monastischen Alltagspraktiken, die zur Annäherung an das künftige Gottesreich führten, standen folglich gemeinschaftliche Akte: das gemeinsame Beten in einem fest geregelten Tagesablauf, die gemeinsame Stille oder auch Arbeit, die gemeinsame Nahrungsaufnahme, Buß- und Reueritiale vor dem Konventskapitel oder eben auch die gemeinschaftliche Verabschiedung des Einzelnen aus dem irdischen Leben⁴⁹⁾. Die Mehrheit dieser täglichen Handlungen war auf das Erreichen des Gottesreichs ausgerichtet und wurde zugleich als notwendig für dessen Erreichen verstanden. Damit schien die Vorstellung der verheißenen Zukunft oder der Himmelsstadt Jerusalem sowohl in Regeltexten als auch in narrativen Beschreibungen als Fixpunkt des klösterlichen Alltags auf. Die klösterliche Gegenwart fungierte mithin als Hinführung zur biblisch verheißenen Zukunft.

III. REPRÄSENTATIONEN

In zahlreichen Klöstern offenbarte sich diese Ausrichtung der Klostergemeinschaft auch bildlich oder figurativ. Eines der faszinierendsten Beispiele ist wohl der Nonnenchor im niedersächsischen Zisterzienserinnenkloster Wienhausen, der im 14. Jahrhundert mit einem reichhaltigen theologischen Bildprogramm versehen wurde⁵⁰⁾. Im östlichen Jochgewölbe des Chores findet sich eine prächtige Darstellung des himmlischen Jerusalem, das symbolisch für die »ewige Gemeinschaft mit Gott« steht und den Nonnen damit gleichsam einen »Sehnsuchtsraum« (Lüttich) schuf. Dass die programmatische Verheißung der künftigen Gottesstadt im Chorraum, dem zentralen »Aufenthaltsraum« der Nonnen, zusammen mit Illustrationen der Welt- und Heilsgeschichte platziert wurde, unterstreicht, wie bewusst der klösterliche Alltag in der heilsgeschichtlichen Zeitfolge verortet wurde⁵¹⁾.

sierbar? Beobachtungen zu klösterlichen Befunden des Mittelalters, in: »Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen.« Religiöse Bildung in historischer Perspektive, hg. von Peter GEMEINHARDT/Ilinca TANASEANU-DÖBLER, Tübingen 2018, S. 279–298.

49) Siehe dazu auch GOETZ, Gott und die Welt I, 2 (wie Anm. 14), S. 246, der unterstreicht, dass mögliche »Heilmittel« nicht in Form eines festen Katalogs geordnet waren, sondern dass vielmehr etliche unterschiedliche Mittel und Praktiken (v. a. Buße und Reue) existierten, um das Heil zu erreichen.

50) Siehe Katharina Ulrike MERSCH, Soziale Dimensionen visueller Kommunikation in hoch- und spätmittelalterlichen Frauenkommunitäten. Stifte, Chorfrauenstifte und Klöster im Vergleich (Nova mediaevalia 10), Göttingen 2012, S. 206–235, bes. S. 212 f. (zu den Wandmalereien); Wiebke MICHLER, Kloster Wienhausen. Die Wandmalereien im Nonnenchor, Hamburg 1968, sowie DIES., Die Wand- und Gewölbemalereien im Nonnenchor des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Wienhausen, Göttingen (Phil. Diss.) 1967.

51) Stephan LÜTTICH, Monastische Konfigurationen symbolischer Landschaften. Zum Verhältnis von Landschaftsdarstellungen, menschlichen Seelenlandschaften und christlichem Mysterium, in: Zu den Qualitäten klösterlicher Kulturlandschaften. Geschichte, Kultur, Umwelt und Spiritualität, hg. von Hansjörg KÜSTER/Joachim WOLSCHKE-BULMAHN (CGL-Studies 20), München 2014, S. 35–59, hier S. 43

In vergleichbarer Weise führen die Bilder des Verduner Altars, die 1181 für das Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg geschaffen wurden, dem Betrachter das Heilsgeschehen vor Augen⁵². Die 45 Emailtafeln, die heute auf einem gotischen Flügelaltar begegnen, sind in einer hochkomplexen theologischen Systematik angeordnet⁵³. Das göttliche Heilsgeschehen ist in drei Epochen unterteilt, nämlich das *tempus ante legem*, *tempus sub gratia* und *tempus sub lege*; sie bestimmen die Anordnung der drei Tafelebenen von oben nach unten. Die Bilder der mittleren Zeitebene, die das Leben Christi darstellt, werden jeweils durch zwei alttestamentliche Ereignisse ergänzt. Das gesamte Bildwerk lässt sich somit horizontal wie vertikal lesen – in der Zeitenfolge der einzelnen biographischen Episoden zu Christus oder der gesamten heilsgeschichtlichen Trias. Die bildliche Zusammenführung von Geschehnis und Verheißung dient dem Betrachter als Weg zu Anagoge. Beinahe folgerichtig findet sich deshalb am äußeren Rand des rechten Altarflügels eine Darstellung des Endgerichtes (Abb. 1). Im Zentrum steht das Jüngste Gericht (Abb. 2), während die obere und die untere Tafel dessen mögliche Konsequenzen ins Bild setzen – die Aufnahme ins himmlische Jerusalem (Abb. 3) oder die ewige Verdammnis (Abb. 4)⁵⁴.

Mit den Beispielen aus Wienhausen und Klosterneuburg ist eine weitere Vergegenwärtigungsform des künftigen Gottesreiches angesprochen, die die Alltagspraktiken religiöser Gemeinschaften symbolisch absichern sollte: die mannigfachen bildlichen, gegenständlichen, baulichen oder auch landschaftlichen Repräsentationen des Gottesreiches.

Etliche Darstellungen, beispielsweise auf Bucheinbänden oder in Miniaturen, belegen, dass auch hier die Thematik des himmlischen Jerusalem eine prominente Rolle spielte⁵⁵. In Kirchen wie Klöstern weit verbreitet waren zudem die sogenannten »Jerusalem-Lichtkronen«. Diese reich verzierten Radleuchter mit Darstellungen der Gottesstadt sollten den Kirchenbesuchern das himmlische Jerusalem vergegenwärtigen. »Die Kronen«, erläuterte etwa Sicard von Cremona (gest. 1215), »werden aus drei Gründen in den

(Zitat); s.a. die detailreiche Studie von MICHLER, Wand- und Gewölbemalereien (wie Anm. 50), bes. S. 62–68.

52) Die Abbildungen des Verduner Altars stellte mir Dr. Martin HALTRICH (Klosterneuburg) zur Verfügung. Dafür wie auch für seine umfassenden Hinweise zur Geschichte des Altars danke ich ihm sehr herzlich. Zum Werk s. Helmut BUSCHHAUSEN, Der Verduner Altar: Das Emailwerk des Nikolaus von Verdun im Stift Klosterneuburg. Mit 52 Farbtaf. nach Aufnahmen von Ingrid SCHINDLER u. Wladimir NARBUTT-LIEVEN, Wien 1980; Masako SHIKIDA, Das Bilddenken am »Verduner Altar«. Ein Beitrag zum »Nikolaus-Problem«, Bonn (Phil. Diss.) 1988.

53) Floridus RÖHRIG, Der Verduner Altar und die Eschatologie, in: Jb. des Stiftes Klosterneuburg NF 12 (1983), S. 7–17.

54) Ausführlich hierzu: BUSCHHAUSEN, Der Verduner Altar (wie Anm. 52), bes. S. 9–11 und S. 84.

55) Für einen Überblick s. Helga FABRITIUS, Jerusalem und andere Paradiese. Das Bild vom Paradies im Mittelalter, in: Wege in die Himmelsstadt. Bischof – Glaube – Herrschaft 800–1550, hg. von Clemens BERGSTEDT/Heinz-Dieter HEIMANN (Veröffentlichungen des Museums für brandenburgische Kirchen- und Kulturgeschichte des Mittelalters 2), Berlin 2005, S. 56–65.

Kirchen angebracht: erstens zum Schmuck oder Gebrauch; zweitens um zu bedeuten, dass die, welche in der Einheit der Kirche bleiben, wenn sie Gott treu dienen, die Krone des Lebens erlangen; drittens rufen sie uns das himmlische Jerusalem in Erinnerung [...]«⁵⁶).

Auch die bauliche Anlage von Klöstern weckte Assoziationen zur Endzeitvision (freilich nicht ausschließlich, sondern neben anderen biblischen Motiven). Allegorisch hatte bereits Hugo de Folieto in seiner Abhandlung über das Seelenkloster die vier Flügel des Kreuzgangs im himmlischen Kloster als Sinnbilder für Sicherheit, Genügsamkeit, Ergötzung und Dankbarkeit gedeutet⁵⁷). Aber auch reale Vorhaben, das biblische Ideal der auf quadratischem Grundriss mit zwölf Türmen angelegten Himmelsstadt entweder baulich zu zitieren oder die bestehende Architektur sinnbildlich auszudeuten, sind belegt⁵⁸). Zu ihnen gehört das quadratische, mit zwölf Säulen versehene Westwerk des Klosters Corvey, in dem eine Inschrift aus der Entstehungszeit im 9. Jahrhundert die entsprechende biblische Ausdeutung liefert: »Umhege Du, o Herr, diese Stadt und lasse Deine Engel ihre Mauern bewachen«⁵⁹). Noch programmatischer wurde der Ausbau der Comburg bei Schwäbisch Hall vorgenommen, die seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert Sitz eines Chorherrenstiftes war⁶⁰). Ab 1494 wurde die Ringmauer der Burg auf Initiative

56) Sicard von Cremona, *Mitralis de officiis*, hg. von Gábor SARBAK/Lorenz WEINRICH (CC Cont. Med. 228), Turnhout 2008, hier cap. 1,13, S. 61: *Apud modernos coronis Lucerne ponuntur. Corone uero tribus de causis in ecclesiis suspenduntur: Primo uel ad decorem uel ad utilitatem; secundo ad significandum, quod ii, qui permanent in unitate Ecclesie, si Deo deuote seruiuerunt, coronam uite percipient; tercio uero celestis Hierusalem nobis ad memoriam reuocetur, ad cuius figuram facta uidetur. Constat enim ex auro, argento, ere, ferro, catenis et lapidibus pretiosis.* Übersetzung zitiert nach Bernhard GALLISTL, Bedeutung und Gebrauch der großen Lichterkrone im Hildesheimer Dom, in: *Concilium medii aevi* 12 (2009), S. 43–88, hier S. 46; online unter <https://cma.gbv.de/dr,cma,012,2009,a,02.pdf> (25.08.2020). Siehe außerdem BERNET, Das Himmlische Jerusalem (wie Anm. 31), S. 9–35, hier S. 14 f.

57) Hugo de Folieto, *De claustro animae* (wie Anm. 27), IV, 30, Sp. 1168D–1169D: *Clastrum perfectae beatitudinis in quadro ponitur, ut ex omni parte firmitas aequalitatis in eo teneatur, ne eleuetur prosperis, ne frangatur aduersis, ne de praeteritis doleat, ne de futuris aliquid sinistrum posse contingere pertimescat. Mensura quadri non recte stat, si unum latus minus et aliud majus fiat. Oportet igitur ut mensura uniuscujusque lateris subjaceat lineae perfectae prosperitatis. Habeat autem haec linea longitudinem perfectae felicitatis aeternitatem. Erit igitur in hac longitudine mensura longitudinis sine fine.* Siehe auch SCHUPPISER, Hugo de Folieto (wie Anm. 26), Kap. 5.4.3.

58) Siehe die Hinweise in Anm. 9 sowie für ein weiteres Beispiel Horst SCHWEIGERT, Die Kreuzkapelle des Stiftes Rein – ein Abbild des Himmlischen Jerusalems, in: DERS., Studien zur Kunstgeschichte Steiermarks. Ausgewählte Schriften zur Kunst des Mittelalters bis zur Kunst der Gegenwart, Kumberg 2018, S. 79–100.

59) *Ciuitatem istam tu circumda, Domine, et angeli tui custodiant muros eius.* Zitiert nach Günter BANDMANN, Die vorgotische Kirche als Himmelsstadt, in: *FmSt* 6 (1972), S. 67–93, hier S. 80; s. außerdem Wilfried EHBRECHT, Jerusalem: Vorbild und Ziel mittelalterlicher Stadtgesellschaft, in: Dortmund und Conrad von Soest im spätmittelalterlichen Europa, hg. von Thomas SCHILP/Barbara WELZEL, Bielefeld 2004, S. 73–100.

60) Siehe Rainer JOOSS, Comburg als Kloster und als Stift, in: *Die Comburg: Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, hg. von Elisabeth SCHRAUT (Kataloge des Hällisch-Fränkischen Museums Schwäbisch

von Äbten und Pröpsten hin verstärkt und mit zusätzlichen Türmen versehen; nach Abschluss der Arbeiten in den 1570er Jahren präsentierte sich die Anlage mit ihren zwölf Türmen auf der äußeren Mauer ankommenden Pilgern dann als wahres Abbild der himmlischen Gottesstadt⁶¹.

Die Allgegenwart des künftigen Gottesreichs manifestierte sich jedoch nicht nur in der architektonischen Anlage eines Klosters oder ihrer bildlichen Ausschmückung, sondern auch in der Anlage und Symbolik klösterlicher Gärten. Zu den großflächigen Gartenanlagen, wie sie sich in benediktinischen und zisterziensischen Klöstern fanden, gehörten neben dem zentralen Garten im Kreuzgang zumeist Kräuter- und Nutzgärten⁶². Die darin zu verrichtende körperliche Arbeit, die wesentlich dem Unterhalt des gesamten Konvents diente, galt jedoch nicht nur als Ergänzung des geistigen Lebens. Stattdessen bot sie, wie Walahfrid Strabo (808/9–849) in seinem *Hortulus*, einem Gedicht über den Gartenbau, verdeutlichte, die Möglichkeit zur Erlangung von Demut und Besinnung in einem umfriedeten Gebiet⁶³.

Mit der Anlage des Klostergartens, in dem sich meist ein Wasserlauf oder Brunnen befand, ist zugleich dessen räumliche Konzeption angesprochen. Sie wurde nicht nur hinsichtlich ihrer funktionalen Systematik genau erläutert, sondern auch religiös ausge-deutet. Frühe idealtypische Aufteilungen für Klostergärten, wie sie etwa im St. Galler Klosterplan zu finden sind, weisen beispielsweise Anspielungen auf biblische Symbol-

Hall 3), Sigmaringen 1989, S. 17–21, sowie Gerhard LUBICH, Raum und Identität um das Kloster Comburg: Franken, Schwaben und das »Land am Kocher« im Mittelalter, in: Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte 36 (2017), S. 209–219.

61) Ausführlich dazu BERNET, Das Himmlische Jerusalem (wie Anm. 31), S. 16–19.

62) Siehe etwa die Aufzählung in der Landgüterverordnung Karls des Großen: Capitulare de villis, in: Capitularia regvm francorum, hg. von Alfred BORETIUS (MGH Capit. 1), Hannover 1883, Nr. 32, S. 82–91, hier cap. 70, S. 90 f. Aus der reichhaltigen Forschungsliteratur: Hinter Mauern ein Paradies. Der mittelalterliche Garten, hg. von Peter Cornelius MAYER-TASCH/Bernd MAYERHOFER, Frankfurt am Main/Leipzig 1998; Klostergärten und klösterliche Kulturlandschaften. Historische Aspekte und aktuelle Fragen, hg. von Hermann J. ROTH/Joachim WÖLSCHKE-BULMAHN/Carl-Hans HAUPTMEYER/Gesa SCHÖNERMARK (CGL-Studies 6), München 2009; Ursula FRÜHE, Das Paradies ein Garten – der Garten ein Paradies. Studien zur Literatur des Mittelalters unter Berücksichtigung der bildenden Kunst und Architektur (Europäische Hochschulschriften XVIII 103), Frankfurt 2002, bes. S. 74–186; Marie-Thérèse HAUDEBOURG, Vom Glück des Gartens. Gartenparadiese im Mittelalter, Ostfildern 2004, bes. S. 17–83; Simone SCHÜLLNER, Die Gartenkultur der Kartäuser unter besonderer Berücksichtigung der Kartausen im Rheinland (Analecta Cartusiana 303), Salzburg 2014.

63) Walahfrid Strabo, De cultura hortorum (Hortulus). Liber de cultura hortorum: Das Gedicht vom Gartenbau, eingel. und hg. von Walter BERSCHIN. Mit Pflanzenbildern von Claudia ERBAR (Reichenauer Texte und Bilder 13), Heidelberg 2010, cap. 1, S. 38–41; s. außerdem FRÜHE, Das Paradies (wie Anm. 52), S. 149–154, sowie Fritz WAGNER, Klostergärten im Mittelalter, in: DERS., *Mente caelum inhabitans*. Kleine Schriften zur Philologie und Geistesgeschichte des Mittelalters, hg. von Thomas KLEIN (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 743), Göttingen 2009, S. 197–205.

zahlen auf⁶⁴). In Abhandlungen wie den ›Sieben Büchern von den Gewächsen‹ des Albertus Magnus (ca. 1193–1280) dagegen erschien die Auswahl der Pflanzen als Allegorie zu biblischen Motiven – der Gartenbesuch wurde so zum religiösen Sinnerlebnis⁶⁵). Schließlich galt in Anlehnung an die Darstellung im Hohen Lied die Umfriedung des Klostergartens durch eine Mauer als Sinnbild des »Paradiesgärtleins«. Zugleich unterstrich die Gartenmauer die Abgrenzung von der Welt und die Schaffung einer exklusiv zum Zugang berechtigten Gemeinschaft. Hrabanus Maurus (766–856) sah darin die Analogie zur Kirche begründet: »Der umhegte Garten ist somit die Kirche, da sie wie er immer eine Vielfalt von Keimen geistlicher Werke hervorbringt; sie ist wie er Lebensquell, da sie überreich ist an heilbringender Lehre. Sie ist umhegt, da sie gesalbt mit dem Schutz des Herrn für immer besteht: gesegnet durch das Glaubensbekenntnis⁶⁶«. Gartenarbeit avancierte so von der rein landwirtschaftlichen Betätigung zum Dienst an der Schöpfung Gottes.

Noch weiter ging der englische Benediktiner William von Malmesbury (1080/95–1143) in seiner Beschreibung der Abtei Thorney in Cambridgeshire. Für William war Thorney »ein Abbild des Paradieses, das uns mit seiner Schönheit schon in diesem Leben eine Vorahnung des Himmels vermittelt«: »Kein Stück Land liegt brach: Hier trägt die Erde Obstbäume, dort ziehen sich Reben über den Boden oder ranken sich zu hohen Weinlauben empor. An diesem Ort wetteifert die Kultur mit der Natur: Was letztere vergessen hat, lässt erstere erstehen.« Diese Einsamkeit sei den Mönchen gegeben worden, »damit sie den himmlischen Dingen umso stärker anhängen, je mehr sie von den Dingen des sterblichen Lebens befreit sind«⁶⁷).

Unter Rückgriff auf die Metaphorik des biblischen Paradiesgartens erschien der Klostergarten damit als Vorwegnahme der künftigen Endzeit. Visuell und textuell setzten

64) Hinter Mauern ein Paradies (wie Anm. 52), S. 35–38. Zu St. Gallen s. FRÜHE, Das Paradies (wie Anm. 52), S. 131–186, sowie Andrea ZUR NIEDEN, Der Alltag der Mönche. Studien zum Klosterplan von St. Gallen, Hamburg 2008, S. 344–353.

65) Stephanie HAUSCHILD, Die sinnlichen Gärten des Albertus Magnus, Ostfildern 2005, die auf jedoch auch darauf verweist, dass Albertus die biblische Allegorie nicht explizit ausführte, s. ebd., S. 28; s. zudem FRÜHE, Das Paradies (wie Anm. 52), S. 165–175.

66) Hrabanus Maurus, De Universo libri viginti duo, in: MIGNE PL 111, Sp. 9–614B, hier XIX, 9, Sp. 530B–530C: *Hortus enim sanctam significat Ecclesiam, in qua variae species virtutum gignuntur. [...] Hortus conclusus, Ecclesia est: quia multifaria spiritalium operum germina gignat: fons est, quia doctrina salutari redundat. Conclusus, quia Domini protectione uncta persistat: signatus sermone fidei.* Übersetzung zitiert nach Hinter Mauern ein Paradies (wie Anm. 52), S. 75; s. außerdem ebd., S. 19–22.

67) William von Malmesbury, The Deeds of the Bishops of England (Gesta Pontificum Anglorum), übers. von David PREEST, Woodbridge 2002, cap. 186, S. 220 f.; William von Malmesbury, Gesta Pontificum Anglorum. The History of the English Bishops, Bd. 1: Text and Translation, übers. und hg. von Michael WINTERBOTTOM/Rodney M. THOMSON, Oxford 2007, cap. 186, S. 495. Übersetzung zitiert nach Wolfgang MEYER, »Die Schönheit des Feldes ist in mir«. Zisterziensischer Garten- und Feldbau, in: 800 Jahre Zisterzienser im pannonsischen Raum. Katalog der Burgenländischen Landes-Sonderausstellung 1996 (Burgenländische Forschungen, Sonderband 18), Klostermarienberg 1996, S. 147–154, hier S. 148 f.

dies auf wirkmächtige Weise die galizischen ›Las Cantigas de Santa Maria‹ um, eine Liedersammlung, die auf Initiative König Alfons' X. (1221–1284) entstand und in reich illuminierten Handschriften überliefert ist. Lied Nr. 103 (*Quen a Virgen ben servirá ...*) berichtet von einem Mönch, der vor seinem Tod das Paradies sehen möchte und diesen Wunsch von der Jungfrau Maria erfüllt bekommt. Als ein Vogel ihm den paradiesischen Garten zeigt, empfindet der Mönch solche Freude, dass er 300 Jahre dort verweilt. Schließlich will er zu seiner Gemeinschaft zurückkehren, findet sich jedoch vor einem Kloster wieder, dessen Mitglieder er nicht kennt. Als er dem Konvent seine Geschichte erzählt, preisen alle Gott für das an dem Mönch getane Wunder⁶⁸). Einmal mehr erscheint der Klostergarten in dieser Wundergeschichte als Übergangszone, in der vorzeitig Anteil an der Endzeit zu erlangen war.

Gleichzeitig war mit dem Klostergarten ein Raum geschaffen, der den einzelnen Religiosen die Gelegenheit zum Dienst an der Gemeinschaft, aber auch zum inneren Frieden als Voraussetzung für die göttliche Erlösung bot. Durch die symbolische Bezugnahme auf biblische Vorbilder nahm der Garten als Zwischenposition zwischen irdischem und künftigem Leben einen Platz im heilsgeschichtlichen Raum ein und schuf in zeitgenössischer Sicht damit eine direkte Verbindung zum künftigen Gottesreich.

IV. DEVIANZEN

Obleich monastische Normen und Lebenspraktiken in einem kontinuierlichen Bezug zur Vorstellung von der zukünftigen Gnade Gottes standen, bedeutete selbst ein noch so frommes und regelgemäßes Leben keine Garantie für die endzeitliche Erlösung⁶⁹). Im Gegenteil: Die Motivik vielfacher Widerstände in Form von weltlichen Verlockungen oder überirdischen Herausforderungen prägte zahlreiche Texte aus und über religiöse Gemeinschaften. Sinnbildlich für soziale Devianzen und die fundamentale Erschütterung des gesellschaftlichen Miteinanders stehen darin neben der Figur des Teufels vor allem

68) Songs of Holy Mary of Alfonso X, the Wise. A translation of the Cantigas de Santa María, hg. von Kathleen KULP-HILL (Medieval and Renaissance Texts and Studies 173), Tempe AZ 2000, S. 128 f. Zu den Illuminationen s. Las Cantigas de Santa María. Formas e imágenes, hg. von Ana DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ/Pilar TREVIÑO GAJARDO, Madrid 2007, hier S. 98 f.

69) Vgl. hierzu die bei Thomas von Cantimpré, BUA (wie Anm. 42), II, 1, 24, formulierten Optionen: »Wieder andere [= verdiente Religiöse, JB] freuten sich über die Hoffnung und erwarteten im diesseitigen Leben die Lieblichkeit der himmlischen Heimat schon vorher, kamen aber einem glücklichen Tod nichtsdestoweniger im Frohlocken zuvor.« (*Alii spe gaudentes et in vita presenti dulcedinem patrie pregustantes, nichilominus felicem mortem in iubilo preveniebant. Certum est tamen, lector, nullum ex suis meritis et sincerissime in Domino gloriosos et eosdem potius habuisse inspiratam letitiam, quam presumptam, nullum tamen sine horrore demonum recessisse.*)

Dämonen, die in unterschiedlichen Figurationen – beispielsweise als Tiere, kleine Teufel, Lärm oder Unwetter – beschrieben werden⁷⁰⁾.

Ein besonders eindrückliches Bild vom Glauben an das dämonische Wirken im klösterlichen Lebensalltag zeichnete der Schöntaler Zisterzienserabt Richalm (gest. 1219) in seinen ›Offenbarungen⁷¹⁾. Richalm, der in seinem als Dialog angelegten Werk das Leben im Schöntaler Kloster beschrieb, vermutet Dämonen hinter allen vermeintlich irregulären Handlungen. Ob Husten, Magenknurren, Windstöße oder maßloses Verhalten – Ursache hinter allem sind die Dämonen, die in Gestalt kleiner Teufel die Schöntaler Brüder ins Wanken bringen. Mutet das anfänglich noch episodenhaft an, so offenbart sich bei weiterer Lektüre eine ganz eigene Systematik: Dämonen erscheinen nämlich gleichsam als negative Parallelgesellschaft zum stilisierten Ideal der Mönchskommunität. Unter Berufung auf das Zeugnis eines Mitbruders berichtet Richalm beispielsweise von einem Gespräch zwischen zwei Dämonen, die sich über anstehende Aufgaben unterhalten. Analog zu den Engeln, so erläutert ein Dämon, hätten auch die Dämonen ihre Hierarchie, in der ein dämonischer Prior für den monastischen Prior oder ein dämonischer Kantor für den monastischen Kantor zuständig sei und diesem die jeweils passende Strafe zukommen lasse:

Sie widmen sich daher sehr sorgfältig ihren Ämtern überall und [...] jeder seinem eigenen, von dem er sich nicht entfernt, wenn nicht zufällig irgendeine große Aufgabe auftaucht, wie es das Aushauchen der Seelen ist, wo viele herbeizueilen und zusammenzukommen pflegen, jedoch nicht ohne Erlaubnis ihrer Meister⁷²⁾.

Das dämonische Wirken erfolgt also geordnet und in einer festen Struktur, die in Entsprechung zur monastischen Gemeinschaft entwickelt wird. Der Unterschied beider Welten erschließt sich allein aus dem Stellenwert der Gemeinschaft: Während der Klos-

70) Alain BOUREAU, *Demons and the Christian community*, in: *Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*, hg. von Miri RUBIN/Walter SIMONS (*The Cambridge History of Christianity* 4), Cambridge 2014, S. 420–432; Tom LICENCE, *The Gift of Seeing Demons in Early Cistercian Spirituality*, in: *Cistercian Studies Quarterly* 39 (2004), S. 49–65; Coree NEWMAN, *The Quest for Redemption: Penitent Demons Leading Christians to Salvation in Medieval Christian Exempla Literature*, in: *Mediaevalia* 33 (2012), S. 47–77; Fritz WAGNER, *Teufel und Dämonen in den Predigtexemplen des Caesarius von Heisterbach*, in: *Cistercienser Chronik* 102 (1995), S. 9–17.

71) Paul Gerhard SCHMIDT, *Von der Allgegenwart der Dämonen. Die Lebensängste des Zisterziensers Richalm von Schöntal*, in: *Literaturwissenschaftliches Jb.* 36 (1995), S. 339–346.

72) Richalm von Schöntal, *Liber revelationum*, hg. von Paul Gerhard SCHMIDT (*MGH QQ zur Geistesgesch.* 24), Hannover 2009, cap. 84, S. 101 f. Übersetzung von Verena Schenk zu Schweinsberg (Heidelberg). Siehe für die folgenden Überlegungen außerdem Peter DINZELBACHER, *Klassen und Hierarchien im Jenseits*, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Bd. 1, hg. von Gudrun VUILLEMIN-DIEM/Albert ZIMMERMANN (*Miscellanea mediaevalia* 12/1), Berlin/New York 1979, S. 20–40, sowie DERS., *Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilderungen*, in: *AKG* 61 (1979), S. 16–34.

terkonvent nicht nur in Sondersituationen wie beim Tod eines Mitglieds, sondern auch im Alltag dem Zusammenwirken eine besondere Kraft zuweist, agieren die Dämonen nur bei besonderen Gelegenheiten gemeinsam. Mit diesem Entwurf stellt Richalm dem strikten Normsystem des Klosters, das er ohnehin bar allen Optimismus' zeichnet, die Kontingenz dämonischen Handelns entgegen. Da jedoch auch die Dämonen in einem gemeinschaftlichen Rahmen verortet werden, entsteht nach und nach eine differenzierte Gegenwelt zum Kloster. Durch die systematische Einbindung von alltäglichen Hindernissen in den Lebensalltag gelingt so ein ganz eigener Umgang mit der Furcht vor dem Unvermögen, in der Klostergemeinschaft den Zugang zu Gott zu erlangen.

SCHLUSSÜBERLEGUNGEN

Gemeinschaftlich den Weg ins künftige Gottesreich bahnen – so ließe sich der Zusammenhang zwischen der Gegenwart religiöser Gemeinschaften und der eschatologischen Zukunft programmatisch beschreiben. Ganz wesentlich prägte die zuversichtliche Überzeugung, dass man sich in der Gemeinschaft Gott und seinem endzeitlichen Reich vorab annähern könne, das Leben in mittelalterlichen Klöstern. Obgleich diese Vorstellung schon im frühen Christentum präsent war, scheint sie vor allem im 12. Jahrhundert eine Hochkonjunktur erlebt zu haben. Neben neuen räumlichen Wahrnehmungen des weltlichen Jerusalem, die im Zuge der Kreuzzüge seit dem 11. Jahrhundert entstanden waren⁷³⁾, dürften die zeitgenössischen Debatten über Reformen des klösterlichen Lebens einen wesentlichen Anteil an ihrer Verbreitung gehabt haben. In der Gemeinschaft sollte das einzelne Mitglied nicht nur die Bedingungen für ein Leben in Armut und Gehorsam finden, sondern durch Praxiskonformität sowie eine stetige Interaktion zur Ausformung und Perfektionierung der Gemeinschaft beitragen. Dezidiert wurden mit diesem Anspruch verschiedene Zeitschichten verwoben, denn die Vorwegnahme eines biblischen Idealzustandes machte das Kloster der irdischen Jetztzeit in den Augen der Zeitgenossen zu einem Ort besonderer Gottesnähe und damit zum Gegenstand der künftigen Erlösung: Die Gemeinschaft als Abbild partizipierte so an der Qualität des erstrebten Vorbilds, des zukünftigen Gottesreiches. Dass ein Abbild nicht immer auch Erfüllung des vom Vorbild Versprochenen (hier also: der endzeitlichen Erlösung) bedeuten musste und

73) Giles CONSTABLE, *The Dislocation of Jerusalem in the Middle Ages*, in: Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter. Für Peter von Moos, hg. von Alois HAHN/Gert MELVILLE/Werner RÖCKE (Geschichte: Forschung und Wissenschaft 24), Berlin/Münster 2006, S. 355–370; s. außerdem: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung, Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, hg. von Dieter BAUER/Klaus HERBERS/Nikolas JASPERT (Historische Studien 29), Frankfurt 2001; *Jerusalem as Narrative Space – Erzählraum Jerusalem*, hg. von Annette HOFFMANN (Visualising the Middle Ages 6), Leiden 2012; *Visual Constructs of Jerusalem*, hg. von Bianca KÜHNEL (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 18), Turnhout 2014.

dass ein vorzeitiger Anteil daran sich auch als Auflösung der verheißenen Zukunft verstehen ließ, scheint in den zeitgenössischen Deutungsmodellen nicht immer konsequent Berücksichtigung gefunden zu haben. Die Idee von der religiösen Gemeinschaft als Abbild des zukünftigen Gottesreichs war jedoch nicht einfach ein abstraktes theologisches Konzept – das offenbart ihre Allgegenwart im klösterlichen Lebensalltag. Soziale Praktiken und narrative Reflexionen, bildliche, architektonische oder räumliche Repräsentationen wie auch der Umgang mit devianten Alltagssituationen zeigen vielmehr, dass das gemeinschaftliche Leben der Mönche als weltliches Abbild des künftigen Gottesreichs verstanden und damit dezidiert in den Zeitstufen des heilsgeschichtlichen Geschehens verortet wurde.

SUMMARY: RELIGIOUS COMMUNITIES AS A REFLECTION OF THE
FUTURE KINGDOM OF GOD

How can one achieve to have a part of God's future grace in the present? In the Middle Ages, religious communities developed their own approaches to this problem and this very question that had occupied numerous thinkers since early Christianity. They were convinced that they could get closer to God and his future realm by living in a community. This conviction was built on the image of the eschatological »City of God«, the »celestial Jerusalem«, as presented in the Old Testament, that functioned as a model for life in the here and now. This idea influenced clerical and monastic thinking already in early Christianity. Church buildings were interpreted as reflections of the heavenly city on earth, monks and their strictly regulated life in community were perceived to provide an image of the future realm of God, since they could anticipate its splendour on earth. These interpretations built on a version of life in community that sought to bring earthly existence in unison with the ideal of celestial order by following a set of certain rules and rituals.

But how did the ideal of a »future kingdom of God« become manifest in the daily routine of the monasteries? Which norms were developed and how were they put into practice? How did the communities handle deviations from the ideal form of life? How did they try to harmonize the imperfection of present existence and the perfect future that has been predicted in the Bible?

Based on these questions, this contribution analyses how the anticipation of God's realm, which was their ultimate aim, influenced medieval monastic and collegiate communities' practices and ideas. It focuses on the role of religious communities as reflections of this ideal, scrutinizing normative and theological models of interpretation as well as daily practices, representations of »God's realm« that the communities aspired to and contemporary forms of the handling of deviant behaviour.

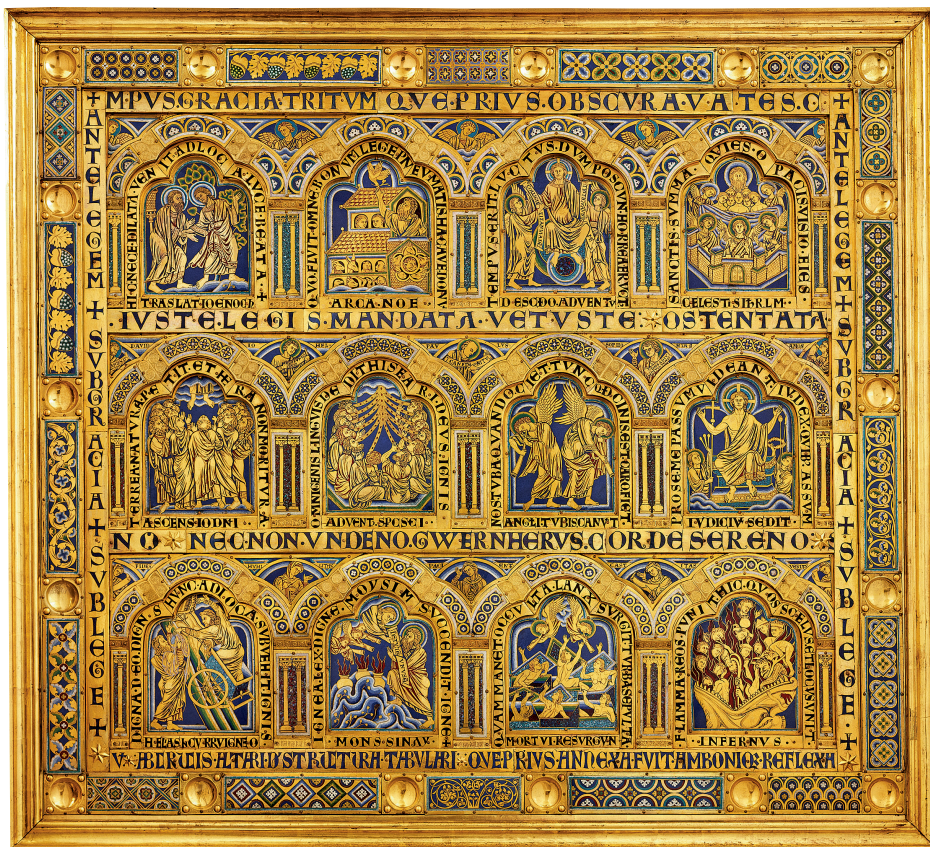


Abb. 1: Klosterneuburg, Verduner Altar (Ausschnitt): Rechter Altarflügel mit vertikaler Darstellung des Endgerichts. Aufnahme: Peter Böttcher, IMAREAL, Krems.



Abb. 2: Klosterneuburg, Verduner Altar (Ausschnitt): Jüngstes Gericht. Aufnahme: Peter Böttcher, IMAREAL, Krems.



Abb. 3: Klosterneuburg, Verduner Altar (Ausschnitt): Himmlisches Jerusalem. Aufnahme: Peter Böttcher, IMAREAL, Krems.



Abb. 4: Klosterneuburg, Verduner Altar (Ausschnitt): Ewige Verdammnis. Aufnahme: Peter Böttcher, IMAREAL, Krems.